

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo



PUC-SP

Zenildo Soares de Souza Júnior

Coronéis e Compadres

Família, poder e lealdade no sertão

Doutorado

PROGRAMA DE ESTUDOS PÓS-GRADUADOS EM CIÊNCIAS SOCIAIS

São Paulo, 2014

Zenildo Soares de Souza Júnior

Coronéis e compadres: família, poder e lealdade no sertão

Doutorado
PROGRAMA DE ESTUDOS PÓS-GRADUADOS EM CIÊNCIAS SOCIAIS

São Paulo, 2015

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo/CAPES, como exigência parcial para obtenção do título de DOUTOR em Ciências Sociais - Antropologia, sob orientação da Profa. DSc. Teresinha Bernardo.

AGRADECIMENTOS

Agradeço antes de tudo, pela oportunidade de realizar esta obra, ao apoio incessante e inestimável que me foi sempre tributado por minha família – minha mãe, Neuza, meus filhos Elisa, Filipe, Iara e Laura. Cada um a seu tempo e em tantos momentos, sempre e sempre, estiveram a meu lado, conferindo força e hipotecando a fé no sucesso que, malgrado as barreiras a vencer, me aguardava logo acolá. Agradeço ainda aos meus irmãos Cao e Graça, ao primo Eurelino e à minha cunhada-quase-irmã Luanda. Aos amigos do peito Fernando Gomes de Oliveira, Paulo Sérgio Cavalcanti Costa e Otoniel Veiga Morais.

Gratidão também devoto à FAINOR, pelo decisivo apoio na realização do trabalho, sempre ao amparo de uma política de gestão competente que confere o valor devido aos professores que tem como colaboradores. Sem isso, não haveria como cumprir as etapas vencidas nem como me desincumbir das tarefas da docência e dos estudos.

E um agradecimento especial dirijo ao querido amigo Rinaldo Sérgio Arruda, que me concedeu o valioso suporte de conselhos e orientações desde as primeiras horas e até quando as vicissitudes da vida profissional intervieram para nos separar. Distanciados estamos neste desfecho, mas jamais na amizade, no reconhecimento e na estima.

Manifesto ainda meu apreço pela Profa. Teresinha Bernardo, pela “adoção” tão carinhosa, às professoras Vera Chaia, Carmen Junqueira e Leila Blass e aos professores Edison Nunes e Edson Passetti, cujos atos e posturas bem testemunham o berço de generosidade aliada à competência que a PUC-SP representa.

Agradeço por derradeiro ao suporte conferido pelo povo brasileiro, por meio da CAPES/MEC, sem cujo patrocínio seria de todo impossível cumprir o desiderato desta tese, e consignar neste humilde registro a memória da cultura de uma pequenina parte – nem por isso desimportante – do povo da roça e de sua vida no sertão baiano.

Dedico este trabalho a meus falecidos avós, Luís e Justina Alves de Souza, representantes dignos da luta e da coragem do povo do sertão; a meu pai amado, que infelizmente não viveu para ver o filho doutor; ao tio Luís Carlos Alves, o tio Carlito, recentemente desaparecido, que me inspirou mais do que provavelmente ele próprio tinha conhecimento, na vocação de professor universitário. E aos membros da família Pó, na pessoa de Jesuíno (Zu); que jamais poderá lê-lo, pois nunca lhe chegaram as luzes da leitura, mas que talvez tenha sido meu mais competente e dedicado professor. Ensinou-me a viver como homem, a portar-me como filho da terra e me mostrou muito do que preciso saber para caminhar com o pé firme nas estradas do mundo.

Todas as mudanças profundas na consciência, pela sua própria natureza, trazem consigo amnésias típicas. Desses esquecimentos, em circunstâncias específicas, nascem as narrativas.

Benedict Anderson

Vivo extraviado em meu tempo por acreditar em valores que a maioria julga ultrapassados. Entre esses, o amor, a honra e a beleza que ilumina caminhos da retidão, da superioridade moral, da elevação, da delicadeza, e não da vulgaridade dos sentimentos.

Ariano Suassuna

RESUMO

A presente tese de Doutorado tem como objetivo analisar, sob uma perspectiva inovadora, a dinâmica das relações sociais em um ambiente típico do interior rural brasileiro, visando em sentido mais amplo compreender os mecanismos que atuam sobre a sociabilidade e sobre o comportamento político dessa população. Neste sentido, propõe uma análise multidisciplinar, examinando fatores clássicos utilizados no trato da questão como o conceito de coronelismo, sob a ótica acadêmica e também no plano do senso comum. E aponta como genuíno instrumento de formação da sociabilidade rural interiorana as estruturas de base familiar, em especial o instituto do compadrio, que serve como elemento básico de estruturação do modelo cultural e suas particularidades. Em uma abordagem antropológica e histórica, o trabalho examina o processo de formação da nacionalidade, elaborado por meio da identificação de elementos considerados “desejáveis” e, conseqüentemente, na rejeição de outros tantos. Estas características, apresentadas como anacronismos e obstáculos à “modernização” do país, induziram à formação de um discurso nacional excludente, induzindo a considerar como subalternos os valores tradicionais dominantes no ambiente rural. Com isso, produziu-se um ambiente de discriminação em termos qualitativos, alienando as populações do interior e contribuindo para impedir, em termos práticos, sua integração ao ambiente de comunidade imaginada que forma o tecido nacional brasileiro.

Palavras-chave: Coronelismo, parentesco, poder, compadrio

ABSTRACT

This doctoral thesis aims to analyze, from a new perspective, the dynamics of social relations in a typical environment of the Brazilian rural interior, aimed more broadly understand the mechanisms that act on sociability and the political behavior of this population. Here, we propose a multidisciplinary analysis, examining factors used in the classic issue of dealing with the concept of coronelismo, under the academic perspective and also in the common sense of the plan. And points as genuine training tool of rural sociability provincial family based structures, in particular the institute of god parenthood, which serves as a basic element of the cultural model and its features. In an anthropological and historical approach, the paper examines the process of formation of nationality, prepared by identifying the elements considered "desirable" and hence the rejection of many others. These features, presented as anachronisms and obstacles to the "modernization" of the country, promoted the formation of an exclusive national discourse, inducing consider as subordinate the dominant traditional values in the rural environment. Thus, there has been a discriminatory environment in qualitative terms, alienating the people of the interior and helping to prevent, in practical terms, their integration into the environment of imagined community that builds the Brazilian national fabric.

Keywords: Coronelismo, kinship, power, god parenthood

Sumário

Introdução	10
Capítulo 1	32
O CONTEXTO SERTANEJO: A Vida.....	37
O TRABALHO DE GANHO.....	41
A CASA E A LUTA DO DIA A DIA.....	58
GUERRA.....	68
Capítulo 2	76
Capítulo 3	112
Capítulo 4	142
CONSIDERAÇÕES FINAIS	184

Introdução

A presente tese de Doutorado se propõe a descrever e interpretar os traços culturais de um segmento da sociedade interiorana brasileira: trata-se dos *baianeiros*, a população eminentemente rural que se estabeleceu no intervalo de aproximadamente um século – entre os anos 1840 e a década de 1930 – na região que coincide, grosso modo, com o Vale do Rio Pardo, nas terras de divisa entre a Bahia e Minas Gerais. Pretende ainda demonstrar que esse grupo era (e aquele integrado por seus descendentes ainda é, em certa medida) organizado nos termos de um mecanismo de relevância superlativa para compreender a genuína natureza da sociabilidade dessa região: os laços de compadrio e apadrinhamento, trama social de notável força e abrangência, sobre a qual se desenvolveram as instituições, as práticas sociais, a consciência coletiva e as regras de convivência ao longo de muito tempo.

A temática deste trabalho foi inspirada originalmente por aspectos realçados em nossa anterior Dissertação de Mestrado, defendida no ano de 2007 junto à Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, tendo como título *As elites em consenso: o clientelismo como fundamento do sistema político brasileiro*. Naquele estudo, de cunho sociológico, tentava-se promover uma reflexão sobre a natureza da vivência política em nosso país, em busca dos fatores que condicionam grande parte do comportamento dos brasileiros perante o Estado. Procurava-se demonstrar que, não obstante as diferentes configurações assumidas pelas instituições, da adoção de diversos métodos de participação, apesar mesmo das reformas de amplo espectro realizadas no curso da história, traços de um comportamento político qualificado por alguns como *primitivo* perduravam. Dentre esses traços, o mais evidente era justamente a *razão clientelista*, isto é, a cultura do favor e da barganha que contamina a efetiva participação popular no processo decisório. Compromete também, via de consequência, a própria legitimidade do exercício do poder por parte dos governantes e debilita estruturas fundamentais do sistema democrático, como o mecanismo da representatividade e o princípio da isonomia, fundamentais para o funcionamento do modelo republicano.

Buscou-se ali situar essa problemática, revelando que a responsabilidade primordial por tal estado de coisas devia ser atribuída à ação congregada de uma elite dirigente conformada à lógica patrimonialista, que administra o Estado como instrumento de satisfação de interesses privados. Em torno dessa prática formou-se um consenso que leva ao

esvaziamento das perspectivas de publicização, uma vez que as estratégias de gestão não se fazem no sentido da emancipação da sociedade em relação à tutela governamental. Ao contrário: mudanças superficiais e de alcance limitado são empreendidas deliberadamente para preservar o contexto básico de dependência dos indivíduos, mantendo a cidadania refém e, com isso, favorecendo a perpetuação dos grupos dominantes em cada ciclo histórico. Mesmo com a variação ampla na forma, o conteúdo da ação estatal persiste no padrão que resulta em submissão da sociedade ao Estado, ao invés de proporcionar as condições de uma evolução em sentido contrário.

Ao mesmo tempo, contudo, demonstrou-se que essa lógica patrimonialista de nenhuma maneira poderia ser confinada ao comportamento dos integrantes da elite política. Na verdade, estaria disseminada no comportamento e na cultura política dos próprios cidadãos, acomodados ao arranjo de que “é dando que se recebe”. Daí a dificuldade em estruturar mudanças consistentes, quando o absentismo compromete as expectativas de sucesso de propostas reformistas genuínas.

Ao examinar as razões para essa atitude resignada da população, identificamos múltiplas causas. Em destaque, todavia, pudemos apontar que no seio da razão clientelista desenvolve-se um processo que denominamos de *reificação* do laço político: ou seja, produz-se o entendimento do vínculo entre o cidadão e a sociedade política de que ele faz parte como uma *coisa*. Que, por definição, é passível de ser negociada, manejada de formas muito diversas daquelas que representariam sua finalidade conceitual e normativa.

Entendia-se que o fator decisivo para esse estado de coisas podia ser identificado no próprio processo de elaboração do Estado nacional. De um lado, por força de tal processo se haver configurado segundo o princípio da *modernização conservadora*; do outro, pelas circunstâncias ordinárias caracterizadas pela vivência dos processos políticos de parte dos brasileiros ao longo da história. Produto de inúmeros fatores, que incluem desde as particularidades do sistema educacional, passando pela estratificação de classes sociais e alcançando até a inescapável vastidão territorial, com seu impulso à atomização, essa vivência desenvolveu-se historicamente desprovida de um senso de solidariedade coletiva *stricto sensu*. Uma ausência (visível, por exemplo, no modelo estropiado de federação que caracteriza a fase republicana) que impediu aos brasileiros compreenderem-se membros de uma entidade abstrata e mediata a seus interesses – a comunidade nacional. No caminho, examinamos inclusive as afinidades psíquicas do comportamento social de grande parte dos

brasileiros com aquele delineado por Reich em *A psicologia de massas do fascismo*. Demonstrando, no caso, que aquilo que Reich denominou conceito de *führerprinzip* estaria adaptado à *Volksgeist* dos brasileiros, extremamente suscetíveis à influência de líderes onipotentes e paternalistas, os *salvadores da pátria*. E se projetava de forma expansiva em consonância com uma mentalidade estadocêntrica, ou seja, com a expectativa de que as questões propriamente políticas da vida coletiva são geridas alhures, pelos detentores do poder, a quem caberia, por dever de ofício, conduzi-las. Ao cidadão comum interessa principalmente a responsabilidade de cuidar de sua própria vida, manter-se aquém das fronteiras do que afeta sua existência individual ou, no máximo, afetem a vida do grupo social imediato que ele integra, quase que exclusivamente da própria família.

É possível afirmar que o resultado concreto desse processo vai implicar na atomização dos grupos e subgrupos, referenciados por motivações de alcance restrito, desprovidos do desejável senso de integração e solidariedade horizontal que facultaria a elaboração de um genuíno espírito de *polis* no sentido de usufruto regular de direitos e exercício de deveres. Não deriva daí um autêntico ambiente de interação *tout court* a níveis que superem as fronteiras locais e, evidentemente, nenhuma concepção concreta de nacionalidade. Os limites da identidade política dos indivíduos se contém resignadamente nos limites da aldeia.

Os laços de compadrio e apadrinhamento formaram a estrutura nuclear desse processo, é o que vemos representado pelas comunidades do espaço cultural que aqui distinguimos na região de divisa entre Bahia e Minas. Ocorre no entanto que a rede de alianças que essa instituição desenvolveu tinha, como figuras centrais, personagens que se ajustavam ao perfil dos notórios coronéis, ainda que, em muitos casos, não fizessem uso desse título. Estudar o ambiente social construído em torno desse tipo de relação implica, portanto, compreender o papel desses indivíduos, assim como a articulação entre o que eles representavam e a dinâmica com que se deu o estabelecimento do controle político por parte do Estado em expansão. O coronel e o compadre aparecem como faces conjugadas de uma mesma ordem, investindo os mesmos indivíduos ou pessoas detentoras de *status* social a eles relacionado, posicionadas no eixo motor do modo de vida sancionado pelos costumes.

Essa constatação, por outro lado, expõe a necessidade de examinar questões importantes. Coloca em tela, de início, a problemática imagem dos coronéis, vistos como brucutus arrogantes e violentos, expressão maior do anacronismo e do atraso que buscaria suas raízes nos apetites patrimonialistas cultivados desde a fase colonial. A identificação do

compadrio como instrumento central da sociabilidade implica também contestar a noção de que a ordem social interiorana estivesse assentada no exercício arbitrário da violência, justamente o que caracterizaria o poder dos coronéis. E, ainda, proporciona uma visão distinta sobre a forma como esse concerto cultural e político se comportava diante da presença – progressivamente mais ostensiva – da sociedade nacional definida em termos clássicos. Isto é, da *nacionalidade* edificada a partir de projetos implantados alhures, em sua penetração dinâmica do litoral para o interior.

Nos limites do espaço civilizacional que se poderia designar de “clássico” no Brasil subsistem, até a atualidade, traços nítidos de um universo cultural que se julgaria decomposto pela trajetória histórica da sociedade brasileira. Ao observador desavisado, penetrar nessas regiões dá a impressão de transpor fronteiras que se abrem para outros tempos, onde nostalgias se insinuam por toda parte. Para além dos amplos espaços urbanos, à margem dos eixos de desenvolvimento mais dinâmicos e ao largo de fluxos de integração ao universo globalizado perdura um interior rural. É um cenário muito semelhante, em variados aspectos, àquele que muitos pensam existir apenas na memória dos modernos ou na idealização de saudosistas. Mas não é bem assim: transcorridas as primeiras décadas do século XXI, existe ainda um sertão que se assemelha, acima de tudo, a si mesmo, menos em termos físicos e mais na dimensão humana. Apesar das inegáveis influências trazidas pelo avanço das comunicações, pela propagação de modismos e importação de modelos de consumo em segmentos variados, ainda sobrevivem certos costumes, práticas e hábitos ancestrais.

Esses padrões sugerem a existência de uma conduta essencialmente conservadora, tanto mais nítida quando vista em contraste com o ímpeto inovador da contemporaneidade, em um concerto global. Enquanto as comunidades urbanas se fazem mais e mais cosmopolitas, abrigando fenômenos típicos da mundialização das relações sociais, no campo oposto a sociedade rural tradicional se mostra proporcionalmente mais isolacionista, localista e provinciana. A transição entre um polo e outro ajuda a entender porque o contingente de residentes rurais encolhe cada vez mais. O ambiente interiorano é atingido por um esvaziamento geográfico que é paulatino, mas persistente e relevante. Enquanto a aceleração do tempo histórico se reflete em diversas dimensões da vida cotidiana das metrópoles, afetando as relações de família, o trabalho, a espiritualidade, no interior aparentemente

predomina certa letargia, certo apego a valores, certa hesitação em abdicar de signos e linguagens conhecidos, confiáveis.

Para o bem e para o mal, a província sobrevive. É um espaço afeito aos tradicionalismos, à solidariedade mecânica e ao senso comum. Reproduz-se por meio de relações imediatas que envolvem seres sociais fortemente condicionados por relações primárias. Nesse sentido, o próprio termo *interior* pode ser entendido como expressão axiológica, que remete a conteúdos simbólicos refletidos na ideia de um tempo diverso: lento, refratário a mudanças, resiliente no sentido psicológico do termo. Pensado pela literatura especializada como que existindo como contraface da universalização, esta sociedade cultivaria fronteiras culturais balizadas por um trio de valores referenciais de alto poder mobilizador: estrutura familiar patriarcal, mutualismo de base comunitária e intenso misticismo.

Nesse sentido, “interior” quer dizer “sertão”. A simples acepção desse termo indica o quanto se faz complexo tentar compreender seu verdadeiro significado. Santiago (2013), em Dissertação de Mestrado destinada ao estudo do misticismo em processos de violência política no interior da Bahia e Minas Gerais entre fins do século XIX e a década de 1930, por exemplo, recordava que já Capistrano de Abreu oferecia um modelo clássico de definição desse espaço singular. Operava então com a categoria histórica de “época do couro”, que em uma perspectiva sincrônica poderia ser adotada como “civilização do couro”; mas o reconhecimento da peculiaridade espacial datava já da fase colonial, quando se denominava de “currais” a região interior da América portuguesa que se estendia desde o norte de Minas até o sul do atual estado do Maranhão. Neste vasto interstício, a presença fugaz de experiências mineradoras e os restritos campos canavieiros facilitados pela proximidade com o Rio São Francisco e suas possibilidades de navegação fluvial pouco ou nada interferiam no domínio maciço da “economia curraleira”. A autora registra que, malgrado essas poucas variantes episódicas, formou-se aí um nicho vasto no qual a “cultura do vaqueiro” variou minimamente, e que a esse padrão poder-se-ia certamente denominar, de cima a baixo, de “cultura sertaneja”.

Por seu turno, Fonseca (2011), também tratou dos significados semânticos e simbólicos da ideia de sertão e suas derivações. Citava especialmente as reflexões do Prof. Erivaldo Fagundes Neves, que se dedicou à controvérsia etimológica despertada pela ideia de “sertão”. Por um lado, invocava-se o significado virtualmente pacífico de região difícil e

agreste, baldia de gente, lugar remoto e distante do litoral – embora não necessariamente árida. De outra parte, abordava-se o entendimento bem mais complexo que afeta o sentido simbólico do sertão inicialmente como o local onde o colonizador se impôs sobre o colonizado, disso resultando uma *alteridade colonial*, entendida a “colônia” como o território do “outro”: do índio, do cafuzo, mameluco, negro, ou qualquer que seja a designação daquele a sofrer a ação colonizadora. A definição de uma nova alteridade teria ocorrido na transição para o século XVIII, quando a mineração e a pecuária produziram uma “relação interativa e complementar, entre litoral e sertão”. Nessa relação, o sertão conservou-se como espaço do “outro”, agora definido como o índio, o caboclo, o tropeiro, o boiadeiro ou o agricultor, refletindo, como num espelho, o litoral como território do poder, da força e do desenvolvimento. Do “progresso”, enfim. No século XIX, por seu turno, inauguram-se dois novos conceitos associados à ideia de sertão: a noção de semiárido e a existência de padrões de atividade econômica e de sociabilidade referenciadas na pecuária. Isso fazia do sertão, doravante, o lugar de “reprodução de uma ordem social específica”, ou ainda o “habitat social, na relação estreita entre natureza e sociedade”. É o espaço interior, nem sempre caracterizado pelas condições do clima – já que incluiria áreas amplas e diversificadas neste pormenor – mas essencialmente “distante”, afastado, ermo. (Cf. Neves, 2003; 153 e segs.)

Em seu trabalho, Fonseca cita ainda outros autores, demonstrando a inquietação e o interesse latente que os amplos sertões do interior brasileiro sempre despertaram, bem assim os contornos intuídos da existência de um modelo peculiar de vivência cultural. Recorrentes nessas reflexões eram as menções à importância da economia currealeira, a exiguidade demográfica, a relação com a fase de mineração e com o apresamento de índios para escravização etc. Também dignos de menção eram os registros da abertura de caminhos de penetração, como a “estrada real do gado” citada por Spix e Martius e que ligava o Recôncavo baiano ao Oeste e Noroeste da Bahia, realçando a importância do povoamento de Feira de Santa Ana (Cf. Luiz Cleber Morais Freire, *apud* Fonseca, *op. cit.*).

Em todos os casos, percebe-se o entendimento subjacente de que o lugar denominado como o sertão, a província, ou o interior, comportava já nas fases ancestrais da colônia e do Império uma complexidade e uma variedade de sentidos que não eram alcançadas com facilidade pelas designações semânticas. Como quer que se compreendam atualmente as múltiplas acepções desses termos, resta fora de dúvida que os espaços por eles definidos constituem o *locus* de práticas marcadas muito mais pela proximidade do que pela distância

de fatores culturais arraigados, poderosamente associados à religiosidade, ao senso de comunidade local e ao vínculo familiar.

Estes elementos seriam os pilares de uma cultura assemelhada, mas essencialmente diferente de quase tudo quanto a modernidade tem a oferecer. De modo algum, não obstante, poderia se tratar de algo como um estágio “inferior”, ou “arcaico” da sociedade, conforme julgam muitos que a observam a partir de modelos preconcebidos. É um ambiente diferente, apenas. Uma diferença que se explica a partir de referências objetivas da existência da comunidade interiorana – as condições de trabalho, as exigências de adaptação ao ambiente, o distanciamento relativo em relação às fontes de diálogo intercultural etc. Estas peculiaridades, outrossim, afiguram-se de certo modo bem mais adequadas, sob muitos aspectos, às tendências que impulsionaram a formação de uma subcultura nos trópicos de que fala, por exemplo, Darcy Ribeiro (1996; 340-1; 354-5).

Combinados, no *interior*, a religiosidade, o isolamento que induz ao comunitarismo localista e as tradições da família patriarcal exerceram e ainda exercem, em certa medida, influência decisiva. Mas é fato que existem numerosas variações, em gênero e grau, configuradas por fatores também múltiplos: a proximidade dos centros demográficos, o acesso maior ou menor a recursos que a civilização proporciona, a presença mais ou menos efetiva de instrumentos do poder do Estado, a própria antiguidade do processo de ocupação das regiões etc. É evidente que tais variáveis, e outras tantas, intervêm para fazer com que o panorama geral dos espaços interioranos seja muito menos uniforme do que seria de supor a crônica aligeirada que reitera uma homogeneidade inexistente.

Notavelmente, a aparente dicotomia urbano-rural, ao passo que sugere ressuscitar a usual oposição valorativa entre campo e cidade, tão disseminada que se pode dizer “normalizada” na cultura socioantropológica brasileira, oferece perspectivas distintas de análise. Na abordagem usual dessa temática, é costumeiro enxergar condições estruturais determinantes, que imporiam uma espécie de estratificação dialética entre ambas as dimensões. Com efeito, embora a explicitação desse credo não seja usual, o discurso presente ao nível do senso comum – que se manifesta igualmente na academia, com suas roupagens devidamente ajustadas – insinua-se com naturalidade: existiria um *Brasil do interior*, intrinsecamente diverso do Brasil urbano, com o qual atuaria numa forma de mútua constituição. Essa convicção está de tal modo consolidada no discurso dominante que induz à reificação da condição constatada, admitida sem maior resistência. Por esse caminho,

facilmente se envereda pela familiar afirmação de uma síntese representada pela nacionalidade, comodamente instalada como justificativa de ocasião para entender as profundas contradições entre facetas tão díspares da *brasilidade*. Tudo se integraria no espírito nacional. É como se a cultura interiorana comparecesse como um *eterno ontem*, vislumbre de um Brasil que não se incorporou *ainda* ao seu inescapável destino. É a teleologia do sertão incorporado ao litoral, do sertão que vira mar.

Partindo de perspectiva ligeiramente diversa, mas precisa ao identificar a influência das formações hermenêuticas que envolvem esses conceitos, Albuquerque Jr. (1999) demonstrou que o recurso aos estereótipos é responsável mesmo pela concepção de um universo muito mais abrangente – a própria ideia de Nordeste, enquanto região e enquanto unidade integrante do espaço territorial brasileiro como um todo. O autor perguntava, especificamente, se existe uma “identidade nordestina”, exemplificada por figuras como o “cabeça-chata”, o “baiano”, o “paraíba” etc., ou se na verdade a ideia de “Nordeste” e de “nordestino” impõe “uma dada forma de abordagem imagética e discursiva, para falar e mostrar a ‘verdadeira’ região”. Caberia indagar de que maneira a região teria se constituído em uma problemática; identificar as práticas discursivas e não-discursivas que a fizeram emergir como questão e a constituíram em objeto de estudo. Defendia a superação da imagem inscrita “‘pelo desenvolvimento do capitalismo, com a regionalização das relações de produção’, que é outra forma de naturalização”, para buscar “pensar o Nordeste como uma identidade espacial, construída em um preciso momento histórico”. A saber, o interstício entre o final da primeira década do Século XX e o início da segunda década. Foi quando se deu o “entrecruzamento de práticas e discursos ‘regionalistas’ [que conceberam o Nordeste] a partir do agrupamento conceitual de uma série de experiências, erigidas como caracterizadoras deste espaço e de uma identidade regional” (22).

Para Albuquerque Jr., fica evidente que “o nexos de poder que cria o nordestino [...] ao mesmo tempo o oblitera como ser humano”, e o Nordeste passa a ser entendido, primordialmente, como “um campo de estudos e produção cultural, baseado numa pseudo-identidade”. Ele nasce “onde se encontram poder e linguagem, onde se dá a produção imagética e textual da espacialização das relações de poder”. Isso significa que o Nordeste é “invenção, pela repetição regular de determinados enunciados, que são tidos como definidores do caráter da região e de seu povo, que falam de sua verdade mais interior”. A violência contida nessa atitude é denunciada quando se considera que “as fronteiras e territórios

regionais podem se situar num plano a-histórico”. Além disso, as relações espaciais devem ser tomadas como relações políticas, assim como o discurso sobre o espaço deve ser entendido como o discurso da política dos espaços. “O espaço não preexiste a uma sociedade que o encarna. É através das práticas que estes recortes permanecem ou mudam de identidade, que dão lugar à diferença”. É também nas práticas que

as totalidades se fracionam, que as partes não se mostram desde sempre comprometidas com o todo, sendo este todo uma invenção a partir destes fragmentos, no qual o heterogêneo e o descontínuo aparecem como homogêneo e contínuo, em que espaço é um quadro definido por algumas pinceladas [...] Historicamente, as regiões podem ser pensadas como a emergência de diferenças internas à nação, no tocante ao exercício do poder, como recortes espaciais que surgem dos enfrentamentos que se dão entre os diferentes grupos de poder, no interior da nação. (Albuquerque Jr., *op. cit.*, 23-27)

Em suma, caberia questionar até mesmo a ideia de identidade, vista como “uma repetição, uma semelhança de superfície, que possui no seu interior uma diferença fundante, uma batalha, uma luta, que é preciso ser explicitada”. Quanto à identidade nacional ou regional, trata-se de uma construção mental, feita de conceitos sintéticos e abstratos que pretendem dar conta de uma generalização intelectual e de grande variedade de experiências efetivas. “Falar e ver a nação ou a região não é, a rigor, espelhar estas realidades, mas criá-las”; por isso, seria recomendável “perceber as inflexões ocorridas no discurso regionalista, mas particularmente no discurso nordestino”, considerando que o regionalismo excede em muito a condição de uma ideologia de classe dominante de uma dada região. Na verdade, ele “se apoia em práticas regionalistas, na produção de uma sensibilidade regionalista, numa cultura, que são levadas a efeito e incorporadas por vários segmentos da população”. Nesse sentido, o autor repudia inclusive ideia de História Regional, que apesar de se colocar como crítica ao regionalismo e ao discurso regionalista, está presa ao seu campo de dizibilidade. Critica o regionalismo mas assume a região como uma “proposição concreta”, como uma conscrição histórica, fazendo dela “um referente fixo para seu discurso, de onde retira sua própria legitimação” (*idem*; 27-8).

No que têm de essencial, os argumentos de Albuquerque Jr. relativos à condição do Nordeste – e do nordestino – como produto de elaborações discursivas podem se ajustar perfeitamente ao que aqui tratamos como “sertão” ou “interior”. São definições produzidas por conceitos axiológicos acoplados a determinadas relações de poder, que compõem um perfil coerente com a atitude e com os interesses das categorias que se encarregam de dar suporte a essas relações e aos discursos que as investem de sua condição de verdade.

Resultado bem diverso, contudo, pode ser obtido quando a análise se afasta desse percurso. Nesse caso, percebe-se que a aparente bipolaridade campo/cidade, com suas obviedades também aparentes, esconde, na verdade, um universo infinitamente mais complexo, no qual múltiplas possibilidades de identidade se impõem. Fugindo por completo à presumida oposição entre um universo cultural e o outro, proporcionando a existência de toda uma série de permanências, de espaços mistos de identidade, simbioses mestiças e hibridações. Criam-se assim numerosos campos de resistências, de negociações em curso, de diálogos atravessados por aproximações e estranhamentos. Na heterogeneidade do interior, que se suporia igual e homogêneo, encontra-se a gênese da dificuldade de entender porque não existe, de fato, qualquer resultado daquela dialética, que a rigor não é mais que uma quimera.

O principal indício da diversidade são as múltiplas evidências de que existem dimensões plurais incluídas sob a rubrica genérica de “interior”. A cultura provinciana não pode ser concebida como homogênea, uma vez que é atravessada por incontáveis particularismos, que se refletem na trajetória das sociedades. Reduzir essas identidades plurais a uma síntese globalizante qualquer, mesmo aquela que é representada pela nacionalidade, é realização que jamais se fez na prática, não obstante a renitente vocação em descrevê-la na teoria. Ainda hoje, quando balizas ideológicas frouxas descrevem um suposto “ruralismo” como se ente político consistente fosse, continua a não existir essa síntese. O que há é uma ampla diversidade étnica, que é preciso entender como um dado efetivo, para o qual se deve dirigir atenção adequada. Pluralidade que não implica, obviamente, uma vivência conflituosa ou *necessariamente* problemática, mas que nenhum projeto de identidade nacional jamais foi capaz de integrar e muito menos, de superar.

Ainda mais quando se considera que, historicamente, as políticas de integração no Brasil sempre se fizeram por meio da *absorção* do interior por parte dos espaços citadinos, em especial da segunda metade do Século XX em diante. Como é sabido, sem a correspondente equalização das condições objetivas de integração dos diferentes contingentes populacionais e substratos. Reiterando, de certo modo, o mecanismo típico da “modernização conservadora”, em que ocorre a conservação de contingentes de mão de obra dependente e relações de dominação clássicas. A cidade, em muitos aspectos, e em um processo disforme e pouco consciente quanto aos efeitos, *sugou* o campo, importando de lá a massa trabalhadora que alimentou a industrialização. A sedução centrífuga da cidade, alimentada pela indigência

política de um lado e do outro, desterritorializou legiões de trabalhadores em sucessivos êxodos, somente para assentar seus membros em espaços subalternos, como mão de obra de baixo estrato, com todas as consequências que se conhece. Não haveria de derivar um senso de identidade comum, no sentido benfazejo do termo, como resultado de uma relação viciada em germe por essa assimetria.

Talvez mesmo se possa compreender a partir daí as razões pelas quais a reversão na dinâmica inter-regional de fluxos migratórios, na transição dos séculos XX e XXI, tenha despertado sérios conflitos em muitas comunidades interioranas brasileiras. Os “retornados” ao impulso de ondas de desenvolvimento econômico trouxeram na bagagem muito menos costumes e modos “civilizados”, e bem mais os vícios remoídos por gerações de convivência percebida como desigual, marginalizada, reiteradamente desimportante. Os parâmetros de identidade dos migrantes não foram ajustados ao desafio da *gestalt*: não se combinaram à tarefa de construir uma percepção implícita do que esteve explícito nos ambientes para os quais foram transplantados pela seca, a pobreza e a falta de oportunidades. As políticas públicas não promoveram uma subjetivação adequada, a não ser por meio de canais distorcidos – especialmente visíveis na cultura política. A convivência dos “tabaréus” com a “civilização”, na cidade grande, não foi além da superfície, conservando os interioranos transmigrados como presas do aliciamento das ofertas parciais, de consumos impossíveis, de simbologias agregadas a essências incompreensíveis. A nacionalidade, se entendida como vetor da civilização, não deu a esses brasileiros a boa acolhida para permitir que seus valores se ajustassem em um movimento geral de identificação. Exceto pela torcida conjunta nos jogos de futebol, brasileiros do campo ou da cidade, no fundo, pouco ou quase nada têm em comum. Quebrada a continuidade de tradições vitais para o consenso social e rompidos os laços da consciência coletiva e da moral social, o interior no século XXI se ressentido do repatriamento de indivíduos que lhe trazem problemas de solução ainda inatingível.

A definição da postura expressa neste trabalho inicia-se com essa primeira convicção: a de que a oposição entre campo e cidade, no Brasil, da forma como usualmente apresentada, é uma elaboração questionável na perspectiva cultural e não pode ser tomada como uma condição *a priori* para o estudo da cultura interiorana. Esta cultura é por si mesma diversificada e heterogênea; de modo algum está vinculada a determinantes gestadas no espaço de uma macro-história que lhe é estranha. Ela tem sua própria historicidade. Não existe *um* interior, existem múltiplos interiores – que não são condicionados, em seu modo de

ser, aos espaços urbanos de que são vizinhos. O interior não está em relação necessária de diálogo ou oposição com o litoral. É possível mesmo falar em “interior do interior”, como de múltiplas instâncias organizadas em diversas hierarquias. Daí não haver sentido em um concerto teórico que se organize como percurso dialético. Melhor seria falar na cerzidura de um rizoma.

A esta primeira afirmação se associa uma segunda, que lhe é imediata e consequente: a de que a heterogeneidade dos processos de ocupação territorial, manifesta de formas variadas – geografia, momento histórico, elementos dominantes do ponto de vista étnico, hegemonia desta ou daquela atividade econômica ou mesmo tradição espiritual – subsiste como fator condicionante de tendências significativas. As culturas são tanto diversas quanto renitentes, ao ponto de comprometer, de início, a inclinação de se enxergar a província como uma periferia informe e a-histórica. Se tal equívoco existe, deve-se provavelmente à dificuldade em compreender a forma paradoxal com que indivíduos e grupos convivem com um dos traços mais notáveis da cultura sertaneja: a atomização.

Paradoxal porque a referência de identidade mais sólida, mais confiável e mais elaborada é o isolamento. Que, todavia, se disfarça no interior de complexas redes de alianças, convivências e mediações, permitindo ao fim certo grau de interação entre os seres sociais – sem, contudo, remover no plano da personalidade o traço original do *ethos: cada um é um*. Sob o ponto de vista estritamente político, no sentido institucional do termo, isso prontamente conduz a uma tendência renitente de paroquialismo. Conduz à cultura de aldeia, à supervalorização dos localismos e às atitudes infensas à integração, recusando o diálogo intercomunitário. A diversidade de situações, portanto, é expressa e justificada pela heterogeneidade de processos constitutivos das populações, sob o ponto de vista eminentemente histórico e cultural, criando uma multiplicidade ontológica que sobrevive balizada pelos elementos citados acima: patriarcalismo, comunitarismo, misticismo.

Trata-se de fatores de forte conteúdo simbólico, com projeções psicológicas, suscetíveis a influências oriundas do campo das mentalidades, e consequentemente impregnados de alto grau de subjetividade. O que, aliás, se poderia dizer das muitas outras formas de se entender as estruturas fundamentais de modelos sociais, inclusive da própria ideia de “modernidade”. Este trabalho propõe discutir esse contexto a partir de uma abordagem multidisciplinar, evitando as limitações deterministas e teleológicas. Para isso, inicia-se colocando algumas questões que servem para estabelecer os parâmetros de

identidade do objeto sob exame: quais os elementos que interagem na elaboração do perfil cultural dos sertanejos, e como estes elementos se expressam? Qual o tipo de relação social que pode ser tomado como manifestação paradigmática do universo cultural sertanejo?

É um desafio que se enfrenta melhor, curiosamente, do fim para o começo; isto é, partindo da terceira pergunta em direção à segunda, e desta chegando à primeira. Para responder a esses questionamentos, vai-se procurar demonstrar que a sociedade sertaneja – ao menos no recorte que aqui se observa – constitui um universo de referências culturais que, se é passível de verificação nos elementos que a constituem, por regulares que sejam, é também capaz de variar amplamente sob o influxo de fatores exógenos. É dizer: um modelo relativamente estável, de fato, composto de estruturas altamente permeáveis e dotadas de alta plasticidade e, até certo ponto, flexíveis, de tal modo que se adaptam a circunstâncias adventícias sem perder sua integridade absoluta, enquanto não se tornarem completamente impeditivas as condições de sua existência. Este modelo se expressava, funcionalmente, por meio de um instrumento cultural de relevância maiúscula, importante até hoje mas de certo modo subestimado, o que é surpreendente quando se leva em conta sua força e abrangência: a instituição do compadrio, genuíno instrumento de codificação e vivência dos laços sociais que lhes confere um sentido de coerência interna e, no limite, mobiliza a solidariedade possível no plano intracomunitário. Por fim, considera-se que a mais adequada explicitação desse cenário pode ser encontrada no exame de um fenômeno tipicamente interiorano, com importância particular no Nordeste brasileiro – o coronelismo, ou antes o mandonismo rural, designação que cumpre melhor o papel de descrever do que se trata.

O recorte temporal aqui examinado concentra-se principalmente no período compreendido entre o início do Século XX, quando o país já ingressara na fase republicana, e fins da década de 1960, época em que a implementação do projeto nacionalista autoritário suprimiu, em definitivo, as condições de autonomia cultural do interior, como de resto em praticamente toda a nação. Vale registrar, contudo, que o enfoque sincrônico coloca-se com prioridade.

A escolha desses marcos históricos e temporais se justifica pela superposição de algumas constatações decisivas para os objetivos deste trabalho. Primeiro, por se tratar de fato evidente que, não obstante as lonjuras e o isolamento, a sociedade interiorana não era absolutamente imune aos efeitos das mudanças políticas registradas alhures, o que certamente foi o caso da transição dos sistemas de governo, em fins do XIX. O advento do sistema

republicano de governo de um lado facultou a ascensão dos caciques rurais à condição de condestáveis do regime, proporcionando-lhes um salto qualitativo em termos de poder. De outra parte, representou a expansão da base política da sociedade, convertendo, nominalmente, súditos em cidadãos a partir de um estatuto de isonomia que, como é sabido, representou mais em termos de intenções e discursos do que de efetividade. Essa reassignificação do papel relativo dos elementos presentes no concerto político produziu efeitos de amplo espectro. No processo, projetou o tipo peculiar de relação social existente nas zonas interioranas em todo o país no âmbito de um jogo político estranho a suas tradições. Se não se chegou a de fato modificar as estruturas internas desse universo, por outro lado fez romperem-se, irremediavelmente, os vínculos originais que davam àquelas comunidades um perfil muito próximo – sem ser igual, evidentemente – ao de sociedades indivisas, quase tribais.

Em segundo lugar, o ciclo aqui delimitado abrangeu pelo menos três fases distintas, sucessivas e inter-relacionadas, todavia, de desenvolvimento socioeconômico do Brasil contemporâneo: a etapa final do período imperial, a inauguração da fase republicana e o ciclo que se abre com o movimento de 30. Seus efeitos cumulativos, ao longo do tempo, de certa parte corroeram as bases de organização social do interior, enquanto modernizavam o ambiente citadino de acordo com certos padrões e propósitos específicos. De outra parte, contudo, aqueles efeitos também reforçaram as linhas de estratificação social, ampliando a visibilidade de fronteiras de classe e absorvendo grande parte da sociedade sertaneja em esquemas estranhos a sua mentalidade. Disso tudo resultou um processo alienante cujas consequências ainda estão por se revelar plenamente.

E finalmente, a terceira razão para a escolha: foi nesse período que se produziu a inversão demográfica no Brasil, com as áreas urbanas ultrapassando as zonas rurais como ambiente de sobrevivência dos maiores contingentes humanos. A troca de padrões comunitários e identitários de um contexto para outro, com todo o conseqüente impacto de natureza cultural que é peculiar a esse tipo de metamorfose expõe à luz os fatores de conflito e as estruturas fundantes em pleno processo de mutação. Forçadas a “evoluir”, a se transformar sobre bases estranhas a sua realidade por pressão de circunstâncias alienígenas e fora de seu controle, não raro em contradição direta com valores e práticas estabelecidos, as matrizes da vivência cultural se revelam com mais nitidez. Isso permite vislumbrar sua genuína composição, as fontes de onde retira legitimidade, suas fraquezas e vertentes críticas.

Durante as etapas finais do ciclo, em fins dos anos 1960 e durante toda a década de 1970, o próprio autor coloca-se como observador das mudanças em curso, de onde muito do que vai registrado decorre de percepções em primeira mão. O campo de observação se estende pelo interior do centro-sul da Bahia e norte de Minas. Coincide aproximadamente com a região do Vale do Rio Pardo, que desce de Minas Gerais em um percurso muito assemelhado ao da fronteira entre os dois estados, formando uma bacia de mais de 32 mil km², recortado pelo relevo no qual domina, imponente, a Serra do Marçal. A serra é o marco que separa, no terreno, o planalto sul baiano da planície pré-litorânea, além da qual se situam as povoações antigas que o colonizador fez instalar à beira-mar. Embora o vale tenha atraído atenção de colonizadores portugueses ainda no Século XVI, somente em inícios do XVIII se registrou o surgimento de povoações significativas na região, em meio a violentos embates com tribos indígenas e sob o impulso das prospecções mineiras do Distrito Diamantino. Delimitado ao longo de seu percurso de mais de 560 km por outras bacias importantes, como a do Jequitinhonha, do Rio de Contas e do Rio Colônia, o Vale do Rio Pardo se ramifica desde o oeste, na bacia do São Francisco, até o Oceano Atlântico, ao leste. As povoações ao longo do tempo surgiram em suas margens ou de seus afluentes, como o Salitre, Ribeirão, Vereda, São João do Paraíso e Catolé Grande, pela direita; e Mosquito, Macarani e Maiquinique, pela esquerda.

O rio e seus afluentes correm sob a pressão das altas serras que dividem terras baianas das mineiras. Nos vales que estas águas fertilizam, formou-se um amplo espaço receptivo à colonização. É coberto em sua maior parte pela densa Mata Atlântica, provedora de um manancial de madeira que os antigos compreensivelmente pensavam ser inesgotável, e abrigo de caça abundante, provisão certa para quem se dispusesse a abatê-la. De tatus a onças, jiboias e veados, iraras e pássaros de todo tipo, porcos do mato, emas, antas e capivaras, teiús, lontras e muitas, muitíssimas perdizes e codornas. De tudo isso havia em quantidade, quando as penetrações colonizadoras ainda se faziam – um processo que, como se verá, perdurou até bem avançado o século XX. Na região que se configurou pelo povoamento tardio dentro desse perímetro, brotaram e se desenvolveram dezenas de comunidades.

Do norte para o sul, desdobrou-se um recorte na ocupação do sertão baiano, que remotamente pode ser visualizado desde as primeiras encostas da Chapada Diamantina, descendo em direção a Minas e assim formando uma sucessão de campos de pecuária extensiva e um ou outro recanto agrícola. Da Chapada e da Serra Geral da Bahia chega-se

enfim ao cerne do Sudoeste baiano, onde em volta de Vitória da Conquista se espraiam as ribeirinhas do Pardo e de seus afluentes – Itapetinga, Itambé, Caatiba, Encruzilhada, Barra do Choça, Ribeirão do Largo, Cândido Sales, Macarani, Maiquinique, Potiraguá e Itarantim. Incorporando ainda as cidades mineiras de Jordânia, Almenara, Pedra Azul, Divisópolis, Divisa Alegre, Mata Verde e Medina.

No povoamento desse extenso polígono intervieram diferentes impulsos e motivações diversas por parte do colonizador. A unificá-los, de forma um tanto frouxa pela longevidade do processo, poder-se-ia apontar historicamente a relevância do esforço em torno das lavras diamantinas. Historiadores relatam que essa atividade, em seu momento, justificou não apenas a luta pela ocupação e controle das regiões próprias para onde acorriam legiões de mineiros, mas também a abertura de campos adjacentes. A intenção era em parte a de prospectar novas possíveis jazidas minerais, mas muito mais realisticamente consolidar o contexto diamantífero organizando os espaços em redor, capazes de dar unidade administrativa e fornecer bases de subsistência.

A esse respeito, a documentação histórica narra, entre outros episódios convergentes, a atuação do preposto da Coroa portuguesa coronel Pedro Leolino Mariz, que em 1727 despachou bandeirantes para a região entre os rios de Contas, Pardo e São Mateus com a missão de procurar metais preciosos, matar índios, destruir quilombos e estabelecer fazendas de gado. O objetivo era explícito, como relata Sousa (2001: 36): tratava-se de “efetuar a conquista, a ocupação e o povoamento da região”, visto que “o avanço das boiadas, a atuação das missões religiosas e as expedições em busca de pedras e metais preciosos” foram os canais de penetração do sertão baiano. Por esse mecanismo, “fixaram-se as bases da conquista do interior” (Mattoso, 1992, *apud* Sousa, op. cit., 36).

Desde o início, portanto, toda a região que aqui concentra a atenção se designou como espaço voltado à atividade agropastoril. Daí o germe de diferenças fundamentais com relação, por exemplo, ao modelo de *plantation* fundado no binômio latifúndio/escravidão que se viu no Recôncavo, com seus oceanos de cana de açúcar e suas lavouras fumageiras; ou à variante parcialmente silvícola patrocinada pelo cacau, no sul da Bahia. Por outro lado, tratava-se de áreas em que a fertilidade do solo, o relevo e principalmente a disponibilidade de água, mais valioso dos ativos, condicionavam de formas diversas o aproveitamento da terra. De fato, o controle sobre as áreas mais planas, solos melhores e cursos d’água mais ou menos abundantes ou regulares desempenharia papel fundamental no entendimento tanto do ritmo de

desenvolvimento das concentrações urbanas, ao longo do tempo, quanto no jogo de poder entre os indivíduos aí assentados pela colonização. Do mesmo modo, esse conjunto de fatores seria essencial para compreender a ferocidade com que se disputou o domínio com as numerosas concentrações de tribos indígenas presentes na região.

Outro aspecto digno de nota, nesse estágio, é a vulnerabilidade social que frequentemente caracterizava os indivíduos envolvidos com as fases primeiras do povoamento. O baixo estrato dos que formavam os núcleos iniciais era exposto tanto pela suscetibilidade às determinantes geográficas quanto pela inclinação ao já mencionado isolacionismo, este em razão também de já serem, os colonos pioneiros, veteranos do bandeirismo, da exploração e da busca de ansiadas minas de metais ou pedras preciosas. Daí, em grande parte, derivou o sentimento de mutualismo intracomunitário, assim como derivaram o misticismo e a endogamia – que, em alguns casos, era praticada com grande intensidade, resultando em seguidos casamentos de parentes próximos ao longo de gerações consecutivas. Era gente pobre, isolada e de vida difícil, que ajudava a sobreviver quem estava em condição semelhante à sua própria. Adicionalmente, a pobreza serviria eventualmente como um fator decisivo para alimentar a violência privada, dificultando ou mesmo bloqueando a eficácia das iniciativas burocráticas do Estado, cuja aproximação seria lenta, tardia, insuficiente e precária até bem avançado o século XX.

Por outro lado, o gentílico envolvido na empreitada do povoamento revela uma característica digna de atenção especial: diferentemente de outras regiões baianas, os principais contingentes não eram provenientes de áreas litorâneas. O território que serviu de base para o que aqui se estuda é reduto dos ditos “baianeiros”. Tanto pela iniciativa pioneira, em fins do século XVIII, quanto pelas subseqüentes levas de posseiros, a incorporação física desse território foi obra conjunta de mineiros e baianos, o que fez surgir um espaço de integração cultural *sui generis*. Os primeiros grupos a penetrar os sertões do Pardo cumpriam missões atribuídas por prepostos da Coroa portuguesa encarregados de zelar pelos domínios auríferos e diamantíferos, fosse da Chapada, fosse de Minas. Boa parte dos que compuseram as levas seguintes se tornaram ocupantes de áreas abertas pelos pioneiros, enquanto outros penetraram o vale diretamente a partir de povoações às margens dos rios Jequitinhonha, Mucuri e Doce. Só bem mais tarde chegaram aos extremos da região migrantes vindos de estados mais ao Norte: pernambucanos, cearenses, potiguares, sergipanos, alagoanos e paraibanos, além de um ou outro “sulista” – isto é, gente vinda do sul baiano, das regiões do

cacau e fronteiras com o Espírito Santo. Estes, ao seu turno, vieram pelas rotas que cruzavam as primeiras terras cacauceiras, passando por entre Ibicuí, Nova Canaã, Ibicaraí, Floresta Azul e chegando a Itabuna. Quanto aos que vieram do “norte”, quase invariavelmente eram trabalhadores pobres tangidos por secas ferozes, andrajosos, famélicos e desamparados. Alguns se radicaram na região por terem dificuldade em seguir adiante, assentando-se na faixa de fronteira entre Bahia e Minas simplesmente porque não tinham meios de prosseguir para o Rio de Janeiro ou São Paulo. Há relatos inclusive de retirantes que decidiram permanecer porque, ao tentar seguir em frente, foram contidos por soldados e policiais, de armas na mão. Sem que este trabalho se proponha um exame aprofundado dessa dinâmica de povoamento, parece haver uma relação entre os movimentos de ocupação e as mudanças nas áreas onde se consolidavam iniciativas econômicas dominantes a partir dos anos 1900: é provável que a ascensão da região sul da Bahia ao impulso do cacau, a partir da década de 1890, tenha vindo alimentar um fluxo que de início era impulsionado pelas áreas de mineração no século e meio precedentes. Acrescente-se a isso as transições de segunda instância, os deslocamentos de indivíduos originários de uma área do vale em direção a outra, para firmar nova morada e empreender novas tentativas de se fixar e tocar a vida.

De todo modo, a forma da ocupação territorial fez com que, nas primeiras décadas do Século XX, a população se compusesse fundamentalmente de chegantes ou seus descendentes diretos em primeira geração. O que se obteve dos variados impulsos migratórios foi um modo de vida singular, que se em alguns aspectos pode recordar costumes e práticas presentes em outras regiões da Bahia e de Minas, na verdade compõe uma identidade notadamente simbiótica e singular. Os sinais se fazem visíveis em diversos campos: são as tradições culinárias, é o jeito de trabalhar o gado e a terra, a forma como se fazem as casas de moradia e tantos outros. Mas os indícios dessa originalidade são particularmente nítidos na linguagem, onde o vocabulário cotidiano incorpora muitas vezes termos e expressões típicas de um português antigo e arcaico. É comum, por exemplo, o uso de “arribar”, que funciona quer como verbo, quer como advérbio derivado de “arriba” (em cima, no alto)¹. Ou “lumiar” como alternativa a “iluminar”; “algibeira” em lugar de “bolsos”. Substantivos de uso corrente também traem essa origem peculiar e o isolamento que permitiu sua sobrevivência: chama-se

¹ O designativo “arriba”, de origem ibérica arcaica, comparece em uma variedade de situações. Ir “pra arriba” pode significar apenas “subir”; mas também pode indicar algo colocado no alto (“em riba” de) ou apenas tomar a forma de verbo ao significar ir-se embora (“arribar”). De qualquer modo, a presença desse termo sugere uma vinculação linguística forte da população do Vale do Rio Pardo com as origens coloniais.

um tipo de sobretudo sem mangas, muito usado nos tempos de chuva e neblina, de “o” capa, num uso do artigo que não se reproduz em nenhum outro lugar. Termos como “latumia” (diabruras, acontecimentos sobrenaturais), “cachaço” (região entre a nuca e o pescoço) ou “catralvo” (designação de certa pelagem de cavalos ou mulas, em que as patas do animal são brancas) demonstram a originalidade dessa cultura, bem conforme com o que Darcy Ribeiro chamou de “protocélula étnica”, ou ainda de “ilha-Brasil”, de onde se irradiou a “etnia embrionária” em direção ao sertão (Ribeiro, *op. cit.*, 269-279).

Uma observação cuidadosa dos fatores que compuseram o universo sertanejo evidencia a existência de uma cultura semiautônoma, certamente similar a outras que eventualmente se poderia identificar pelo Brasil afora e que, aqui, assumiu uma determinada especificidade. Este trabalho pretende evidenciar isso, ao mesmo tempo em que vai se debruçar sobre os mecanismos fundamentais que tornaram possível a emergência dessa sociabilidade. Vai se buscar demonstrar que a cultura baiana surgiu como subproduto insuspeitado de fluxos de ocupação e colonização territorial. Por seu caráter eminentemente interiorano e isolado, frutificou em um modo de vida referenciado praticamente em si mesmo, em tradições ancestrais ajustadas às dificuldades e potencialidades do ambiente, bem como aos obstáculos que foi preciso vencer. Em certa dimensão, um processo anárquico, condicionado pelo jogo das ambições pessoais e regulado apenas, em última análise, pelo senso geral de ordem interna do próprio ambiente comunitário.

Ao largo dos projetos de elaboração da nacionalidade implantados alhures, a partir do litoral, a vida se desenrola em si e para si no *interior*, no sertão. Procura-se demonstrar aqui que a tessitura da condição dos agentes envolvidos, e do ambiente em que eles existiram, é formada por elementos em grande parte diferentes daqueles que usualmente se invoca. A perspectiva etnográfica proporciona visualizar as características mais marcantes do espaço cultural sertanejo, em cujo arranjo repousaram as bases daquela sociabilidade particular.

O primeiro capítulo busca descrever, em um esforço etnográfico, alguns aspectos fundamentais da cultura curraleira do interior baiano do Vale do Rio Pardo, na zona de divisa com Minas Gerais. Compõe-se parcialmente a partir de registros do próprio autor, e de outra parte dos depoimentos de residentes em cidades e povoados na área preservados na forma de publicações e memoriais. Enfatizam-se atitudes corriqueiras, como a sensação de isolamento, a naturalidade com que se convive com a perspectiva da morte, o temor místico em relação à

natureza e o senso de alerta permanente contra os perigos do dia a dia. Disso, naturalmente, faz parte inegável o convívio com a perspectiva da violência, nem de longe limitada às relações de poder; ao contrário, a violência é – ou pode ser – uma forma de linguagem. É recurso de sobrevivência, matéria do dia a dia. Nem de longe isso significa algo banal, mas tampouco representa algo extraordinário. Por outro lado, descreve-se a intensidade do laço familiar, a importância das relações com o trabalho e a forte identificação com o pertencimento ao local, traços indispensáveis para compreender o próprio *ethos* do sertanejo tanto quanto seu desapego – e, em certa medida, até a rejeição – a vínculos situados fora dessa perspectiva.

No segundo capítulo, o trabalho se propõe descrever em linhas gerais a participação dos líderes comunitários no processo de ocupação e exploração do território. Esses indivíduos correspondem, grosso modo, ao perfil dos coronéis e mandões rurais. Mas aqui se expõe uma outra face, menos difundida, de sua atuação. Eles são descritos como aparecem no ambiente social de que faziam parte, isto é, como elementos de referência de determinado tipo de vivência, em que seus predicados eram tidos como algo *positivo e desejável*, e não como fonte de opróbrio e intimidação. Vai-se procurar demonstrar que, na maneira peculiar com que se deu o processo de penetração e incorporação das terras, a criação dos núcleos populacionais e o estabelecimento das rotinas comecinhas do viver, coronéis e mandões funcionavam como esteios da comunidade, e não como agentes opressores. Além disso, procura-se demonstrar que a atividade desses indivíduos situou-se em um ambiente de virtual ausência de quaisquer instrumentos ordinários da ação do Estado até bem entrado o século XX. Quando se fazem presentes, enfim, a burocracia e os agentes públicos vão funcionar como elementos de erosão da ordem, impondo-se de forma arbitrária às estruturas comunitárias.

O terceiro capítulo se volta para a discussão das figuras paradigmáticas da sociabilidade sertaneja, especificamente para o debate clássico em torno da imagem dos coronéis. Historicamente, esses indivíduos foram identificados como representativos do modo de vida rural, “atrasado” e rude, como que justificando o discurso de desqualificação do gentio, supostamente conformado a relações de exploração e autoritarismo extremado. Seriam os coronéis os agentes desse contexto, e a tirania exercida por eles, a causa eficiente de uma população “domesticada”, informe e subordinada. A tese aqui desenvolvida, contudo, questiona essa visão, adiantando a hipótese de que, em larga medida, tratou-se de um discurso coincidentemente adotado por diferentes grupos envolvidos na implementação de projetos

modernizadores da nação brasileira e que dele se serviram para justificar suas postulações. Nessa perspectiva, o coronel é demonizado e vilipendiado, exigindo-se anacronicamente dele que desempenhasse um papel democrático e benfazejo em tudo estranho às limitações de seu tempo. Princípios de conduta política que mesmo na atualidade ainda se exercem de forma precária e sujeita a desvios frequentes servem de critério para analisar o comportamento de figuras em tudo coerentes com a mentalidade dos locais e épocas em que viveram. Além disso, argumenta-se que, ao rejeitar a figura do coronel, o “Brasil moderno” estava de fato descartando todo o universo rural do qual ele era o produto, e não o produtor.

A instituição do compadrio é o objeto de estudo do quarto e último capítulo, comportando tanto sua descrição quanto a análise de sua influência no processo de formação e no funcionamento dos vínculos sociais entre os sertanejos. Com efeito, a hipótese central deste trabalho envolve a convicção de que, não sendo as relações de dominação pautadas pela violência (figuradas na ação dos coronéis) o elemento central da sociabilidade no sertão, é ao compadrio que cabe este papel. Nesta instituição se concentra a ação combinada daqueles três elementos que se considera decisivos na conformação da cultura sertaneja – o comunitarismo localista, a religiosidade impregnada de fatores místicos e o patriarcalismo. Mais ainda, vai-se procurar demonstrar que a operação do sistema é elemento fundador da lógica societária, servindo de mecanismo para a integração dos elementos individuais e a socialização básica. É na moldura das relações de compadrio que vão se desenvolver traços típicos da moralidade, da intersubjetividade, da conduta socialmente admitida e outros tantos que caracterizam o *volksgeist* dos sertanejos. Simultaneamente, todavia, é também o laço de compadrio que permite compreender a capacidade de exercício da autoridade por parte das lideranças locais – tantas vezes atribuída à improvável imposição pela força. O *pater familias* é também o nódulo da sociabilidade, é sobre quem recai o poder e o carisma, e é por lealdade a ele (e ao que ele representa) que se mobiliza a coletividade. É por isso que, superadas as condições sociológicas de existência de coronéis e mandões, conservou-se no sertão, *mutatis mutandis*, o mecanismo básico de liderança comunitária. Assimilado, eventualmente, pelos processos políticos ordinários do arcabouço democrático, a rigor subsiste como fator de heteronomia, já que coopera para preservar práticas que implicam manter como se fossem coletivas as escolhas e atitudes que se pretendia transformar em individuais e autônomas.

Ao final, pretende-se demonstrar que o perfil cultural do sertanejo aqui retratado ainda se encontra parcialmente incompreendido, restando aos cientistas sociais perseverar na

reflexão sobre o que já é sabido e na pesquisa do que falta saber. Não sairão dessas análises e dos relatos figuras débeis, impotentes, indefesas nem ignorantes da complexidade de seu mundo. O sertanejo que aqui se descreve é um ente vigoroso, em certos momentos até feroz; singularmente atento, dotado de notável capacidade de sobrevivência em seus próprios termos, muito diverso da ideia de um mero espectro de uma nacionalidade que ao realizar-se não o integrava, não reconhecia sua autenticidade, não o compreendia e, de certo modo, sequer se mostrava capaz de enxergá-lo.

Capítulo 1

Etnografia Sertânica²

² O uso do neologismo *sertânica* é uma licença literária, por assim dizer. Na tradição incomparável de um Guimarães Rosa, é preciso reconhecer que a fidelidade ao espírito sertanejo exige até mesmo um linguajar adequado a uma visão de mundo tão particular que é difícil fazer acomodar em vocabulários pensados ou governados por lógicas que não comportam tais particularidades. Não são raros os exemplos recentes do uso desse termo, apesar de sua heterodoxia. Acadêmicos baianos e mineiros têm se valido da noção semiótica contida nele para abordar temas diversos, desde estudos sobre a educação no campo até a análise de obras clássicas. É também frequentemente usado por poetas e outros artistas. O exemplo que particularmente influencia seu uso aqui vem da obra do compositor Elomar Figueira de Melo, estudioso das raízes barrocas do linguajar e da poesia dos catingueiros e que, em 2005, apresentou um trabalho denominado justamente *Árias Sertânicas*.

Um breve relato serve para lançar algumas luzes sobre a análise que se segue.

Jesuíno Alves Silveira criava um capado. Jesuíno era uma espécie de líder da família. Os irmãos e os amigos chegados o chamavam de Baduíno, mas a maioria o conhecia simplesmente por Zu. Zu “Pó”, na verdade. As pessoas trocavam seu sobrenome por um apelido que aderiu à família inteira, graças ao vício do pai, o velho João Pó, em cheirar rapé. Assim como Antônio, Clemente, Arlindo e Dedé, Zu foi um dos seis homens solteiros da família; o único a se casar, como se casaram as três moças – Lindaura, Rosa e Maria – foi Dé. Que mesmo assim seguiu vivendo em uma casa modesta perto da família, até que uma cobra venenosa deu fim a sua vida.

Zu criava o capado como se cria um cachorro; comendo na mão, manso. Dentro de casa. O bicho tinha nome, Tuim. Era chamar e ele atendia, como os perdigueiros Boto e Cravim, que se assanhavam toda vez que o pio de uma perdiz ressoava nos arredores e entravam em êxtase tão logo Zu aparecesse no terreiro com a espingarda de socar pendurada na algibeira. Dócil, interesseiro, Tuim vinha roncando de satisfação quando era chamado, sabia que tinha a regalia de que os outros não gozavam. Cevado a coalhada, cascas de verduras, mandioca, sabugo de milho e lavagem³ todo dia, engordou uma enormidade. A papada pendente, bochechas balançando, Tuim vinha rebolando satisfeito quando era chamado, e ficava ali, triturando gostosamente espigas de milho enquanto o dono lhe coçava a linha do lombo, chamando baixo o seu nome: “Tuim, Tuim...” Até que um dia, sem que nem pra que, no mesmo lugar onde coçava o lombo do suíno aristocrata, o amado dono simplesmente apoiou uma faca longa e amolada, e cravou de um só golpe, furando a pele, mergulhando fundo a lâmina até o coração do bicho. Tuim se apagou instantaneamente. Já estava morto quando suas curtas pernas se dobraram ao peso inflado de tanto conforto e ele caiu no escuro. Era tempo de fogueira e Tuim virou comida de festa.⁴

Quem se adentra pelos caminhos do Vale do Rio Pardo, esteja do lado que estiver da divisa entre Minas Gerais e Bahia, perceberá que se encontra em uma região de perfil muito próprio. As aparentes semelhanças com outras bandas de um e de outro estado não esconderão as diferenças profundas que demarcam um território e um povo elaborados de maneira pouco

³ Restos de comida humana, em geral misturadas com cascas, sobras e caldos ou com soro de leite. Muito usada para alimentar suínos, gera animais com alto teor de gordura na carcaça.

⁴ O episódio foi testemunhado pelo autor em meados da década de 1980.

comum às tradições tanto de mineiros quanto de baianos. É uma zona colonizada por gerações do que se poderia chamar de pioneiros sucessores – isto é, de gente que veio de outras paragens, muitos deles tangidos pelo fracasso de aventuras anteriores, portadores de lições valiosas extraídas da experiência na lida com as dificuldades inúmeras do terreno, do clima, de conflitos e tudo o mais.

Outros se assentaram na esperança de explorar novas possibilidades de riquezas, alguns refugiados da seca, outros tantos em busca de terra firme e distante dos terrenos alagadiços. Levas e levadas de colonos chegaram ali vindos dos garimpos tornados rarefeitos da Chapada Diamantina ou dos distritos de mineração; veio gente acostumada a lidar com cacau no sul, com algodão, feijão e mandioca no semiárido, com gado na zona da mata dos dois lados da fronteira entre os estados. Muitos deles traziam nas feições a marca da mestiçagem com o indígena – com frequência obra de aldeamentos e convivências pouco amistosas; outros negros retintos, lembrança quase solitária de tempos de escravidão, mais próxima no dia a dia de relações de trabalho ainda precárias do que na tradição dos velhos; e muitos, a grande maioria, de pele alva, olhos verdes, castanhos ou azuis e cabelos louros ou escuros. Eram, estes, testemunhas de que a região foi foco de atração de levadas tardias de imigrantes. Portugueses, principalmente, mas também um ou outro espanhol ou uns raros italianos – como os Gobira, que se instalaram em Minas, ou os Ferraz que fixaram residência em Tremedal.⁵

As fronteiras dessas etnias certamente não estão claras mesmo para quem observa com atenção, e poucos dentre os mais velhos dispõem de papéis que lhes registrem as origens ancestrais. Em meio às meninas, comparecem moleques tanto “galegos” (os brancos, de narizes sardentos e cabelos louros e finos), quanto os “roxos” (morenos de pele mais escura, de maçãs do rosto salientes e cabelos encaracolados, às vezes preto, às vezes castanho alourado); vez por outra, um “vermelho” (os ruivos, ainda mais sardentos que os demais e de pele muito clara); e mais raros, mas sempre aparecendo, um ou outro “sarára” (de pele escura mas cabelos claros, às vezes de olhos verdes). Essa mistura que se vê entre os pequenos é indício de casamentos (e concubinatos) mistos, tanto mais frequentes entre os mais pobres,

⁵ Cf. Roberto Lettiére, o ancestral da família Ferraz foi Joaquim Ferraz de Araújo, que veio para o Brasil por volta de 1780, mudando-se da região de Campinas, em São Paulo, para o Distrito Diamantino. Depois de fixar moradia na Bahia, casou-se e gerou 12 filhos e 71 netos do primeiro casamento. Viúvo, voltou a se casar, gerando outros 9 filhos. Tão grande descendência acabou por associar seu nome, informalmente, à região em que a família se desenvolveu – a atual cidade de Tremedal, conhecida durante muito tempo como “dos Ferraz”. (Lettiére, 2011. Ver breve nota sobre as fontes).

que se uniam com liberalidade ampla, mas também aparecendo com certa frequência entre as famílias que seriam classificadas como “da elite”. A presença de tantos descendentes de europeus entre os mais pobres dificulta a visibilidade do elemento indígena nesse caldeirão de mestiçagem, mas ocasionalmente se pode perceber que é daí que vem, muitas vezes, os olhos amendoados e os cabelos incrivelmente lisos de alguns. Talvez pela memória de que, no mais das vezes, o sangue indígena foi adicionado à força, pela abdução “a laço” e a cristianização obrigatória de crianças (meninas, principalmente), bem poucos se sabem netos ou bisnetos de índios. Algo proclamado hoje até com orgulho, mas certamente ocultado de maneira constrangida no passado.

É uma gente pouco comunicativa, embora de maneiras serenas e superficialmente amistosas, que só se empolga na presença de bebidas alcólicas, em festas, nas rodas de dominó com os amigos ou, mais frequentemente, na lida com o gado bravo. Adivinha-se sem maior dificuldade que são sertanejos de um tipo próprio, diferentes daqueles que vivem na caatinga, dos que se confundem com as multidões nas cidades grandes e dos que migraram para outras partes. Desse tipo de sertanejo se pode dizer que ele é, em tudo, um solitário. Poder-se-ia mesmo dizer: é em boa medida da solidão, do isolamento e da platitude de uma vida quase de eremita que ele extrai a força que tem. Para o bem e para o mal, a solidão da vida – reflexo da alma – é a fonte vital da personalidade do homem do mato. Vida lenta, vida lerda – embora, de jeito nenhum, vida frouxa. Vida contida em uma cromatografia de pouca variedade: azuis e cinzas no céu, verdes ou pardos pela terra, os tons do cenário só variam quando o tempo muda, conforme seja “inverno”, tempo de fartura, ou “verão”⁶, que é quando a chuva se alevanta e o sol tosta tudo mundo afora.

O tempo para essa gente tem forma circular, por vezes, quando tomado como o repetir-se eterno de estações, dos deveres da labuta, de costumes reproduzidos desde não se sabe quando: o Terno de Reis, a “fogueira” (época junina, quando se comemoram santos como São João, São Pedro e Santo Antônio), a Quaresma, dão a sensação de que tudo se repete de algum modo. Ao longo da história, as comunidades se acostumaram a considerar relevantes quase que apenas as datas dedicadas à louvação dos santos padroeiros, muito raramente, ou quase nunca, se apercebendo da necessidade de comemorar fatos “cívicos”.

⁶ Referência às estações do ano – duas, apenas. “Inverno” é o tempo das águas, geralmente iniciando-se entre setembro e outubro e indo até março. O termo ganha conotação de verbo, quando “invernar” é esfriar ou entrar em período de chuvas constantes. Já o “verão” é a estação seca, incluindo o frio de maio-junho. Nesse período, que conhecem como “as leblinas” (neblinas), ocorre o fenômeno da seca verde, e o gado costuma perder muito peso, pelo frio e pela maturação do capim, que se torna duro e difícil de digerir.

Uma virtual unanimidade de vilas, cidadezinhas e povoados utilizavam, pelos anos afora, as ocasiões litúrgicas para concentrar tanto as práticas religiosas coletivas quanto tudo o mais que pudesse ter jeito de festa: corridas de cavalos, vaquejadas, corridas de argolinha.⁷ De outras vezes, o passar das épocas compõe uma história linear: o nascer, crescer, definhar e morrer que atinge a todos, tanto à gente quanto aos cães, bois e burros de carga. A ninguém ocorreria certamente ser coisa que se precisasse explicar, mas é visível a resignação com que se assimila a compreensão de que o acúmulo de círculos – os “janeiros” – aponta para a cova, de onde nada, nem ninguém, há de escapar.

A atitude lacônica é tão frequente que insinua um padrão socializado pela formação; laconismo disfarçado pela estranheza para com o interlocutor – com a ajuda da relevância, sempre útil, das expectativas quanto às condições do clima. Se faz ou não faz calor, se há ou não a expectativa de que a chuva, este ano, chega cedo... Diante de estranhos, as poucas intervenções rodeiam comentários inócuos sobre a natureza, demarcando a cautela e a introspecção. São saídas para pouco dizer, diante de quem se conhece pouco, quando por iniciativa própria o melhor mesmo é nada dizer. Traindo certo fatalismo tanto quanto comedimento, pois tão pouca é a influência do que se diz sobre o que sucede que não se percebe a serventia de discursos. A vida não mudará por força do que dela se pensa e muito menos do que se proclama. As coisas são como são.

Nem só sobre as inevitabilidades do destino não há quem veja necessidade de falar muito. As rotinas da vida, os modos de fazer, as razões das coisas, tudo é como é porque é. Não carece explicar, justificar muito menos. Uma certa atitude que bem se poderia qualificar de estoica repercute o fatalismo que alcança os imprevistos da vida, as expectativas, contrariedades e vicissitudes nos aspectos mais diversos. As coisas se ajustam segundo uma ordem à qual cabe resignar-se na maior parte do tempo, sem, contudo, derivar necessariamente para a suposta alienação que muitos observadores urbanos parecem enxergar. Na verdade, trata-se de atitude psicológica e política, mas que se escora em fundamentos culturais. As circunstâncias da vida cotidiana e ordinária tornam quase natural esse comportamento que é de aceitação, mas que também configura uma forma de consciência, de onde derivam princípios de moral, de regularidade e reprodução dos valores. Comunidades

⁷ Tipo de torneio que se disputa a cavalo, em raias finalizadas por uma armação de madeira, em geral na forma de um “T”, de cujos braços pendem argolas de metal. O cavaleiro acelera a galope, portando uma haste de madeira que deve atravessar o centro da argola, que é assim arrancada, valendo pontos. Embora não se tenha notícia de estudos a respeito, o folguedo se assemelha a tradições folclóricas presentes em outras regiões do país e sugere uma origem medieval, já que lembra os torneios entre cavaleiros da época.

variadas padecem de uma mesma ausência básica de outras perspectivas de memória que não aquela depositada nas lembranças dos velhos, donos do saber fundamental sobre o viver. Daí não se perceberem, quase nunca, herdeiros de outras tradições que não as que cada um conhece porque conhece, porque alguém lhes ensinou, porque lhes disseram ser o certo, o devido e o apropriado.

Viver, fazer viver, plantar, criar, cuidar, são os verbos da margem positiva da existência, o fim razoável a que se dedicam os esforços de todo dia. Colher, mandar embora; fazer, deixar ou aceitar morrer são a contraface desse arrazoado. É a outra margem, na qual tanto podem estar os frutos do trabalho quanto o apagamento inevitável de outra vida igual.

O CONTEXTO SERTANEJO: A Vida

Compreende-se melhor o sentido do fatalismo quando se recorda que os sertanejos são intensamente conscientes da solidão que os envolve. Os homens nascem sós. Mesmo os *mabaços*. Podem ser dois ao nascer, mas cada um é um. A não ser nos temidíssimos casos de *filipes*⁸, certamente um dos casos de malformação mais assustadores. Desses, a superstição faz sentirem medo profundo, muito pouco faltando para se imaginar serem coisas do capeta, sinal certo de pecados horríveis cometidos pelo pai, pela mãe mais provavelmente. É um terror ainda mais aceso do que o de trazer ao mundo filhos *tolos*⁹, esses que somente haverão de dar trabalho, alguns ao ponto de serem mantidos presos em casa, já que não se sabe o que fazer para que não se machuquem, não assustem ninguém nem sejam alvo de agressões, ataques e zombarias.

Se a criança nasce sã, já é uma vencedora. Mulheres perdem os filhos com facilidade. Abortam por todo tipo de motivos: por doença dela, por doença do feto, por anemias, por enfermidades ginecológicas trazidas por anos e anos de higiene precária, tumores, miomas e eclampsias. Adoecer dos “incômodos de mulher”, no mais das vezes, é botar o filho fora antes da hora, ou desenvolver um câncer de útero que inviabiliza novas gestações. E não ajuda em

⁸ Enquanto “mabaço” é gêmeo, o termo “filipe” designa o xipófago. Há um terror supersticioso com relação aos *filipes*, inclusive quando ocorrem em animais – são relativamente frequentes em bovinos e mais ainda em caprinos. Só não causam temor em vegetais, onde são muito comuns em bananas, por exemplo. Nesse caso, curiosamente, são mesmo vistos por alguns como sinal de boa sorte. Outro caso de deformidade muito temido pelos supersticiosos é o de crianças que nascem peludas, tidas como sinal da intervenção do próprio diabo. Desde tempos antigos, folhetos de cordel e almanaques contendo fotos dessas criaturas eram mostrados com temor e certa curiosidade mórbida, especialmente para assustar os pequenos.

⁹ Retardados mentais, incluindo todas as formas mais comuns. Um termo alternativo é “abestolado”. Menos grave é “fraco da cabeça”, que apenas se refere a um grau menos acentuado de retardamento.

nada que a cada ano nasça um; mal acaba o “resguardo” do filho recém-parido, lá vai outro bucho adentro. Por isso as proles tão vastas. Rara é a casa onde não se gestaram oito, dez, catorze filhos, às vezes ainda mais que isso. Uma gravidez atrás da outra, de maneira que em uma sequência de meninos sempre haverá um mais velho (com maior probabilidade, uma menina) que terá ajudado a mãe a cuidar de dois, três ou mais irmãos. Já indo o *ovo de indez*¹⁰ na casa da adolescência, na série de caçulas ainda haverá os que vivem agarrados na *cacunda*¹¹ dos maiores, narizes remelentos, caras, joelhos e pés sujos de poeira. Os barrigões e as manchas descoloridas na pele denunciam verminoses: lombrigas contraídas pelo costume de comer com as mãos sujas, a solitária que se adquire com carne de porco mal cozida, e ainda as giárdias, as amebas que causam diarreias intermináveis, a *xistose*¹², que tanto maltrata até matar. E os oxiúrus, incômodo praticamente universal entre a meninada de banho mal tomado, com a constante e vexatória coceira no ânus.

As cabeças dos meninos parecem grandes demais, pelo contraste com os peitos encovados, as barrigas distendidas que projetam os umbigos mal curados, canelas magras de nutrição deficiente. Dentes se estragam pelas cáries e gengivites, muitas vezes, quando ainda nem metade dos de leite foi trocada pelos permanentes. Isso quando não se perdem em quedas, pancadas de animais, ou no roer roletes de cana ou ossos de galinha, fracos pela deficiência em cálcio ou pelo ataque feroz de doenças. Quase impossível, senão de todo, encontrar-se alguém que chegue à idade adulta sem perder meia dúzia de dentes, às vezes mais. No lugar, quando possível, coloca-se a *chapa*, feita por protéticos itinerantes, com os dentes todos iguais, quadrados, sem qualquer distinção entre incisivos e pré-molares. Desse dia em diante, o indivíduo vai passar o resto da vida assoviando ao falar, com a chapa mal encaixada bailando de um lado para outro na boca. Se não há recurso para botar chapa, ou não há quem a faça, não tem jeito: fica o elemento banguela a vida inteira, sem que isso seja grande coisa, tantos são os sorrisos baldios com que se convive.

¹⁰ Expressão que se refere ao primeiro ovo posto pela galinha quando se inicia um período de postura. Diz a boa técnica que não se deve retirar esse ovo, pois sua presença estimula o animal a continuar produzindo. Se retirado o *indez*, a galinha pode “secar” e abandonar o ninho.

¹¹ Tanto pode ser o quadril, onde os pequenos se escancham, quando o alto das costas. O termo provavelmente é uma corruptela de “corcunda”, embora essa palavra não seja reconhecida. Sempre que se tenta associar um termo e outro, a reação é de estranheza.

¹² Esquistossomose, doença provocada pelo platelminto *Schistosoma mansoni*.

De vez em quando, a meninada sofre com ataques de piolhos, percevejos e sarnas – impiedosamente combatidos com os mesmos remédios e pós que se empregam no saneamento de animais padecendo das mesmas moléstias. O que não é de causar estranheza, pois poucas curas servem só para gente ou só para bicho. Pancadas, machucados, contusões, tanto em uns quanto em outros são tratados com mastruz¹³; ferimentos, infecções cutâneas, tumores superficiais são combatidos com creolina, mata bicheira e emplastos que servem tanto para curar umbigos de bezerros quanto lacerações na pele humana; e se há quebraçura de perna humana ou de pata de bicho vai-se procurar resolver do mesmo jeito, fixando talas de madeira e ataduras para “encanar” o osso de volta no lugar. Processo que, sem surpresa, muito frequentemente resultava em uma regeneração imperfeita, com clavículas tortas, pernas mais curtas ou pulsos fora de linha (garantia de o vitimado ganhar o apelido de “mão de onça”).

O menino se cria se escapa de ser abortado; de nascer morto; de morrer no parto, “laçado” pelo cordão umbilical ou atravessado, quando então poderá até matar a mãe. Precisa escapar de morrer pequeno, atingido por pneumonia, por tuberculose, por mal-do-umbigo,¹⁴ por engasgo ou qualquer outra coisa. E tem também que atravessar as fases de crescimento, quando pode ser afetado por raquitismo, pelos acidentes, de sofrer um coice de um animal, de ser ferido sabe-se lá pelo que; de cair das árvores, de se estrepar com paus, de ser mordido por cães, por jacarés ou teiús na beira dos rios e lagoas, ou até por porcos. E acima de tudo, sobrevive se conseguir salvar-se de ser atacado por escorpiões, lacraias¹⁵, lagartas de fogo¹⁶, cavalos-do-cão¹⁷, por uma miríade de aranhas caranguejeiras (tarântulas) e, principalmente,

¹³ *Chenopodium Ambrosioides*, planta produtora de óleos essenciais conhecida em todo o Brasil e que tem vários nomes, a exemplo de *erva de Santa Maria*, *lombrigueira*, *Ambrosia* etc. A depender da região, é utilizada numa ampla variedade de tratamentos, desde problemas respiratórios a hemorroidas. O uso mais conhecido no interior baiano é contra dores ósseas, reumatismos e traumatismos semelhantes.

¹⁴ Também conhecido como mal de sete dias. Acreditava-se que a criança não podia ser banhada antes do sétimo dia de vida, por isso era comum o surgimento de infecções na área do cordão umbilical. Também por conta dessa crença, era indesejável a visitação ao recém-nascido até completar-se a primeira semana de vida. Escusado dizer que o problema estava na higiene, e não nas visitas propriamente.

¹⁵ Invertebrado do gênero *Scolopendra spp.* Conhecida principalmente como centopeia, seu veneno não é muito perigoso para os humanos adultos, mas pode causar estrago considerável em crianças pequenas.

¹⁶ Larvas de mariposas do tipo *Lonomia*, que têm pilosidades pelo corpo com alto teor de veneno. Chamadas pelos índios de *taturana*, entre os vários tipos se inclui o *Lonomia obliqua*, que pode causar hemorragia, insuficiência renal e até mesmo a morte.

¹⁷ Tipo de marimbondo grande, com cerca de uma polegada de comprimento. Em várias regiões do Brasil é conhecido como nomes como *marimbondo caçador*, *mata-cavalo*, *vespa caçadora* e outros nomes, geralmente inspirados em seu porte assustador e ferocidade. Chegam a caçar e transportar aranhas em pleno voo. É provável que o nome popular designe um inseto da família dos pompilídeos, o gênero *Pepsis Fabricius*.

por cobras. Desde bem pequenas, as crianças são capazes de reconhecer as mais perigosas, com as quais convivem por vezes em uma relação quase diária. Sabem quais são as menos perigosas, como as cobras verdes dos riachos, as falsas corais e as Boipevas; e sabem melhor ainda reconhecer as venenosas, como as corais verdadeiras, as patronas, surucucus, cascavéis e as onipresentes jararacas, as mais numerosas e ameaçadoras. A ferocidade e a agressividade delas são testemunhadas com frequência, haja vistas as carcaças de vacas, cavalos, jumentos e bezerros que vira e mexe aparecem, já sinalizadas pelo assanhamento dos urubus, indicando que o infeliz animal pisou perto demais de uma toca. Do mesmo modo perde-se a vida humana, bastando um pé descalço no lugar errado, ou uma mão que pega em uma cobra quando deveria estar alcançando apenas um graveto.

Ninguém jamais ouviu falar de uma fase da vida da criança que a modernidade convencionou chamar de “adolescência”. Os meninos mudam de fase quando lhes nascem os primeiros pelos púbicos e as lãs do bigode; as meninas, quando despontam os primeiros sinais de seios e os quadris começam a se arredondar. Não se espere que alguém compreenda a ideia de que criança é outra coisa que não gente pequena. Cresceu, pronto. As mudanças mais visíveis no comportamento aparecem na curiosidade com que se põem ao redor dos adultos, prestando atenção nas conversas, aprendendo calados o que há para saber da vida que vão enfrentar, por conta própria, quando a hora chegar. A essa altura, já há muito cumprem tarefas na lida, os meninos, ou no cuidar da casa, as mocinhas. Aprendem as sutilezas do dia a dia, aprendem a saber se vai chover, a reconhecer os cantos de todo tipo de pássaros, a saber o que significa cada som que vem do mato. Já não têm mais tempo para brincar de “boi” com os espinhos do carrapicho cabeça de vaca, nem para gastar retirando das pernas suadas os incômodos “rapa-canela”; as meninas não jogam mais “vó”, arqueando os dedos sob os quais vão fazer passar pedrinhas movimentadas com os dedos e a palma da outra mão, em ritmo acelerado e recitando frases específicas. Em pouco tempo, as bonecas de pano serão substituídas por bebês verdadeiros, irmãos mais novos que lhes compete cuidar ou seus próprios filhos, já que elas se casam aos 14, 15 anos de idade. Muitas vezes, com jovens rapazes começando a vida. Em alguns casos, com homens bem mais velhos, alguns deles viúvos cujas falecidas deixaram para trás filhos pequenos para criar. Raramente, com alguém a quem conheciam antes do dia do casamento, e certamente não faria diferença se desejavam ou não aquele compromisso. A vida é assim.

O TRABALHO DE GANHHO

A observação da estrutura da divisão do trabalho no sertão mostra porque não carece se estender além de fases incipientes. Fundamentalmente, há a divisão entre o serviço do homem e o serviço da mulher. Maior diversidade, e mesmo assim não muito profunda, só se encontra na *rua* (a cidade ou vila próxima, em torno da qual orbitam as necessidades mais complexas). As atividades produtivas, em termos estruturais, visam a autossuficiência, que só não alcança os pouquíssimos manufaturados indispensáveis – panos e tecidos para vestuário e os bens de metalurgia: ferramentas, panelas, talheres, anzóis e coisas do gênero. E o sal. O resto produz-se localmente, ou no máximo se obtém em uma ou outra vendinha, em geral simples ranchos com duas ou três portas, onde os balcões e as prateleiras toscas acomodam meia dúzia de itens: cachaça, bananas, doces, bolachas e bolachões, e pronto. Aos domingos, costuma ser ali que se reúnem os vizinhos de um raio de uma, duas léguas ao redor. Prosa, jogo de dominó e de “porrinha” onde existe só meia dúzia de tamboretas e uma mesa; nas mais bem organizadas, gasta-se o tempo na sinuca, jogada em tabuleiros de um verde desbotado, o pano cheio de irregularidades, tampas com sérias *descaídas* que, a rigor, tornam inútil a perícia dos jogadores. Mesmo porque os jogos de bolas ora são incompletos, ora têm bolas repetidas, ou ainda incluem uma ou outra bola já faltando pedaços, o que compromete seu rolar macio. Os convivas chegam a meio da manhã, e depois de algumas poucas horas, encharcados de *temperada*¹⁸, de vinho de jurubeba ou conhaque, estão grogues demais até para segurar no taco da sinuca, que nem importa se não for tão reto – na verdade, muitos mais parecem varas de anzol, de tão tortos.

Mas isso é quando não há serviço a fazer. O que é raro, raríssimo.

O dia de trabalho do sertanejo começa muito antes de sair o Sol, não importa a época do ano nem tampouco qual a sua tarefa – dentre as três ou quatro das atividades mais comuns. Via de regra, os homens crescem para ser vaqueiros, boiadeiros, roceiros ou *camaradas*. Estes últimos, também denominados de agregados¹⁹, compõem o que se poderia qualificar como os

¹⁸ Cachaça com infusões. As mais populares são as que utilizam erva-doce e *pra-tudo*, mas também há quem faça temperadas com cravo, canela, capim da lapa (capim santo) etc. Em alguns locais se utilizam ervas mais raras, como a temperada de folhas de figo, comum na região da Serra Geral da Bahia, que dá um sabor adocicado à cachaça, ou a que leva alcaçuz, que também faz com que a bebida fique esbranquiçada e opaca. Há ainda os vendeiros mais pitorescos, que colocam em infusão serpentes e escorpiões, mas a versão de que a bebida é consumida mais provavelmente se resumirá a lendas.

¹⁹ Em geral, o termo “agregado” se refere a um morador da terra alheia, que ocupa casa e, por vezes, dispõe de licença para desenvolver uma pequena roça e criar galinhas, porcos, perus ou até mesmo uns poucos animais de

menos prestigiados dentre todos; trabalham por dia, ou por empreitadas, têm vida inconstante, e não é incomum ficarem temporadas longas sem ter o que fazer. Além disso, a eles tocam sempre os serviços mais pesados: roçar as *mangas*²⁰, arrancar tocos, erguer ou construir cercas, limpar as aguadas, plantar capim... É comum um roceiro fazer serviços ocasionais como *camarada*, mas impensável para um vaqueiro, boiadeiro ou mesmo ajudante.

No extremo oposto da escala social estão os pouquíssimos e respeitados *amansadores* de burros e cavalos. Formariam uma espécie de elite, graças ao talento e habilidade, e mais ainda à coragem exigida. O amansador deve ser capaz de encarar a doma como um desafio de vontades entre ele e o animal de sela, enfrentar o risco de uma morte rápida e violenta, de ficar inválido ou pelo menos ter costelas, braços e pernas fraturados com coices, quedas e mordidas de animais. A filosofia da doma nunca levou em conta outra possibilidade que não fosse a de dobrar a ferocidade do animal à força, demonstrando que nada que fizesse seria capaz de levá-lo a prevalecer sobre o homem. Nessa empreitada, o amansador se vale das *tacas* planas, feitas com lâminas de couro costuradas duas a duas e sobrepostas, presas a uma argola por meio de uma *charrua* feita com o mesmo tipo de linha que se usa para fazer redes de pesca, trançada, fixando a taca ao cabo de madeira revestido de couro trançado, com uma alça também de couro. A taca assim construída torna-se pesada, e é manejada pelo cavaleiro de modo a estatelar-se contra a anca do animal que salta, em sua fúria impotente, ou ainda contra o peito e a “tábua do pescoço”, estalando alto, misturando a dor do açoite ao susto. Isso quando não se inclui na doma o perigoso uso de esporas, que cortam impiedosamente desde o sovaco até o “vazio” do animal (ou, em terminologia culta, do “codilho” à “soldra”). Sessões brutais de doma podem se estender por horas a fio, até o animal praticamente se extenuar, rendendo-se à vontade do amansador, pingando sangue pelos cortes nos flancos, muitas vezes também na boca, onde o bridão apertava sem dó. Amansadores eram os heróis épicos da

montaria ou meia dúzia de reses. Os agregados eram usualmente trabalhadores de confiança acima da média, que os fazendeiros queriam manter junto a si pela incidência frequente de tarefas que lhes seriam destinadas. Como gozavam do privilégio da licença, nem sempre seu trabalho era pago diretamente pelo concedente, num sistema que remete à memória da corveia medieval. Podiam contudo aceitar empreitadas em outras propriedades, quando então eram remunerados de forma corriqueira.

²⁰ Pastos, no sentido das subdivisões das propriedades. A manga é uma área ampla, cercada, utilizada geralmente como parte do sistema de rodízio dos rebanhos. Cobrindo por vezes muitos alqueires (19,36 hectares cada um), a manga abriga de cada vez animais em fases semelhantes. As mais próximas das casas e currais são usadas para as vacas de leite. As outras, para boiadas em engorda, novilhas “solteiras” e assim por diante. Uma variante da manga é o mangueiro, semelhante a um piquete clássico, onde são abrigados costumeiramente animais de sela, bezerros apartados ou vacas e éguas na iminência do parto. Os mangueiros ficam sempre próximos às casas e aos currais principais.

meninada, com sua aura de guerreiros de sangue frio a desafiar desgraças e se impor às feras. Muitos acabavam seus dias de glória cedo, pescoço quebrado em quedas, ou abatidos por coices na cabeça ou no “vão” (região do estômago e diafragma, que quando atingida leva ao sufocamento ou a hemorragias internas). Ou ainda com o *espinhaço* quebrado, presos para sempre à invalidez sem socorro, dependentes da caridade alheia e acompanhados tão só pelas memórias, das quais aos poucos os mais novos iam duvidando cada vez mais. São inúmeros os casos dos que morreram à míngua.

Menos notórios, mas nem por isso menos valentes, nem de vida menos *riscosa*, os boiadeiros eram profissionais do *eito*. Especializados na condução de gado a longas distâncias, faziam-se à larga por semanas, meses a fio, sem ver casa ou família. Seu trabalho impunha todo um aparelhamento próprio, incluindo desde os itens pessoais, como as mantas e os *capas*²¹, os ferrões e *garruchões*. Estes eram variantes de um mesmo tipo de apetrecho, o primeiro maior e mais pesado, o menor do tipo mais leve; o garruchão é geralmente feito com uma vara de um metro a um metro e meio de comprimento, com um grampo, servindo basicamente para instigar animais no curral, em apartações, por exemplo, e para defender o homem no trato com algum bicho mais enfezado. Já o ferrão é quase uma arma de combate. O ferrão de boiadeiro é uma longa haste de madeira firme, com cerca de uma polegada e meia de diâmetro, em cuja extremidade, preso por uma luva de couro costurado, vai uma ponta afiada, com cerca de três centímetros (o dobro disso, por vezes, encravava-se na madeira). O conjunto de madeira e aço ou ferro resulta em um instrumento pesado, com dois quilos ou mais, rígido e perigoso como uma lança. Reforçada com uma *charrua*, a ponta servia para *esperar* gado bravo, quando um garrote ou outro se negava a romper no rumo certo e *dava a testa* ao boiadeiro.

O ato de *esperar* a rês era sempre extremo e muito perigoso. Quando o bicho enfezava mesmo, era capaz de atacar o peão com cavalo e tudo, podia furar a montaria com o chifre, ou no mínimo atingi-lo com golpes fortes, o que podia deixar o cavalo daí por diante assombrado, imprestável. Nesse tipo de situação, nada havia a fazer senão apelar para o gesto extremo: o boiadeiro (às vezes vaqueiros também, quando a vacada era criada na *larga*, isto é, à solta, e *encroava*, se tornava semisselvagem) tinha que enfrentar o bicho a pé. No chão, o *esperador* com o ferrão em riste se aproximava aos poucos, instigando a rês a atacar; quando

²¹ Espécie de sobretudo de lã grosseira, sem mangas, que se utilizava em tempos de chuva ou neblina fria. Servia também como cobertor nas viagens. Curiosamente, o substantivo é de gênero masculino – “o” capa.

então vinha o bicho, assestava o golpe, bem no meio da testa da rês furiosa, urrando de dor e ódio, o sangue espirrando do furo certo. Os outros trabalhadores tinham então que laçar o animal, tentando alcançar o *cabelouro*, a região de pelos mais longos no pé do chifre, que é o único lugar onde o laço pode ser apertado sem enforçar o bicho. A cena é de pura selvageria, adrenalina e perigo quase insuportável. Um passo em falso, um escorregão, uma fraqueza na madeira e o touro está em cima do peão; ou ainda o ferrão pode se apoiar em algum lugar, num ângulo ruim, e quebrar, *faxiar* (estilhaçar-se)²² e dilacerar o corpo do *esperador*.²³

Outro tipo de tarefa perigosa e carregada de emoção consistia em *xinxar* uma rês. Em situações específicas, o animal podia empacar em lugar de acesso difícil, fosse por teimosia, fosse por impotência diante do cerco dos homens a cavalo. Uma passagem de riacho, por exemplo. Ali não havia como *esperar* no ferrão, nem tampouco podia a fera ficar para trás. Aí era a vez da *xinxar*. Consistia basicamente em um ou mais homens laçarem a rês para, em seguida, arrastá-la à força para fora de sua trincheira. Claro que para isso era indispensável um conjunto de condições: em primeiríssimo lugar, não era tarefa para qualquer montaria. Havia de ser um burro ou mula excepcionalmente fortes. Assim como forte e seguro devia ser o laço e, naturalmente, o homem. Vale ainda mencionar que não raro a rês, tão logo era removida do lugar, partia para o ataque contra os homens a seu redor²⁴.

Justiça seja feita, apesar desse tipo de brutalidade ser comum, muito respeitados e valorizados eram os boiadeiros habilidosos, que tinham a prudência e o bom senso de conduzir o gado sem chegar a tais extremos. Geralmente homens mais velhos, os mestres boiadeiros eram experientes, por vezes eram filhos e netos de outros que tinham vivido a mesma profissão, e aprenderam desde garotos o que havia por fazer. Acima de tudo, a prioridade era não deixar nenhum boi *na arribada* (perdido). Cruzando morros, atravessando

²² É curiosa a incidência do termo “faxiar”. É razoável presumir que derive de “facho”, no sentido de gravetos ou varas reunidos no maço (como no italiano *fascio*). O percurso linguístico que converteu o substantivo em verbo é difícil de imaginar. Também se usa com frequência para designar o ato de cortar lenha.

²³ Entre o final da década de 1960 e meados dos 70, quando da proliferação de estradas de rodagem e a consequente expansão do transporte rodoviário das boiadas, introduziu-se um novo tipo de instrumento: o ferrão dos caminhoneiros. O *gaiola*, caminhão próprio para esse tipo de transporte, incluía entre os equipamentos uma haste de cabo de plástico – um cano de PVC, na maioria das vezes – ligado por um fio a uma *chupeta* que o caminhoneiro conectava à bateria do caminhão. Isso eletrificava o ferrão, que era então usado para convencer os bois recalcitrantes a entrar na assustadora carroceria, onde se espremiavam, lado a lado, para o transporte. O gaioleiro também fazia uso daquele tipo de ferrão nas paradas regulares ao longo do trajeto, para impedir que um ou outro boi que se deitara ou caíra, assim permanecesse, o que poderia levá-lo à morte por pisoteio até a chegada ao destino. Os ferrões eletrificados são usados até a atualidade.

²⁴ Cena testemunhada pelo autor em fins da década de 1970.

passagens de água, pastagens e bocas de mata, dormindo com um olho aberto para vigiar as suçuaranas e as *pintadas* que podiam chegar no escuro.

A boiada em marcha tinha duas posições chave: a *cabeceira*, onde viajavam um ou dois puxadores, aboiando quando é para o gado pegar a marcha, chamando de forma ritmada: “vem boiada, vem, vem, vem...” Trabalho de gente experiente, que conhece a estrada, sabe onde estão as passagens dos rios, quais as parambeiras a evitar, e qual o ritmo da caminhada para chegar bem ao próximo pouso. Seguindo-os, alguns animais velhos, bois ou vacas mansos, acostumados a viajar, dóceis ao comando dos guias. São as madrinhas ou padrinhos da boiada, às vezes levando ao pescoço uma *polaca*²⁵ cujo som ajuda a marcar a cadência do passo. Animais gregários, os bovinos acompanham os que vão à frente, e a boiada rompe. No *coice*, a retaguarda, a tropa de animais de montaria substitutos, que trabalham dia sim, dia não; numa jornada estão selados, na outra vão soltos. E por fim os boiadeiros, alguns no centro do rebanho, um ou dois em cada flanco, e outros tantos mais atrás de todos, prontos a atalhar qualquer rês que resolva desgarrar. É quando isso acontece que se vê o vaquejador, disparando atrás da rês teimosa, dançando em cima da sela para um lado e para o outro para evitar garranchos, espinhos e galhos, até alcançar o fujão, agarrá-lo pelo *sedém*²⁶ e puxá-lo para cair com os *quartos*, fragorosamente, dominado.

A montaria ia carregada. A sela deveria ter argolas e correias para prender uma parafernália de utensílios. Cabaça de água, a *dormebem* e o capa enrolados na garupa, alforjes de cada lado da sela, laço de couro trançado, facão, às vezes uma espingarda ou rifle na bainha. Viagens realmente longas exigiam que a comitiva incorporasse uma tropa de burros, levando *cassuás* ou *bruacas*²⁷ repletos de mantimento. Além disso, tanto no corpo do próprio homem quanto nos animais, fixavam-se diversos embornais, espécie de sacola feita de pano,

²⁵ Sino feito de latão ou cobre, com um badalo que toca um som grave. Também se usam polacas em bois mansos, burros e mulas de carga e, nas pequenas propriedades, em vacas de leite, para ajudar na sua localização. Na caatinga é comum até hoje o uso de um tipo menor de polaca no pescoço das cabras.

²⁶ Na cultura sertaneja baiana, *sedém* é a “vassoura” do rabo das reses. A palavra é uma corruptela de “sedenho”, que alguns entendem poder significar também “traseira”, “bunda”. Existe ainda uma utilização diversa, mas não totalmente estranha a essa tradição, que indica *sedém* como corda feita de crina ou dos fios da cauda do boi. É essa a configuração que aparece em “A estória de Lelio e Lina”, de Guimarães Rosa.

²⁷ Espécie de balaio grande feito de cipó trançado, de fundo arredondado. A *bruaca* é um baú feito de couro curtido, com formato basicamente quadrado e com uma tampa, parte da mesma peça de couro, que se fecha através de uma correia de sola. Em geral, as *bruacas* são utilizadas (até a atualidade) para conduzir gêneros mais delicados, enquanto os *cassuás* servem para levar carga mais rústica – é comum seu uso nas roças, por exemplo, para conduzir a produção de raízes de mandioca e milho.

onde eram guardados objetos e gêneros mais leves e de uso mais ligeiro, como as comidas que se poderia usar sem necessitar o pouso, fumo de rolo e coisas assim.

As jornadas com a boiada duravam o dia inteiro, fazendo pouso ao entardecer para o pernoite. Ao longo das principais rotas de tráfego das boiadas, o tempo fez surgirem pontos organizados de parada, rancharias próximas a currais amplos, onde o gado podia ser *rodado* e a comitiva podia descansar em segurança. Alguns fazendeiros cobravam por essa estadia, mas a maioria apenas dava consentimento para o pernoite como parte de uma espécie de dever de hospitalidade. Claro que aos boiadeiros tocava a responsabilidade de conduzir-se de forma correta, cuidando por exemplo que a boiada não se esparramasse em meio às mangas nem se misturasse ao gado do local. Era impensável, também, que se aproveitasse o pouso para bebedeiras ou arruaça de qualquer tipo. Na ocasião da passagem de uma comitiva, boiadeiros e moradores do local visitado trocavam notícias, por vezes compartilhava-se a mesa, oferecia-se café e fumo aos viajantes; tudo, porém, na vigência de uma ética rígida, com cerimônia e respeito obrigatórios.

O destino mais frequente das comitivas eram fazendas distantes, para onde se levavam boiadas e vacadas adquiridas dos criadores do Rio Pardo; jornadas mais longas faziam o gado subir desde o vale pelas encostas da Serra do Marçal, passando pelas Matas de São Paulo (atual Caatiba) e pela região da hoje cidade de Barra do Choça, atingindo o Planalto de Conquista e dali seguindo para o norte para ser entregue na ferrovia, em Jequié, ou mesmo mais adiante, nas alturas de Valença, de onde seguiria para o abate em Salvador. Um percurso assim podia cobrir mais de 400 km. De certa altura em diante (ao que parece a partir de fins dos anos 1930), uma proveitosa rota se estabeleceu rumo ao sul da Bahia, conduzindo gado que forneceria carne na região enriquecida mas praticamente dedicada apenas à produção de cacau.

Os boiadeiros começaram a rarear na mesma proporção em que as estradas foram sendo abertas, a partir da metade do século XX, e as pequenas vilas e *comercinhos* do sertão começaram a crescer. Entraram em processo de extinção quando o asfalto permitiu a passagem dos *gaiolas*, os caminhões de boi, que encostavam nos embarcadouros (de uso pago a dinheiro, contado na proporção das cabeças de gado embarcadas; em algumas fazendas, mais bem situadas junto ao leito de estradas, essa atividade constituiu fonte de renda suplementar considerável para fazendeiros ou *gerentes* – capatazes). No final dos anos 1970, quase não mais se viam boiadas. Quando aparecia uma ou outra, era coisa de trecho pequeno,

de um ou dois dias de marcha. De resto complicada pela necessidade de, a todo momento, abrir passagem aos veículos, donos da estrada.

Na decadência e virtual extinção, a tradição boiadeira seguiu os passos de outro trabalhador antes comum, e que a estrada acabou matando: o caixeiro. Figura comum em muitas regiões interioranas Brasil afora, onde era mais conhecido como tropeiro, o caixeiro é a versão do sertão do Rio Pardo e do sudoeste baiano para um profissional cujos ancestrais atuavam já no distante tempo da colônia. A razão de ser de seu serviço é mais que óbvia: o isolamento das comunidades e a vastidão do interior, onde por séculos a comunicação se deu da forma mais precária e incerta possível. Pode-se ver, sem favor, na labuta do tropeiro ou do caixeiro viajante um tipo de bandeirismo. Foi no rastro dos *carreiros de tropa* que se abriram, pouco a pouco, as principais estradas que até hoje ligam os destinos mais importantes do sertão antes bravo e desconhecido, que em grande parte por obra deles veio à luz.

Em princípio, o caixeiro era quem fazia penetrar no interior a produção vinda do litoral, onde desde sempre se concentrou o desenvolvimento urbano do Brasil. Os manufaturados, valiosos bens aos quais poucos sertanejos conseguiam ter acesso, chegavam de longe, no lombo de burros, mulas e jumentos de carga, conduzidos em longas procissões ao longo de semanas, até meses. Nas paradas, os caixeiros inicialmente ofereciam as mercadorias, na maior parte trocadas por bens produzidos ali mesmo – o escambo sobreviveu como prática corriqueira entre os sertanejos até época bem mais recente do que muitos imaginam: grosso modo, ainda era praticado no início do século XXI, em alguns casos. Em troca de manufaturados, utensílios de todo tipo, tecidos e coisas do gênero (armas, inclusive) que traziam, aceitavam couro curtido ou cru, carne de charque, feijão, arroz e milho em grão e todo tipo de laticínios, especialmente queijos, requeijão e manteiga de fole. Com o tempo, os mais articulados passaram a aceitar encomendas, e na medida em que pequenas comunidades locais foram se desenvolvendo, começou-se também a popularizar os negócios a dinheiro. Nesse caso, as mercadorias importadas eram vendidas e com a receita compravam-se artigos que podiam ser levados de volta. Assim, os caixeiros em certa medida foram também importantes na própria difusão da economia monetária, coisa que não existiria sem sua atividade. A atividade tropeira contribuiu para a formação de uma subeconomia regional, ao estimular a criação de animais de carga que eram negociados com os caixeiros. Burros e mulas grandes e fortes, bem adestrados, formavam ativos valiosos para muitos sitiantes.

Foram também abundantes os exemplos de caixeiros e tropeiros que aceitavam pagamento em gado, muitas vezes com a condição adicional de que os animais permanecessem nas próprias fazendas onde eram adquiridos, na *meia* ou em *sociedade*²⁸. Isso ajuda a explicar a razão de muitos ex-caixeiros irem gradualmente se sedentarizando, *pari passu* com a redução da demanda por suas atividades originais, e se convertendo em fazendeiros. Naturalmente, ao lado de tantos outros que se estabeleceram nos *comercinhos*, botaram loja e conservaram a atividade comercial. Removidos pela estrada e pelo caminhão, uns e outros fixaram moradia e praticamente estavam extintos no final da década de 1960.

De longe a posição social mais importante entre os sertanejos é a dos vaqueiros. Também a mais estável, organizada por rotinas previsíveis, com o dia de trabalho distribuído em começo, meio e fim, tarefas bem conhecidas e eventos cíclicos – apartações, ferra do gado, castração de boiada e de cavalos. O vaqueiro é o representante clássico do *stablishment*. É ele quem, ao contrário dos demais, está em contato permanente com o dono da terra, de quem recebe e distribui instruções para os demais trabalhadores. Conhece cada canto, cada moita, cada pedaço de cerca, cada pau e cada carreiro das terras ao redor.

A rotina do trabalho, para não variar, inicia-se ainda de madrugada. É a hora de buscar no mangueiro o animal de sela auxiliar – em geral um cavalo, burro ou mula mais velhos, já a meio caminho da aposentadoria. Por isso mesmo, mais lentos, teoricamente mais fáceis de cercar e encabrestar. Diz-se teoricamente, pois é notório que quanto mais velho, mais cheio de *treita*. Burros velhos – e jumentos – são mestres em localizar falhas em cercas, *boquêtes*²⁹ mal fechados e até cancelas e porteiras que aprendem a abrir. São bichos sestrosos, “cheios de arte do Cão”! Até quando já no cabresto, se o homem facilitar o animal se livra e foge para longe. Os burros também ao ser arreados são danados para morder, escoicear, ou quando nada estufam propositalmente o bucho, de modo a impedir que a barrigueira da sela ou da cangalha

²⁸ Na negociação de gado em sociedade, o dono das reses entrega a um proprietário de terras os animais cujo valor é calculado em arrobas. Fixa-se um período para a hospedagem, ao fim do qual o rebanho é resgatado e computado o ganho de peso obtido no período. A produtividade contabilizada é então repartida meio a meio, podendo o cedente dos animais receber sua parte em dinheiro ou em animais, em acréscimo ao que havia depositado originalmente. Essa prática, cujas origens precisas são provavelmente impossíveis de estabelecer, se tornou cada vez mais comum na proporção em que as terras vazias foram rareando e tudo passou a ser “titulado” – a ter dono. Na atualidade ainda é muito frequente.

²⁹ Dá-se o nome de *boquête* a uma emenda nas cercas de arame farpado onde interessa haver uma passagem, mas não se pode ou se deseja instalar uma porteira. O boquête é feito de uma seção de cerca removível, que quando fechado dá continuidade ao “fio” da cerca original, prendendo-o com um laço de arame comum.

fique bem ajustada. Aos primeiros passos que der, solta peidos repetidos e o arreio se afrouxa, fica mais confortável.

É na companhia de tal sorte de montarias que o vaqueiro começa a lida, dia após dia – inclusive aos domingos e feriados, pois não se pode ficar dia nenhum sem pelo menos *desleitar* as vacas paridas-de-novo³⁰. Faça chuva ou faça sol. Em épocas frias, sob garoa intensa e percorrendo mangueiros onde os carrapichos rapa-canela agarram-se às pernas, o *aruvái*³¹ provoca ardor e coceira irritantes, enquanto quando está seco muitas vezes é preciso caminhar à luz de candeeiros. Evidentemente, essa é uma das mais frequentes ocasiões de acidentes com cobras, que no escuro e no lusco-fusco da madrugada são menos visíveis.

Para vaqueiro nenhum existe aí qualquer novidade. Vaqueiro bom já nasce o que vai ser. Tanto que é difícil haver um que não seja também filho e neto de vaqueiros. A condição é quase uma aristocracia sertaneja. Desde meninos, tem a profissão como projeto de vida, daí já bem pequenos andarem na cola dos pais, olhando e aprendendo, muito raramente passando por algum tipo nítido de pedagogia. Aprendizado à base de tentativa e erro, mas em grande parte movida pela iniciativa e pelo destemor do próprio moleque, que precisa ser capaz de fazer frente aos riscos de não saber direito o que fazer, o que pode lhe render umas marradas de vaca bruta ou, muito pior, o esporro ou a cara de desaprovação do pai decepcionado. Moleques ainda, *babatando*³² em meio à lama alta do curral que chega quase às nádegas, começava-se o aprendizado passando arreadores pela cara dos bezerros para prendê-los à pá³³ da mãe, trazendo aos tiradores de leite baldes vazios e levando, com dificuldade, os já cheios para despejar nos latões de 50 litros onde o leite vai formando uma espuma densa e alta, verdadeiro imã a atrair moscas atrevidas, algumas das quais vão ficar ali presas até que o conteúdo do latão seja coado. Isso se dará quando for encaminhado ao consumo da casa – onde vai virar requeijão, ou coalhada, ou o que o valha – ou, a partir dos anos 70, enviado ao

³⁰ Vacas recém-paridas têm que ser ordenhadas diariamente, pois a grande quantidade de leite e colostro que produzem pode causar infecções e levar à perda de uma ou mais tetas do úbere. Além disso, os bezerros muito novos frequentemente não conseguem *pegar* o peito da vaca, grosso e intumescido para a pequena boca no filhote, necessitando assim a intervenção do vaqueiro. O que é tarefa dura, pois a vaca, nervosa, ataca quem se aproxima do filhote. O manejo com elas só pode ser feito no laço, com as pernas peadas no *arreador* – corda curta que se amarra de um jeito específico para impedir que batam o pé no vaqueiro ou no próprio bezerro.

³¹ Corruptela de “orvalho”.

³² Tropeçando, andando com dificuldade.

³³ Omoplata, tanto de animais quanto de humanos.

resfriador: tratava-se de uma estrutura onde o leite recolhido em várias propriedades era concentrado, depois resfriado para a pasteurização.

Conduzir os baldes cheios da produção do dia ao resfriador era tarefa dos meninos mais graúdos, candidatos a futuros vaqueiros, e teste genuíno a sua paciência e disciplina, tanto quanto de força e destreza. Virtudes indispensáveis a quem tinha por meio de transporte justamente os mais lerdos e preguiçosos dos burros e jumentos de carga, e por arreios a usar bem aqueles que em pior estado se encontravam. As selas, *cascos* e *casquins* haveriam de ser bem os mais estragados, com os *lóros* reduzidos a cordas de sisal e barrigueiras remendadas que podiam a qualquer momento quebrar e fazer a sela “rodar”.³⁴

Nem por isso o menino seria perdoado se estragasse o animal. Difícil conter a mania de fazer de cavalos e burros objeto de brincadeiras e estouvamentos, para quem se vê solto do controle dos pais e tão pouco tem com que se divertir. Aí, quem sofre são as montarias, é claro. Moleques mal saídos da infância, encarapitados em animais que só a custo aceitam o trabalho monótono do dia a dia, se afastam diariamente de casa para cumprir a tarefa de levar os baldes de leite. Tão logo se sabem além das vistas, com certeza vão se aproveitar para sentir o gosto de aventuras que sua idade reclama. E então, tome taca no lombo do burro, que responde com um “de-bunda” (coice com as duas patas para trás, inútil para conter a peraltice), ou correr as esporas de pé no *vazio* do bicho. São próprias para meninos essas esporas, que se prendem ao pé nu com correias de couro, fazendo o *cachorro* da espora mais se parecer com a de um galo. E o burro, invariavelmente *queixudo*³⁵, vai dar seguimento a sua sina, tangendo o animal de carga – isso quando não tem que se haver com ambas as cargas, baldes e cavaleiro ao mesmo tempo.

³⁴ O *casco* é um tipo de sela sertaneja sem estofamento no assento, feito com couro fixado diretamente sobre a armação. É muito desconfortável, mas tem a virtude de dar ao cavaleiro uma posição muito firme, já que seu corpo está em contato praticamente total com o dorso do animal. O *casquim* (corruptela de “casquinho”) é ainda mais despojado, mal e mal formado da estrutura de montaria e a base do arreio. Já os “lóros” são as correias que prendem os estribos (estribo, no linguajar regional) à sela, fixando-se diretamente na armação de madeira. Tanto nas selas quanto nos *cascos* são revestidos por uma bainha de couro costurado em duas folhas, o *guardalóro*. O papel dessa peça é proteger, na verdade, as pernas do cavaleiro contra o intenso – e extremamente ácido – suor do animal.

³⁵ Diz-se do animal que, ao ser pressionado pela bride (armação metálica que une as rédeas, e que se sobrepõe à língua – conhecida em outras regiões como “freio” ou bridão; é presa por uma corrente fina embaixo do queixo, a *barbela*), ao invés de obedecer ao cavaleiro abre a boca, teimosamente, e endurece o pescoço, tornando difícil seu controle.

Dessa somatória de condições desfavoráveis – animais envelhecidos, cansados e/ou *treiteiros* de um lado, molecotes cheios de adrenalina e gosto pela traquinagem, do outro – resulta muitas vezes boa parte das dores de cabeça dos pais e mães – conforme o resultado de quedas, tombos e estrupícios afete mais a bichos ou a meninos, respectivamente. Se a chegada de um filho escadeirado ou cheio de placas roxas pelo corpo, resultado de alguma aventura mal sucedida, leva as preocupadas mães ao pânico (o que não impede que se sucedam umas boas chapuletadas com correia de mala ou ramos de arbustos nos *quartos*³⁶), os pais se irritarão especialmente com os danos aos animais de serviço. De nada serve um cavalo ou burro *caxingando* com a *mão* machucada, a cara *relada* ou, pior ainda, com uma *pisadura* que vai deixá-lo inútil enquanto não se curar, à custa de muito mastruz e mata-bicheiras, especialmente o conhecido *lepecid*. As pisaduras são resultado de selas mal conservadas, de *suadores*³⁷ ruins, ou baixeiros de má qualidade. Mas acima de tudo, de maus tratos, de onde a impaciência dos pais com os filhos estouvados.

Se bem sucedido o menino candidato a suceder o pai, a meio da adolescência será considerado *ajudante de vaqueiro* – nesse cargo, a maioria absoluta dos trabalhadores é de filhos de vaqueiros veteranos. Dessa posição será promovido na ocorrência de uma de duas hipóteses: a aposentadoria do pai ou o convite a tornar-se vaqueiro em outro lugar, graças a dotes que venha a exhibir. Na verdade, quase não existe distinção entre o *ajudante* e o *tirador de leite* – são praticamente equivalentes na hierarquia, mas ainda assim com vantagem para o primeiro, em havendo necessidade de tal diferenciação. Sempre serão ambos, no entanto, superiores ao *camarada*, o trabalhador a dia, cujas ferramentas não vão além da enxada e da foice – que não tem liberdade para guardar em casa, mas sempre retirar na *sede* da fazenda, para onde trará de volta, obrigatoriamente, ao fim da jornada. Ele não possui de seu muito mais que o facão e o canivete de cortar fumo e anda a pé, não a cavalo – suprema indicação visual de inferioridade de sua posição social. A depender do porte da propriedade, o vaqueiro pode contar com um ou mais ajudantes, e em certos casos com o apoio adicional de um *tirador de leite*. É um número indefinível – é a necessidade que o estabelece – de *camaradas*. Esses trabalhadores estão organizados numa hierarquia não proclamada, mas estritamente observada por eles e pelos patrões.

³⁶ As pernas. Na maioria das vezes, refere-se à parte de trás das coxas e panturrilhas.

³⁷ Espécie de almofada de brim grosso ou flanela estofada com paina que representa a base da sela. Tradicionalmente, são vermelhas. Seu objetivo é encaixar a sela de ambos os lados da coluna vertebral da montaria, dando maior segurança ao cavaleiro.

Tanto melhor serão as perspectivas do menino crescido, candidato a vaqueiro, se ele for capaz de demonstrar os predicados que a profissão mais valoriza. Se for jeitoso para amansar vacas paridas, o que fará dele um bom gerador da receita que o leite traz; se tiver pulso firme para governar as boiadas nervosas; se for habilidoso no manejo do canivete *capagarrote*; se tiver jeito para curtir e trançar o couro, do qual se faz quase tudo de indispensável na lida; se tiver a coragem e a tenacidade do amansador de burro bravo; se for peitudo na hora de *esperar* boi bruto no ferrão; ou ainda se for eficiente e confiante na mais refinada das habilidades – a de laçador. Tão valorizada que até a honra de ter um laço preso às argolas da sela funciona quase como divisas de alta patente. Aquele que o exhibe atrai para si o imediato respeito dos que o observam. Presume-se que, em havendo necessidade e ocasião, saberá demonstrar que o laço ali não está à toa. Terá de saber usá-lo seja a pé ou montado, no *limpo* (em terreno aberto) ou no mato fechado. E a mais notável proeza: terá de ser capaz de laçar *direito* ou *em gornéis*. Isto é, girando o laço no sentido anti-horário (o direito) ou no sentido horário, quando o pulso do indivíduo destro faz um movimento antinatural, “para fora” em relação ao próprio corpo. Quando a rês foge pelo lado direito da posição do vaqueiro, somente o laçador que conhece a técnica do *gornéis* pode detê-la. Este é o mais competente de todos, e dele são os maiores méritos.

A rotina interminável do vaqueiro, que começa ainda com o dia *truvo*, não tem muitas surpresas. A primeira missão é *rodar* as vacas paridas, trazendo-as ao curral para a ordenha. Ali já estão, desde a tardinha da véspera, os bezerros, que dormiram separados das mães (às vezes os maiores, que já pastam, pernoitam em mangueiros próprios para eles; mas quando pequenos ficam presos mesmo, com frequência em telheiros). As vacas têm nomes sonoros, que elas e os bezerros reconhecem quando são invocados pelo vaqueiro: “Atalaia”, “Morena”, “Carretilha”... o chamado é o sinal para que o bezerro passe da repartição do curral onde se encontrava e corra em busca da mãe – só para ser retido, depois de um ou dois minutos de mama gulosa, peado com arreador à parte dianteira da vaca. Cheirando o filhote, com o leite *pojando*³⁸, ela permite então ao vaqueiro pear-lhe as patas traseiras para começar a ordenha. Não sem algum protesto, na forma de fezes ou urina, o que não impede que o precioso leite lhe seja retirado de um jeito ou de outro.

³⁸ Diz-se da vaca quando libera o leite, estimulada pela presença da cria. Caso contrário, ela “esconde” o leite, o que também pode acontecer por stress ou quando o bezerro começa a aproximar-se da fase de apartação (desmame).

A maior parte da manhã é consumida nesse labor, vaca após vaca, até que todas tenham sido ordenhadas. Permite-se então que todos – vacas e bezerros mais graúdos – saiam a pasto, permanecendo retidos apenas os “mais pequenos”³⁹. A faina então se desloca para o campo. Correr manga, verificar os recantos dos pastos, monitorar os rebanhos separados por categorias – vacas “solteiras”, o que inclui as novilhas ainda não emprenhadas, bois de engorda, bois de recria. O périplo pode durar quase todo o dia, dependendo do tamanho da propriedade a vistoriar e da facilidade de tráfego a cavalo; em épocas de chuvas, as trilhas se tornam escorregadias, principalmente quando há montes e boqueirões a vencer. A meio da tarde, o vaqueiro regressa à casa – a *sede* – trazendo mais uma vez as vacas de leite, para apartar do meio delas os bezerros, e recomeçar o ciclo todo novamente.

Cuidado especial se tem com as vacas em dias de parir. Há que se certificar cuidadosamente se já não deram conta da tarefa, nos mangueiros, isoladas da vacada de leite e das *vacas solteiras*. Se for esse o caso, o vaqueiro terá uma tarefa delicada. Identificada a mãe recém-parida ainda solta, a primeira coisa a fazer é descobrir o bezerro. Por instinto, as vacas escondem o filhote em alguma moita ou touceira mais alta de capim assim que percebem a presença do estranho e se afastam ruidosamente, trotando para atrair a ameaça. O vaqueiro experiente sabe que terá que enganar a mãe nervosa, imitando o berro do filhote para que ela dê, com seu comportamento, pistas de onde procurar. Quando o bezerro é encontrado, é preciso correr o sério risco de desmontar da sela e apanhá-lo do chão – onde seria presa fácil de feras ou de infecções no umbigo. Empreitada difícil, pois a vaca pode atacar – são numerosos os relatos de acidentes trágicos nessas circunstâncias. Daí frequentemente ser esse um serviço para ser feito com o apoio de um segundo homem, que espanta a vaca furiosa. Recolhido o bezerro, o vaqueiro volta a montar e conduz, na cabeça da sela, o filhote até o curral. Com a mãe zangada logo atrás, bufando, olhos arregalados de impotência e ciúme. No fim da tarde, a vaca vai ser laçada e mantida tão imóvel quanto possível, enquanto o vaqueiro, evitando as tentativas de ataque dela, vai cuidar do bezerro, não raro tendo até que introduzir na boca do filhote o teto, que ele vai procurar em outra parte do corpo da mãe – nos braços, na barbela... Não fosse assim, poderia morrer de fome, no mato, antes mesmo de aprender a mamar.

³⁹ Num curioso reflexo da influência do português arcaico ou do castelhano, o linguajar baiano não faz sempre uso da expressão “menor” no sentido corriqueiro. Em seu lugar, usa-se frequentemente “mais pequeno”, e quando se trata de algo realmente diminuto, “mais pequenim”. Já o antônimo é “mais grande” ou “mais maior”. O adjetivo nunca vem desacompanhado do “mais”.

Essa rotina se repete quase todos os dias do ano, ano após ano. São raríssimas as exceções. Uma delas é o único feriado considerado realmente como tal: a Sexta-Feira da Paixão. Neste dia, apesar de não se registrarem cerimônias religiosas ou qualquer atitude mais explícita de devoção, cerimoniosamente não se trabalha. A pausa não se repete nem mesmo em momentos de visível adesão ao espírito cerimonial católico, como o São João ou o Natal, quando a consciência da importância da data convive com as obrigações corriqueiras. Na Sexta-Feira da Paixão, contudo, ocorre um recolhimento virtualmente absoluto. É quase como se o mundo inteiro entrasse em suspensão. Curiosamente, todo o período da Quaresma é marcado por orações, novenas e jejuns, como na tradição católica usual. Mas é também uma fase vista com forte temor supersticioso, quando se contam casos de aleivosias, mulas sem cabeça e coisas do gênero. Influi ainda a crença de que a Quaresma seja “tempo de cachorro doido”, quando supostamente se multiplicam os casos de cães hidrófobos. A raiva canina, graças à proliferação de morcegos pelas roças, ao desconhecimento quase total de medidas preventivas e principalmente aos efeitos sinistros que a contaminação causa nos seres humanos, inspira terror – oportunisticamente aproveitado pelas mães para incutir obediência nos moleques mais travessos.

A não ser por essa interrupção de inspiração religiosa (ou talvez melhor dizendo mística, tal a sorte de lendas e superstições que cercam o período), a rotina da vida nas fazendas só é afetada pela necessidade de realizar certas atividades excepcionais envolvendo o próprio rebanho. São pelo menos três ocasiões as mais frequentes: a ferra da bezerrada, a castração dos garrotes que chegam ao período de engorda e a apartação dos animais mais pesados para encaminhar ao abate.

No primeiro caso se tem uma amostra dos riscos e da rudeza típicas do trabalho dos vaqueiros. Cabe separar mães de filhos – as vacas de seus filhotes, que são agarrados um a um para a ferra. O animal é seguro pela cauda por um homem enquanto outro o agarra pelo pescoço, correndo paralelamente ao bezerro, que é claro, salta e urra desesperado. O vaqueiro, usando a força bruta, passa um dos braços sobre o pescoço e, com a mão livre, segura-o pelo queixo, forçando assim o animal a curvar a cabeça sobre o próprio pescoço, ao mesmo tempo em que o homem coloca o peso de seu próprio corpo como uma pressão lateral. O resultado é uma queda certa, com o bezerro estatelando-se no chão já subjugado pelo peso do homem. O ajudante que segura a cauda, então, passa-a entre as patas traseiras do animal, retirando com isso sua mobilidade. Daí é que chega o indivíduo encarregado do ferro, trazido em brasa

diretamente da fogueira, aplicando-o na coxa traseira (*quarto*) ou na dianteira (*pá*) do animal. Que, é claro, urra de dor enquanto sobe uma fumaça azulada dos pelos cauterizados. É evidente que todo esse rebuliço provoca a excitação das vacas – não apenas da mãe do bezerro, mas de várias delas, que se não forem impedidas podem atacar os homens que fazem o serviço. Essa é uma das razões pelas quais a ferra de bezerras sempre se faz com o auxílio de vários homens – não apenas os trabalhadores da própria fazenda, mas os de outros sítios vizinhos, convidados para contribuir em regime de mutirão. Receberão o mesmo apoio quando precisarem. Além disso, a ferra é geralmente a primeira atividade de maior vulto em que participam meninos e adolescentes, estimulados por pais e amigos da família a mostrar sua coragem e habilidade (o que, naturalmente, proporciona a oportunidade para muitas risadas, em especial quando um ou outro bezerro mais agressivo ou forte leva a meninada a passar por apuros).

Se essa empreitada já traz riscos e dificuldades, muito mais complicada e perigosa é a castração dos tourinhos em fase de recria, para ingressar no período de engorda, e mais ainda a apartação dos garrotes mais pesados, que serão conduzidos em boiadas para entrega a compradores distantes e abatedouros. Nesses casos o que se assiste são verdadeiras batalhas, com jornadas que duram horas a fio e inevitavelmente se encerram com machucados e contusões de todo tipo, quando não se registram incidentes de maior gravidade. Raros são os vaqueiros que não ostentam ossos quebrados, hematomas, entorses, ferimentos causados pela *reladura* de chifres, coices e outras desventuras. Ao contrário dos bezerras, os garrotes pesam entre 8 e 11 arrobas antes da castração, em média, enquanto os touros em fase final de engorda podem chegar a 15, 16 ou 17 arrobas. E têm chifres. Isso significa monstrenços que pesam de 200 quilos, os menores, a mais de 450 quilos, os maiores. E todos eles levados ao extremo do pânico em currais fechados e cercados por homens armados de ferrões, garruchões e *cruvelanas*⁴⁰. O resultado inevitável é uma sucessão de ataques furiosos, correrias desabaladas e pancadas para todo lado. Os garrotes têm que ser separados conforme a necessidade, passando alguns para uma das repartições do curral e outros não. A tarefa de guarnecer a porteira de apartação, com isso, é a mais árdua, pois quando o rebanho decide avançar para onde não deve tem que ser impedido. Enquanto muitos obedecem, alguns sempre se rebelam. É com esses que a luta é mais difícil: *remetem* enlouquecidos, soprando

⁴⁰ Espécie de chicote feito com um cabo de madeira de aproximadamente 60 cm, ao qual se prende uma longa chibata fixada por meio de uma argola ou alça de couro.

pelas *ventas*, levando de cambulhada quem se colocar no caminho. Em casos mais extremos, se atiram contra as cercas do curral, desabando no chão, machucados. Não é incomum que um dia de manejo desses acabe com um animal morto, com o pescoço quebrado por uma dessas arremetidas, ou patas e costelas quebradas, forçando o sacrifício. Nem é raro tampouco que ocorram ferimentos sérios entre os vaqueiros – casos de mortes, amputações de membros ou paraplegias.

A finalidade de tais embates não é menos brutal. Os garrotes jovens serão castrados para facilitar a engorda. A castração é feita por meio de uma torquês que estrangula as artérias seminais do escroto do animal, sem qualquer anestesia, para em seguida completar-se a ruptura com um puxão vigoroso para baixo. Quanto aos marruases, os touros mais velhos que já atingiram o peso de abate, o que os espera é nada menos que a morte.

Nas charqueadas, mata-se o animal de maneira nem um pouco sutil. A tensão envolve todas as etapas do processo, ainda mais que dos locais onde se dará o abate emana um permanente e nauseabundo cheiro de sangue podre, resultado de anos e anos de matança. Os animais condenados que para lá são conduzidos parecem reconhecer a ameaça no ar, e já chegam aterrorizados, atacando os magarefes, com olhos arregalados, procurando um ponto fraco nas cercas por onde fugir, berrando com a língua para fora e os olhos esbugalhados, em desespero absoluto. Laçados, imobilizados e trêmulos, são arrastados até o pátio da execução. O carrasco empunha então um machado comum e, em um só movimento, desfere um golpe certo com a parte de trás da lâmina, o *nó* do machado, que é a parte que se encaixa no cabo. Faz isso descrevendo um arco amplo com o braço, de modo a emprestar o máximo de energia ao golpe, que vai atingir o animal diretamente na testa, entre os olhos, logo abaixo do cabelo – a mira se dirige para o local onde o pelo da testa faz um redemoinho. Se a pancada é bem dada, o animal imediatamente perde os sentidos, despenca nas quatro patas e desaba no chão, agonizante. Mas ainda não morto. A morte só vem em seguida, quando facas afiadas sangram o pescoço, cortam a carótida e o sangue espirra a dois metros de distância ou mais. Em seus últimos momentos, o animal estrebucha sem controle, enquanto a vida se esvai rapidamente. Em poucos minutos estará acabado, e as facas dos magarefes estarão soltando o couro da carne, para ser espichado, salgado e curtido.

Grande parte desses rituais de brutalidade deixou de ser praticada ao longo do tempo, em parte pelos prejuízos humanos e materiais que envolvia, em parte pelo surgimento de novas técnicas de manejo, menos agressivas. A ferra de bezerros e a castração de garrotes

passaram a ser feitas nos troncos dos currais, espécie de corredor dotado de mecanismos de contenção. Ao mesmo tempo, esses equipamentos se mostraram também úteis com a disseminação das vacinas, algumas obrigatórias, como a que previne contra a febre aftosa ou a que combate a brucelose. Enquanto esta última é fonte certa de prejuízos, por induzir ao aborto das vacas e inutilizar o leite para consumo, a aftosa é uma praga que provoca o surgimento de dolorosas úlceras – o *gabarro* – nas patas dos animais. Incomodados, deixam de pastar, perdem peso e definham. Daí ter sido vista durante muito tempo como algo a ser tratado com urgência e presteza, até o advento das vacinas, de aplicação cada vez mais geral a partir dos anos 1970.

No tronco, o animal fica de pé, manietado pelo espaço estreito que não lhe permite quase movimento algum, ao passo que o vaqueiro que vai ferrá-lo, vaciná-lo ou castrá-lo está além da cerca lateral, bem mais protegido na execução da tarefa. Algumas práticas no entanto ainda sobrevivem – dentre as quais talvez a mais problemática seja a castração de cavalos, burros ou jumentos. Nesses animais não se usa a torquês, mas sim a extirpação direta do testículo, uma cirurgia feita a cru, sangrenta, dolorosa e arriscada. O castrador – que em geral é um homem especializado, contratado para essa finalidade – efetua cortes longitudinais no escroto do animal, previamente laçado, derrubado e peado nas quatro patas, de modo a expor a área da cirurgia. Aberto o sacro escrotal, as veias internas são seccionadas e os testículos são retirados, no mais das vezes para serem jogados aos cães. Depois, cura-se a ferida com sal grosso e desinfetante (creolina ou *Bibe-tosh*⁴¹), tintura de iodo e violeta de genciana. E é só isso. Nos próximos dias ou até semanas o animal será mantido nas proximidades da casa, para ser constantemente observado para ver se não pega bicheira, e para que se refaça a medicação até que o corte cicatrize. Nos dias imediatamente após a cirurgia é comum infeccionar, o local inchando horrivelmente, o animal sentindo dores atrozes que fazem com que pare de se alimentar e emagreça de forma impressionante.

Esse método, com algumas variações menores, é também usado para castrar porcos machos para acelerar sua engorda (quando o *barrão* se torna um *capado*), preparando o abate.

⁴¹ Marca de um produto veterinário utilizado para curar infecções superficiais, com a consistência de uma graxa parda e malcheirosa. Já a creolina é um desinfetante à base de cresol, extraída de hidrocarbonetos, com cheiro forte. Tem grande eficácia no trato de bactérias comuns em animais e instalações rurais. Medicamento tópico bastante antigo, é potencialmente fatal quando ingerido mesmo em pequenas quantidades, de onde ser contraindicado no trato de pequenos animais, como cães e gatos, que podem lambe os locais onde é aplicado.

E ainda, mais raramente, para bois de canga – com a diferença, neste caso, que as *favas* (os testículos) serão cozidas e devoradas gulosamente, pois se trata de iguaria muito apreciada.

A CASA E A LUTA DO DIA A DIA

Nem um pouco menos árdua que a vida dos homens é a das mulheres. Desde pequenas, do mesmo jeito. A menina ainda bestinha já segue o rastro das irmãs mais velhas, das cunhadas, das tias e da mãe no cuidar de um não acaba mais de coisas a fazer.

As casas, no mais das vezes, feitas de *sopapo*, chão de terra batida. Quando é assim, são frequentemente tratadas como *rancho*, sendo que construções de uso temporário, erguidas principalmente como apoio a comitivas de boiadeiros, são as *rancharias*. As paredes se erguem por meio do cruzamento de varas verticais e horizontais, guiadas pela colocação inicial de grossos mourões nos cantos dos cômodos, à guisa de colunas, deixando quadros que definem a estrutura – sala, quarto, cozinha e nada mais. Exceto, claro, pela onipresente varanda na porta da frente, à qual se chega vencendo um ou talvez dois degraus, pálida defesa contra a entrada de cobras e outros bichos. Entre os quadros da madeira trançada, os homens arremessam mãozadas de barro úmido (por isso se diz “de sopapo”), depois alisam a superfície com os dedos. Ao final, a estrutura fica coberta por uma camada de lama que, ao secar, estala e se enche de falhas, moradia eventual de marimbondos e barbeiros – ameaça de problemas incômodos, na melhor das hipóteses, ou de doença fatal, na pior. Poucos, pouquíssimos dos mais pobres podem arrematar a obra com uma camada de massa fina, para o que será preciso contratar o serviço de um pedreiro com sua colher. E menos ainda são os que ainda vão se dar ao luxo de pintar por cima de tudo uma camada de cal.

Janelas e portas das casas pobres dos *camaradas* e sitiantes se fazem com tábuas mal aparelhadas, muitas vezes desiguais em tamanho e largura, gerando frestas e fendas que acentuam ainda mais a sensação de irregularidade das construções. Por cima de tudo, vai se *ribuçar* a casa com folhas de coqueiro ou, em havendo como, com telhas de alvenaria. É comum que o pé direito das casas mal passe dos dois metros e meio a três metros, de modo que é instintivo a quem entra curvar-se, na sensação de que de outro modo a cabeça vai bater no caixonete da porta. Até porque o ambiente interno da casa é de rara frequência. Há muito o que fazer o tempo todo do lado de fora, e basicamente nada em que se ocupar do lado de dentro. A casa é onde se come e se dorme, e quase nada mais que isso. Nem mesmo serve bem para fugir ao sol forte dos últimos meses do ano, pois a quase total falta de janelas faz

com que o ar dentro delas seja abafado e úmido. Diz a boa educação que se descubra a cabeça ao entrar – a visita devendo ainda obrigatoriamente remover as esporas e pendurar chicote ou taca; não fica bem parecer que se está com pressa de ir embora. Pior ofensa ainda será se o visitante – ou, na realidade, qualquer um – cometer sentar-se à mesa para comer de chapéu na cabeça. Deus castiga.

Cumprimenta-se a mulher com um frouxo aperto de mão, quase aperto de dedos na verdade. Entre si os homens se cumprimentam com pulso firme, às vezes excessivamente, até. E é comum ao visitante e aos que o recebem, quando amigos próximos, cumprimentar-se aos gritos, quase aos berros, soltando pilhérias e rindo gostosamente de apelidos e brincadeiras estouvadas. Esse é um raro exemplo de situação em que os sertanejos se permitem algum grau de destempero, expondo um lado folgazão que passa quase todo o tempo camuflado em olhares desconfiados, na fala baixa e nos olhares atravessados de quem não se expõe como ameaça ou como excessivamente curioso aos que não conhece bem. Nesses encontros de parceiros íntimos, “xingam-se” mutuamente – de preguiçoso, de “calça-frouxa”, de sem-vergonha, mentiroso. Riem gostosamente enquanto fingem insultar-se, e os mais destemperados chegam a socar violentamente o tórax uns dos outros, ou oferecerem o braço teso ao longo do corpo, realçando os músculos para que o amigo ali aplique murros que derrubariam facilmente um desavisado.

Viajantes e visitantes ocasionais que chegam ao terreiro, ao pedir água para arrefecer os efeitos do calorão nunca querem um copo: pedem que lhes arrumem “um litro” d’água. Ainda que venha o copo, virá também o litro, para reabastecer quantas vezes for preciso, com a água fresca sacada do pote de cerâmica, que fica em casa guardado no lugar mais sombreado e fresco. É o porque de a água chegar sempre fria, saborosa, com a leve lembrança do gosto da argila como tempero. Seja no copo ou no litro, beberá primeiro o chegante de maior posição social: se são boiadeiros, será o chefe da comitiva; se são pai e filho, o pai matará a sede e então estenderá ao filho a vasilha.

Casas maiores e mais firmes são erguidas com uso de adobões, grandes tijolos de barro cru prensado, às vezes grandes e pesados, sustentando nas sedes das fazendas paredes que chegam facilmente a meio metro de largura, ou até mais. Há construções feitas com tais adobões que ainda se encontram de pé quando já se ultrapassa um século desde que foram assentadas. O modelo varia pouco se é casa de vaqueiro ou de fazendeiro, mudando mais no tamanho e na presença de adereços e luxos ocasionais. Ao alpendre das casas menores

corresponde, na *sede*, um *balaústre*, espaço avarandado que circunda a construção no todo ou em parte, espaço telhado onde se desfruta de clima mais ameno pela ação dos ventos quando o calor é forte.

As casas têm com frequência agregados uns poucos cômodos externos, como depósitos de materiais, ferramentas de capina, baldes e selas. Nas mais antigas, pode-se ver telheiros usados como queijarias, poleiros para as galinhas, e quase invariavelmente fornos de barro – oficina constante do trabalho feminino. Nos fornos se reproduz – atualmente com raridade crescente – um dos mais explícitos pilares dessa cultura insuspeitada: a culinária. A sociedade sertaneja com alto grau de autossuficiência planta e colhe quase tudo o que come, à exceção do sal e, dos anos 70 em diante, do macarrão. Que, aliás, entrou com entusiasmo no cardápio, embora não com muita frequência. Quando cozido, nos grandes fogões (sobre cuja trempe de ferro, que guarda noite adentro um resto de calor de brasas que queimaram praticamente o dia todo, enegrecendo as paredes de cozinhas sem chaminés, noite após noite se esticam gatos e cachorros, embora bem coubesse um homem), o macarrão de fio grosso enfeitava o almoço de domingo. Temperado com açafrão e corante de urucum, além de generosas porções de coentro, tempero verde e cebola roxa. São os temperos mais frequentes para quase tudo que se come, em um cardápio que nos dias de semana pouco ou nada varia para além do feijão mulatinho, do arroz empapado e da carne de sol frita em um lago de banha de porco derretida até fazer-se um óleo espesso. O uso de óleo de soja começou a se disseminar somente nos anos 70. E sem necessariamente suprimir a notória preferência pela banha, feita pelo derretimento do toucinho e que muitos, ainda hoje, juram ser muito mais saudável do que o óleo vindo de longe.

No trivial variado vez por outra o ovo frito era novidade bem-vinda, especialmente quando as fases de aperto – nada raras, é preciso dizer – restringiam o cardápio a feijão com farinha e alguma coisa – suprimido o arroz, que não dava o ano todo e que nem sempre se podia comprar na *rua*. Nesses momentos era sorte se deliciar com um eventual ovo frito na banha, ovo de galinha caipira, cuja gema mais dura, de cor amarela mais intensa do que nos ovos das galinhas *de granja*, chegava a vir coberta por uma membrana esbranquiçada, efeito da fritura. A abundância desse reforço na dieta é condicionada pelas galinhas, criação onipresente, que compensam assim a perturbação eterna com seus toletes de bosta pela varanda, onde a menina vira e mexe enfia o pé. Vivem agregadas à casa, ciscando o tempo todo, escapando de virar almoço elas mesmas e enquanto isso prestando serviços menos

comuns, mas igualmente valiosos – como a caça a escorpiões e lacraias, por exemplo. Mas o papel principal das galinhas era mesmo fornecer o que comer, quando sempre eram bem vindas.

Do mesmo modo, quando se contava com peixes; traíras, piabas e tilápias tão gostosas quanto repletas de trabalhosas espinhas que era preciso comer tendo bem ao lado uma cuia com farinha seca: era para o caso – tremendamente comum, a propósito – de engasgos com as espinhas. Causa de muitas mortes, principalmente de meninos e velhos. Mas, com risco ou não, a presença do peixe era novidade bem vinda na rotina do feijão-com-nada. Obrigatória, aliás, quando se tratava da Semana Santa. Era quando mais trabalhavam as armadilhas colocadas nos sangradouros de açudes, nas passaginhas e lagoas. E as tarrafas, redes feitas pelos próprios sertanejos com fios de algodão tecido (e mais tarde, fios de *nylon*), com chumbadas nas saias e presas a uma corda-guia, que o pescador mantinha presa pelos dentes. A tarrafa, quando arremessada, abria-se num amplo arco e caía sobre a superfície das águas, fechando-se rapidamente pelo peso das chumbadas e enredando o peixe. Na jangada, feita de singelos troncos amarrados por cordas de sisal que se iam desfazendo rapidamente, por viver permanentemente inchadas de água, o pescador e um eventual ajudante prontamente retiravam o peixe da tarrafa, desenrolando com jeito para não romper os fios. E ato contínuo, aplicavam-lhe um golpe na região da cabeça, imobilizando o bicho, que seria sangrado ali mesmo ou quando fosse “limpo”, na margem, retirando-se as vísceras por um corte longitudinal na barriga. Só depois disso era finalizada a preparação, com a raspagem de escamas e das barbatanas equipadas com espinhos capazes de produzir dolorosos ferimentos em quem não soubesse bem o que fazer com elas.

Aos domingos se podia esperar no almoço uma galinha cozida – preparada com tudo dentro, já que nenhuma parte se perderia. Boiando num lago de gordura com o invariável amarelão do corante, vinha para a mesa com miúdos, o pescoço cheio de ossinhos pequenos, a moela, o espinhaço, o *sobreco*⁴², os pés enrugados; nem sempre eram limpas com a devida eficiência, o que às vezes significava encontrar um ou outro cotoco de pena ainda agarrado à pele. As mulheres eram tão impiedosas ao preparar a galinha cozida quanto os homens com tudo o mais: capturavam-nas com habilidade, e insensíveis aos gritos da condenada prontamente quebravam seu pescoço com um golpe súbito. Em seguida, um corte preciso a

⁴² Parte final da espinha dorsal da galinha, onde uma protuberância de pele e gordura se ergue, retendo as penas da cauda.

degolava, com a cabeça já apontada para a gamela onde o sangue esguichava, denso, escuro. Ia virar tempero, para ser cozido junto com o resto, formando blocos macios. A próxima etapa era o esfolamento, que exigia primeiro mergulhar a ave em água fervente, amolecendo as penas para que fossem arrancadas com as facas de despelar, manejadas no sentido inverso à posição da pena.

Outras iguarias só apareceriam no cardápio por ocasião de festas realmente importantes: o capado gordo ou muito raramente um carneiro. Também nesses casos, os preparativos para o regabofe eram invariavelmente repletos de cenas que ofenderiam corações sensíveis. Cada um a seu modo, leitões ou carneiros morriam de forma comovente.

Se o abate de galinhas, *cocás*⁴³, patos e às vezes perus era arte das mulheres, bichos maiores morriam pelas mãos dos homens. O porco, mais esperto e ágil, era muitas vezes preciso pegar a laço; isso quando não proporcionava um espetáculo de risadas com os bailes que conseguia aplicar aos meninos, instigados a caçá-lo pelo terreiro. Um festival garantido de quedas que divertia muito os adultos, rolando de rir até perder o fôlego. Preso o bicho, puxado pelas pernas, urrando desesperadamente sem que nada viesse em seu socorro, era subjogado por dois ou às vezes três homens antes de se deixar matar. O que se fazia espetando a ponta de uma faca afiada na goela, logo abaixo do ouvido, e cortando sem dó, para vazar a carótida e verter o sangue na recorrente gamela de sangria. O bicho, derrotado, já sem forças para o berreiro, resfolegava em agonia, o sangue cuspidos um pouco mais forte a cada ronco, depois decrescendo até apagar-se, e o capado morria. Daí era abrir o ventre, sacando dali os miúdos – com especial cuidado para as tripas, repletas de enorme quantidade de imundície, mas que uma vez limpas e ferventadas⁴⁴ vão se transformar em alguns dos mais cobiçosos – e prestigiosos – pratos da cozinha da roça.

Do porco praticamente nada se perde. Sempre tratado previamente com água fervente, precaução contra ovos de piolhos e carrapatos mas também útil para a raspagem dos escassos

⁴³ Chamam de *cocá* a galinha de Angola. Bicho pouco útil, apesar de ter carne apreciada, por ser bravo e trabalhoso no cuidar. Botam ovos no mato, raramente se acostumam aos galinheiros, onde mal aparecem para bicar o milho lançado às galinhas comuns. Como são semisselvagens, a captura é difícil e os ninhos escondidos nos arbustos rendem poucos ovos, já que são objeto constante de ataques de raposas, carcarás, gaviões, cachorros e gatos (domésticos ou do mato, que aliás diferem pouco em termos de comportamento). Por outro lado, os *cocás* são bons na captura de escorpiões e aranhas. O nome não é corruptela de “cocar”, mas sim uma referência ao canto repetitivo e agudo dos animais.

⁴⁴ O termo regional “ferventar” tem o mesmo significado de “ferver em água”. Há quem acredite ter sido criado após a chegada ao Brasil de imigrantes europeus, possivelmente italianos, como corruptela de termos difíceis de compreender.

pelos, cada corte e cada pedaço vai se aproveitar. Seja fresco, para ser servido cozido ou frito, (ou ainda, quando se trata de costelas, pernil ou lombo, feito um incomum assado de festa); ou então quando vai primeiro passar pelo salgamento à sombra, para melhor se conservar e para temperar o feijão por dias a fio. Para essa especialidade servem preferencialmente as extremidades, como é comum em muitas feijoadas – orelhas, focinho, rabo, pés. O toucinho gordo, quando não vira banha vai ser frito em pequenos pedaços, convertido no disputado torresmo.

Talvez mais dramática, se bem que menos escandalosa, a morte de carneiros para servir de alimento incorpora momentos em que se misturam a frieza e o misticismo. Diz-se “carneiros” no plural, mas poucas vezes é esse o nome usado no singular. Nesse caso, a maioria denomina o macho de “bode”, e às fêmeas, “carneiras” (que também é como se denomina o jazigo de cemitério, provavelmente graças à forma). Isso devido ao fato de os verdadeiros caprinos, amplamente majoritários na “caatinga” – como é conhecida a região mais seca, mesmo que não corresponda, a rigor, à genuína caatinga, mas antes ao semiárido – serem praticamente desconhecidos na “zona da mata”, que compreende a maior parte do Vale do Rio Pardo. Cabras e bodes autênticos são bichos inquietos demais para conviver com as largas amplitudes dos pastos de pecuária bovina, com suas cercas de poucos fios que não bastam para contê-los. Mesmo os ovinos são criados em pequenos rebanhos, quase que só para consumo próprio. Não obstante, é certo que os baianos sabem a diferença entre uns e outros, e apenas cultivam o costume de designar os ovinos por um nome alternativo. Por outro lado, o termo “ovelhas” é quase ausente, sendo raramente empregado. Aos filhotes, chamam de “burrego”.⁴⁵

Diferente do porco, o carneiro morre em silêncio, de forma ainda mais indigna, já que é pendurado por uma das patas traseiras – isso depois de se deixar tolamente capturar sem maiores dificuldades e guiar mansamente para o suplício. Também a ele se vai executar da mesma forma, esfaqueando uma única e certa vez abaixo da orelha, para que a gravidade faça dali verter o sangue na onipresente gamela. O condenado, naquela posição impossível, mal pode se mexer em agonia enquanto a vida se esvai rapidamente, até que o corpo amoleça, o pescoço perca a hígidez e a cabeça penda, a boca entreaberta e a língua de fora, na tentativa de um último gemido. Que não pode vir de jeito nenhum! Todos sabem que se o carneiro

⁴⁵ Nome que se dá também ao potro de jumento ou ao burro filhote, assim como, incidentalmente, a outros pequenos, de onde a impressão de se tratar de um termo cujo sentido geral de filhote.

degolado berrar, naquele seu momento de tragédia final, estará com isso condenando para sempre quem o esfaqueia. Daí que pouquíssimos são os roceiros que reúnem ao mesmo tempo a habilidade e a coragem de se dispor àquela tarefa mórbida. Só vai matar carneiro quem estiver disposto ao risco assustador dessa maldição. O que não pode surpreender, já que os carneiros são os animais preferidos de Jesus⁴⁶.

Além de constituírem ocasionais novidades na dieta ordinária, carneiros e capados prestam-se ainda à feitura de alguns dos pratos mais exóticos, mas procuradíssimos. Verdadeiros regalos que, de tão raros e apreciados, justificam que se oferte apenas como marco de ocasiões especiais, quando então se manda avisar a amigos muito chegados que venham compartilhar a festa. Dos miúdos do porco, por exemplo, faz-se o sarapatel, com tudo cortado miúdo e cozido no sangue⁴⁷; das tripas é possível ainda confeccionar a *muricia*, espécie de linguiça em que o recheio é basicamente o sangue cozido do bicho – e que se come às rodelas, à guisa de tira-gosto, acompanhada de cachaça, limão e pimenta malagueta. Já do bode origina-se a *viúva*, um verdadeiro acepipe constituído do bucho revirado e com todo tipo de miudeza feita recheio. Ambas as comidas – viúvas e muricias – são frequentes principalmente no lado mineiro da divisa. Tripas de bode fritas em banha (uma verdadeira raridade nos tempos atuais) e pedaços de toucinho de porco, também fritos da mesma maneira, servem de tira-gosto em rodas de conversas regadas a cachaça ou como acompanhamento de luxo em almoços com visitas.

Uns e outros, homens, mulheres e meninos acordam cedo: manhã é madrugada, mal cantam os galos ou até antes. Enquanto os peões lavam a cara e separam apetrechos, sobe o cheiro do café ao ritmo da colher que gira na chiculadeira. Acreditam piamente que o segredo da vida longa é nunca perder o sereno da manhã, nem alcançar o da noite. Os homens amanhecem muito antes do sol. Tem-se sobre isso tanto zelo que se algum espera para abrir os olhos quando as mulheres batem as colheres na parede do bule, já o tratam como lerdo.

⁴⁶ É possível, ainda que não se possa afirmar sem dúvidas, que essa condição peculiar de “sacralidade” atribuído às ovelhas se deva à interpretação autóctone das referências a Jesus como o “cordeiro de Deus”, nas missas e orações. Reforçada, nesse caso, pela iconografia presente nos catecismos (na maior parte das vezes a única literatura sacra a que os sertanejos têm acesso regular), em que o menino Jesus aparece com uma cruz e apoiando-se em um cordeiro deitado. Essa imagem é bastante frequente, especialmente nas folhinhas (calendários) que enfeitam as salas de visita das casas, ao lado das fotos de família colorizadas à mão por retratistas.

⁴⁷ A prosódia popular registra o termo “sarapatel de coruja” para indicar uma surra (*pisa*) especialmente intensa, geralmente aplicada pelos pais a filhos traquinos, mas igualmente adequado para descrever brigas nas quais um dos contendores tenha aplicado ao oponente um espancamento incomum.

Nenhuma vergonha é maior do que ter as mãos lisas, mãos de moça, onde não se alojem os calos secos deixados por anos de empunhadura dos machados, foices, enxadas, facões ou o que mais for. Pés no chão, camisa de pano leve, calças de brim grosseiro, facão e canivete na cintura, chapéu na cabeça e foice ou enxada nas costas, os pelotões de trabalhadores ingressam na peleja do dia quando ainda há vaga-lumes voando, cobras piando no mato e sapos cantando nos brejos. Vão iniciar jornadas de dureza extrema, que muitas vezes os conduzem a quilômetros de distância de suas casas, mourejando horas a fio sob um calor infernal ou escorregando e dilapidando as solas dos pés nas pedras afiadas que a lama esconde nos tempos chuvosos. Nenhuma luta é dura demais.

Mateiros entram florestas adentro, de machado no ombro, em busca de madeira para estacas e mourões para cercas, no rastro dos bois de canga; sempre batizados de forma poética, com a sonoridade (nem sempre o sentido) dos nomes combinando um com o outro: “Melindro” e “Canário”, “Corró” e “Carijó”, “Folgado” e “Boa Vida”, “Caramelo” e “Bala Doce”. Estes animais estão entre os poucos aos quais verdadeiramente se afeiçoam, e que têm como companheiros. Impressionados talvez com os inexplicáveis sinais de lealdade dos próprios bichos, seja ao dono, que os recolhe quando quer apenas convocando-os pelo nome, seja um ao outro. A parilha de bois de canga, os dois da mesma idade, domados ao mesmo tempo (e que muitos amansadores preferem formar já na forma caprichosa, ao escolher exemplares com pelagem semelhante), desenvolve um vínculo vitalício que desperta profunda admiração. De tal sorte se apegam mutuamente que se morre um, o outro pode empacar no mesmo lugar em que caiu o companheiro, berrando lastimosamente, sem se alimentar, definhando de forma inevitável até morrer também. Contam-se casos de bois mansos que teriam feito o mesmo quando lhes morreu o guia. Daí o respeito e a reverência dos sertanejos, que não se furtam a libertar os bois que envelhecem, quando não mais podem trabalhar, e deixá-los morrer no pasto, em paz. Tratamento equivalente só se dá a uma ou outra vaca especialmente mansa, o que é raro, e menos escassamente a certos animais de montaria, cavalos ou burros incomumente leais aos donos, ao ponto de conduzi-los de volta a casa, em noites de bebedeiras, sem que tentem atirar ao chão o cavaleiro embriagado. Ou que, diante de uma eventual queda da sela, seja por conta da cachaça ou de alguma correria mais azarada, não pisam no caído, e esperam docilmente que ele se erga e monte novamente.

Passando *carreiro*⁴⁸ adentro, olho neste ou naquele mundéu (armadilha para pegar caça, feita de galhos finos que apoiam uma tora pesada, onde o animal entra atrás de uma isca e morre esmagado), os lenhadores penetram fundo, sabendo exatamente onde fica cada pequeno olho d'água, diferença entre aguentar ou não o trabalho do dia. Derrubado o pau, à custa de machadadas fortes, os homens postos de um e de outro lado batem com macetes esculpido no corpo de troncos de árvores novas sobre cunhas também de madeiras, ao ritmo cadenciado de assovios. No fim da luta, vão levar as toras para o lugar onde se vai fazer a cerca; só então serão convertidas em estacas que se fincam em buracos de três palmos cavados ao custo de litros e litros de suor. As “lebanças”⁴⁹ e os cavadores sobem e descem debaixo do sol feroz, responsável maior pela curiosa cor de jambo que na pele de todos serve como marco (um deles) de quem é ou quem não é trabalhador. Tudo marcado pelo mesmo assovio ritmado pela cadência das pancadas, repetido *ad infinitum*, hora após hora.

A melodia é a mesma para todo trabalho prolongado. Combina com o pé sem calçado, que aguenta a rispidez dos gravetos e tocos da mata do mesmo jeito que hospeda os bichos de porco que se alojam entre os dedos na lida nos currais, especialmente quando a chuva faz da terra, do estrume e da urina das vacas de leite um brejo só, no qual afunda o sertanejo na sua versão vaqueira. Nesse caso, a coceira insistente dos bichos de porco vai rivalizar com o ardor do ácido úrico, a *frieira*, que incomoda muito mais, chegando a esfolar o espaço entre os dedos, deixando-os em carne viva. Combina com o chapéu curtido, duro e crespo de tanto sol, tanto suor e tanta umidade. A correia de fixação, melhor que fique para trás, descansando sobre as espáduas, exceto quando se vai correr gado, pois neste caso o vento que faz “deitar o cabelo” pode levar embora, para longe, a cobertura que custa dinheiro e protege a cabeça do vivente do sol feroz.

Veza por outra, o destino do pau tirado da mata é descer para a casa onde vive a família do trabalhador, e onde vai virar lenha para o café coado à tarde em favor de quem trabalha desde o primeiro momento em que surge o sol. Coador de pano, em geral flanela, onde se depositam as colheradas generosas de um pó grosso, feito de café que se compra no grão e só então se torra e mói, em casa mesmo, na sombra lusco-fusco de cozinha com chão de terra batida – isso quando não é plantado, colhido e secado ali mesmo. Quando a garapa escurecida

⁴⁸ O termo *carreiro* tem dois sentidos frequentes, distintos apenas pelo contexto da narrativa. Aqui, aparece no sentido de trilha. Mas é também usado, especialmente em Minas, como sinônimo de condutor de carros de boi.

⁴⁹ Alavanca de pedreiro. Longa haste de ferro maciço, com uma ponta em um dos lados e uma lâmina do outro.

pelo café desce goela abaixo, a vida volta, as pernas se distendem, recosta-se às paredes em bancos que mal comportam os quartos (quadris) de guerreiros cansados ao fim de mais um dia de luta.

Dorme-se cedo, tanto quanto se sabe que no dia seguinte haverá mais serviço a fazer. Mal as galinhas sossegam, amontoadas nos arbustos da roda da casa, mal os jumentos curvam as orelhas, lá se vai todo mundo à cama. Trata-se no mais das vezes de um estrado feito de tocos fincados no chão formando um retângulo, sobre o qual se dispõem varas finas cruzadas com proximidade bastante para não abrir uma fenda sobre a qual se afunde o corpo adormecido. Por sobre as varas, um couro curtido, de cabra ou de boi, e nada mais. Cobertores curtos, de um invariável cinza com duas ou três listras vermelhas, bordas mal acabadas, fiapos desprendendo-se por força do uso e do bate-e-torce.

A “dormebem”, marca que virou nome de cobertor de lã barata, tem que sobreviver por anos à rotina de absorver suores à noite e permanecer embolada durante o dia, guardando os mofos da umidade, vez por outra estendida ao sol e raramente lavada. Quando isso ocorre, vai ser “batida”, como todas as demais roupas, na “fonte”. As mulheres desde cedo incorporam a técnica desta que é tarefa exclusivamente sua, comparecendo regularmente às nascentes, onde a água é mais limpa, por vezes no alto de montes e ravinas, para cuidar de trouxas enormes de roupas que conduzem equilibradas sobre a cabeça. Quando são várias, as lavadeiras repetem o estilo trabalho/musicalidade que também os homens praticam quando em grupos na labuta. No caso delas, cantam ladainhas, versos rimados sobre o dia a dia ou até cantigas picantes, cheias de expressões maliciosas.

É a faina da lavagem que explica as mãos grossas das mulheres, torturadas anos a fio por esfregaços vigorosos nas roupas ásperas, embebidas em calda de cheiro forte de um sabão feito à base de sebo de boi. Trabalho que se vai completar depois que o que foi lavado e batido é estendido nas pedras, depois passado com ferro de gabinete basculante, em cujo interior se colocam brasas rubras, sopradas de quando em quando para manterem-se quentes. Passa-se com o auxílio de uma água na qual vai diluída goma de mandioca, que é para dar forma à roupa limpa. Por isso dessas roupas se diz terem sido engomadas.

Nada têm de femininas as mãos que tiram o encardido das roupas. Os dedos são grossos, e bem cedo na vida suas juntas se deformam, marcando entre tarsos e metatarsos a chegada das artrites. Acompanham, via de regra, o crescer dos ventres, por onde aí por volta

dos trinta e poucos anos com frequência já terão passado bem uns dez ou mais filhos. E acompanham os seios, que a cada cria mais despencam, murcham e se fazem flácidos.

Mal escurece, as rãs e sapos disparam sua cantoria pela beira dos riachos e lagoas, e o dia já não oferece mais possibilidade de nada. Um ou outro candeeiro fica aceso mais um pouco, lumiando a conversa preguiçosa que trata do que se vai fazer no outro dia, ou o relato de qualquer coisa nova que se tenha por dizer. Um cavalo “inteiro”⁵⁰ estrepou numa cerca atrás de égua “ensegueirada”⁵¹; fulano descobriu um ninho de perdiz não se sabe aonde; um pau d’arco roído de dentro para fora por cupins ameaça cair num rancho onde se roda gado. Coisas do dia a dia finalizam os assuntos e como que desenham a expectativa do que mais haverá que se fazer para que tudo siga igual.

Viver solitário não é viver sem ninguém. É viver por si. E não por desconhecer o outro como um seu companheiro. Longe disso. É por entender que a cada um cabe sua cruz, e que a vida de todos só prospera se cada um aceita sua sina e a vive sem dúvidas. É acima de tudo se resignar com a ideia de que cada dia vivido é uma vitória contra as probabilidades. Vive-se uma psicologia da solidão que é ao mesmo tempo da resignação. Da inevitabilidade. Do incerto a cada dia, da ameaça escondida onde não se imagina. A vida se apaga com tamanha facilidade, com tanta frequência, que não pode ser coisa para se apegar. O outro, esse pode ser o parceiro, tanto como pode ser o perigo.

GUERRA

Do mesmo modo que se espera do menino da roça que aprenda, quanto mais cedo melhor, o que lhe cabe de trabalho na lida, exige-se da menina que seja a sombra, a muleta e o espelho da mãe. Especialmente quando se trata do *proceder*, que tem que ser conforme zelar pelo nome, pela honra da família. Pouca coisa pode haver de tão ofensiva quanto o comportamento lascivo, a sem-vergonhice ou o ensegueiramento das moças, guardadas pela autoridade ciumenta e impaciente das mães e pela ferocidade dos pais. Caso essa regra não se cumpra, está feita a desgraça. E é nesse momento, mais frequentemente do que em qualquer outro, que se revela a disposição para a violência mais desabrida – e difícil de conter. Moçoilas assanhadas (ou julgadas como tal, o que nem sempre é a mesma coisa) sabem que o

⁵⁰ Garanhão.

⁵¹ Diz-se de fêmea no cio. O termo tem a conotação maliciosa de assanhamento, e é usada para referir-se, inclusive, a mulheres.

risco que correm é o de apanhar até que as pernas se cubram de manchas roxas, empoladas pela correia do cinto, cabelos puxados e tapas violentos cobrindo as costas, a cara, os braços, até ficarem repletas de hematomas. Podem também se ver trancadas em casa por dias e semanas a fio, para evitar que se *percam*.

Se o desastre já se consumou, e não há mais como evitar a vergonha, aí ficará ainda mais dramática a situação. Podem as meninas ser expulsas de casa, renegadas para sempre tanto pela família quanto pela sociedade, que prontamente se inteira do mau passo e as repudia sem qualquer sinal de compaixão. Isso se não sobrevier coisa pior, pois não eram raros os casos de moças desvirginadas que apanharam até morrer, espancadas com chicotes ou trancas de porta, ou ainda esfaqueadas. A natureza patriarcal do *ethos* se revela, nesses casos, no tratamento dado aos rapazes que *fazem o mal*. Sobre eles cairá igualmente a ira da família desonrada, com preferência pelo ataque à “arma” de seu crime: se apanhados pelo pai e os parentes da moça, correm o sério risco de ser castrados a canivete, como se castra um barrão. A alternativa à desgraça, que por vezes se oferecia ao malfeitor neste momento, era aceitar casar-se com a jovem desonrada; ou, em raras situações (quando se tratava de alguém de posses, embora nem sempre isso fosse garantia), indenizar materialmente os prejudicados. Não a moça, naturalmente. A ela caberia doravante uma vida de mulher-dama, raparigando para sobreviver, sem jamais poder se redimir. Em sendo o malfeitor filho de família rica, e em recusando se casar, não lhe ocorreria qualquer ameaça, certamente. À parte o fato de serem muitos os casos em que o casamento era voluntariamente aceito, a eventualidade de o rapaz negar a responsabilidade deixava à família da moça apenas duas possibilidades: ou se conformar com o feito (sempre em relação a ele, já que à infeliz a marginalização era inevitável) ou partir para o caso extremo de uma vingança.

Só há de pior que desonra de filha uma coisa: o cabra saber-se corno. O adultério feminino era algo incomum, desestimulado por vários fatores: o isolamento em que viviam as famílias – atenuado com frequência justamente por vizinhanças formadas por parentes – era um deles. Mas o elemento mais dramático nessa relação era mesmo a repercussão que teria a traição. Sob qualquer ponto de vista, uma tragédia irrecuperável, que conduzia quase sempre à morte, à dissolução da família e à execração pública. O aspecto particularmente perverso do infortúnio era a maldição do traído, apontado de forma impiedosa pelos circunstantes pela incompetência que demonstrara em proteger sua própria honra. A revanche, portanto, tornava-se tanto um gesto interno, relativo ao ato de infidelidade para com o acerto conjugal, quanto

uma compensação pública, uma restauração da dignidade, ainda que parcial, a ser testemunhada coletivamente. Diante disso, nada podia substituir a violência.

A memória de ataques a mulheres adúlteras menciona casos de espancamentos públicos, surras de chicote e de vara, mutilações de membros, cegueira, línguas cortadas, mutilações genitais, marcações com ferro em brasa, empalamentos, tentativas de homicídio e, evidentemente, assassinatos. Por vezes com o uso de armas de fogo, mas, com maior frequência, por esfaqueamento, peixeiradas ou golpes de facão. Muito raros eram os casos que acabavam tão somente com a expulsão da mulher infiel, não sem antes aplicar-lhe surras monumentais – que tinham por força que ser testemunhadas por conhecidos e/ou parentes, sob pena de não cumprirem o papel de restabelecimento da honra perdida.

Um aspecto particularmente curioso e revelador era que esses tipos de reação ao adultério feminino atingiam não apenas as mulheres casadas, mas também os “xodós”, isto é, prostitutas elevadas à condição de concubinato – mulheres postas “por conta”, dizia-se. Tratava-se de amantes regulares, encontradas em bordéis ou vagando expulsas e que eram assumidas por homens com critério de exclusividade. Daí dizer-se que eram “por conta”, significando que não teriam que fazer vida, pois seriam integralmente financiadas pelos parceiros. Em muitos casos, isso levava a uniões estáveis e duradouras, para humilhação de esposas e filhas “legítimas” (nem sempre dispostas a aceitar pacificamente a situação), formando-se famílias alternativas que deixavam pencas de filhos bastardos. A mulher *enxodozada* jamais perderia seu status de rapariga, nem seria vista como mulher *direita*, decerto, mas gozaria das regalias de sustento garantido – em cuja falta, é claro, estaria plenamente autorizada a romper o acerto e voltar à condição de “caroço”, a puta comum. Mas nesse caso, bem assim na eventualidade de aventuras enquanto ainda na condição de “xodó”, podia saber que o que a esperava era tanto ou ainda mais severo do que o castigo aplicado às casadas. A menos que um novo amante saísse em sua defesa, o que era garantia de morte certa de um lado ou de outro. O que chama atenção é perceber o ciúme extremado vigorar tanto dentro como fora do casamento, com consequências equivalentes no caso da traição.

O que também, aliás, se aplicava a mulheres corneadas, tão ferozes na reação quanto os homens – com a diferença fundamental que isso nem sempre levaria à morte ou o banimento do marido infiel (ou do amante) com a mesma probabilidade que no caso oposto. A ira da mulher traída dirigia-se de preferência contra a rival, quando então se poderia esperar qualquer coisa. Assassinatos – diretamente praticados ou por encomenda – assim como

escandalosas brigas públicas em dias de feira, para deleite de meninos e desocupados, tentativas de envenenamento, incêndios nas casas de amantes, e mesmo punições especialmente cruéis. Caso, por exemplo, de mulheres traídas que castigaram raparigas derramando molho de pimenta quente na genitália ou lançaram panelas de água fervente no rosto da outra.

De todo modo, a dramaticidade e as dimensões das consequências dos casos de traição faziam desses eventos relativamente esporádicos, ainda que não se pudesse considerá-los raros ou escassos. Eram quase sempre escândalos que irrompiam por algum descuido, pela desconfiança dos traídos vigilantes ou pelas impiedosas intrigas e fofocas. Muito menos incomuns, por outro lado, eram os conflitos provocados por outras causas.

Colidiam os indivíduos por diferenças de interesses, por disputas de limites das terras, por comportamentos incômodos ou desrespeitosos, por conta de animais de uns que invadiam roças dos outros. Questões de proporções diversas podiam derivar para azedar relacionamentos entre vizinhos, palavras ditas de maneira inadequada podiam levar a antipatias, excessos de comportamento podiam gerar tensões. A infinidade de possibilidades para desavenças podia ainda incluir opiniões divergentes sobre negócios mal resolvidos, boatos, expressões indelicadas, acordos descumpridos, palavra dada e não honrada, casamentos ou noivados desfeitos, irritação de uns com as travessuras de filhos de outros, ou simplesmente por temperamentos desarmônicos. Dir-se-ia nada disso representar excepcionalidade em qualquer ambiente social, o que é verdade. Mas dois elementos interagiam com essa alentada série de fatores de desacordo: primeiro, a característica geral dos membros da cultura de inclinar-se à atomização e ao isolamento confere à perspectiva da convivência social um papel maiúsculo quanto à possibilidade de formação de uma genuína comunidade; a ocorrência de conflitos pessoais neste cenário é altamente disfuncional e fortalece os obstáculos à interação social. Em segundo lugar, mas de importância certamente primordial, destaque-se a presença de um agravante supremo em todos os problemas eventuais: a bebida.

A cachaça, em especial, é consumida com extrema regularidade. Desde bem moços, os sertanejos se acostumam a sorver a bebida, cotidianamente, a título de aperitivo, ou em quantidades maiores por *dê cá essa palha*. Se há festa, ou se é um dia de trabalho mais alentado que exija a reunião de vizinhos, se é preciso juntar gente por qualquer razão, o aguardente corre solto. Bebem todos: rapazes, mulheres, os mais velhos, e principalmente

os homens, de quem se espera que sejam capazes de engolir de um só trago, e sem manifestar incômodo, meio copo de cada vez. Quando se trata de consumo moderado, no dia a dia, prefere-se a temperada, de que já se falou, ou mesmo bebidas mais refinadas: vermute, conhaque comum ou de alcatrão, vinho de jurubeba, licores de genipapo, passas ou jabuticaba. Mas quando se trata de beber por beber, nos fins de semana e nos festejos, predomina mesmo a cachaça pura, de alto teor alcoólico – que somente em parte passou a dividir a preferência com as cervejas, cuja chegada ao sertão ocorreu tardiamente, a partir dos anos 1970. Mesmo assim, pode-se mesmo dizer que o consumo de cerveja permaneceu restrito a ocorrências em ambientes coletivos, principalmente nas vendas, povoados e cidadezinhas. No ambiente doméstico, seja solitariamente, seja em reuniões sociais, a cachaça seguiu mesmo como a bebida dominante.

Do consumo regular ao vício geralmente a distância é mínima. Embora não se conheçam estudos confiáveis a respeito, a incidência de altos níveis de alcoolismo crônico sempre foi um problema bem visível, bastando observar os sinais físicos de numerosos indivíduos cambaleantes, com os rostos afogueados e bochechas inchadas que denunciavam o mau funcionamento das funções hepáticas. Também nunca foi difícil reconhecer os indícios de doenças relacionadas à bebida nem tampouco entender a crônica de atos de violência e incidentes causados por elementos embriagados. Quedas, bate-bocas, entreveros bobos, trapalhadas com animais, agressões domésticas e, acima de tudo, as brigas. Raras são as ocasiões de festas ou eventos sociais que não registram destemperos inflamados pela bebedeira – o que atinge tanto homens quanto mulheres de quase todas as idades. Consequentemente, é nessas situações que mais comumente se veem os incidentes pessoais, que podem irromper inesperadamente por razões fúteis ou pela emergência de ressentimentos, malquerenças e calundus, por uma palavra mal posta ou mal recebida, por um gesto inadequado ou o que mais for.

Se dois ou mais indivíduos chegam às vias de fato, a probabilidade de aquilo resultar em morte é mais que palpável. Inumeráveis são os exemplos de disputas envolvendo o uso de praticamente todo tipo de armas – paus, facões, punhais, peixeiras, facas de cozinha, além, é claro, de armas de fogo. Tanto mais furiosa será a contenda se uma das partes praticar algum gesto que o outro interprete como ofensivo a sua honra – lançar dúvidas sobre a masculinidade, a integridade de membros de sua família (especialmente as mulheres) ou desafiar a coragem. Atos extremos, como cusparadas, gestos obscenos, tabefes ou um simples

roçar da mão na face do outro leva a explosões de violência. E de nada adiantará se um dos contendores, em desvantagem eventual, *cair na capoeira*⁵² ou retirar-se, escabriado⁵³. Em algum momento, haverá de voltar para o acerto de contas, possivelmente portando algum tipo de arma ou *estuciando*⁵⁴ alguma tocaia; ou então será caçado em outro momento qualquer ou provocado pelo desafeto.

Somente se poderia contemplar uma possibilidade de algum confronto mais grave não derivar para as vias de fato: era pelo temor reverencial aos líderes, àqueles poucos indivíduos que assumiam uma posição dominante no interior da comunidade. Por mais desconforto que pudesse causar a revelação de um ato de infidelidade, masculina ou feminina; ou o vexame público de uma filha “perdida”; por maior irritação que se seguisse a querelas com vizinhos por uma cerca posicionada em lugar dito errado, ou por roças repetidamente estragadas por porcos alheios que as invadissem; por mais agressivo que ficasse alguém com a cara cheia de cachaça, ou de outro lado aquele que fosse importunado por um fulano embriagado; não importaria o quanto cada uma dessas possibilidades, e tantas outras semelhantes, viessem a tumultuar a vida social, nada se faria sem a anuência dos homens fortes da região. Eram principalmente fazendeiros, mas havia dentre eles também comerciantes, tropeiros, padres e até líderes espirituais, rezadores e benzedeiros.

Perante esses, não havia cabra encroado o bastante, nem valente que não se curvasse ou ira que não se contivesse. Pelo temor do castigo, em muitas das vezes, mas acima de tudo por disciplina, pela obediência reverente que incluía a autoridade um tanto mística que exerciam em algumas situações. Em outras, faziam valer o peso de seu poder, expedindo ordens de ajuste de situações litigiosas, invocando a condição de juízes diante de casos específicos e decidindo pelo acerto ou não de providências já tomadas ou em processo. Em tudo e por tudo, aqueles homens eram os elementos de unidade de uma ordem social pulverizada, atomizada ao limite de territórios vastos, árduos, hostis, agrestes até o extremo. Em torno de sua esfera de mando e dos interesses que sua atuação contemplava é que se desdobrava toda a faina, os dramas pessoais e familiares se desenrolavam, a terra antes oculta pela mata densa se fazia aberta e acolhia os rebanhos. E no entanto, por mais que se

⁵² Fugir;

⁵³ O termo pode ter mais de um significado, variando de acordo com a situação; *escabriado* significa, basicamente, desconfiado ou intimidado.

⁵⁴ Corruptela derivada de “astuciar”, no sentido de atitude maliciosa.

transformassem, o percurso da condição de antigos peões à de novos ricos não era suficiente para que se apagasse, neles, as marcas distintas de sua verdadeira condição original. Cada fazendeiro, senhor de terras ou mandão era um ex-vaqueiro, ex-tropeiro, ex-amansador, ex-agregado.

Na região do vale do Rio Pardo, alguns – na verdade bem poucos – chegaram a se fazer conhecer como coronéis, majores ou capitães, como na tradição da antiga Guarda Nacional. Mas todos, sem exceção e não importando se detinham ou não o título, ou se este era ou não legítimo (no mais das vezes, não era), presidiam sobre uma ordem da qual eram a expressão maior e em meio à qual trafegavam com total desenvoltura. Eram reconhecidos pelos circunstantes tanto pelo seu sucesso pessoal, que invariavelmente decorria de compartilhar as mesmas vicissitudes e preservar as mesmas qualidades de estoicismo, bravura e valentia, quanto pela espontaneidade com que reproduziam os mesmos gestos, os mesmos gostos, as mesmas fraquezas, professavam os mesmos valores e os mesmos padrões de comportamento. Em tudo e por tudo, o espelho da cultura de gente igual a eles, e de quem permaneceriam indistintos se não fosse pelo mecanismo de integração ao mundo exterior, cujas portas passaram a poder abrir por força do poder econômico, de que dispunham, e da cobiça dos agentes políticos que deles esperavam receber o suporte para negociar seus apetites nas estruturas da ordem política.

Novos ricos daquele mundo moderno que se inaugurou com a República, seu equívoco foi fazerem-se de peões de um jogo que não conheciam e cujas sutilezas em nada se equiparavam à rusticidade semisselvagem de seu ambiente de origem. Quando, depois de umas poucas décadas de convivência promíscua, a ordem institucional do Estado republicano se fez forte o suficiente, recusou a continuidade daquela intermediação e se apossou da massa de cidadãos posta a seu serviço sem considerar qualquer esforço genuíno que a integrasse verdadeiramente.

Dali em diante, inaugurou-se a fase de anexação do elemento rural agora enquadrado por uma concepção de normalidade que não lhe era familiar. Quase meio século depois da Revolução de 30, bem poucos sertanejos que não tinham saído de suas terras e demandado o “Sul”, como eles ainda hoje denominam as regiões industrializadas, sequer seriam capazes de descrever o que entendiam que fosse o Brasil. Conceitos abstratos como “pátria”, “nação” e “país” não tinham qualquer sentido prático. Chamam ainda hoje o período eleitoral de “política”, como se fosse uma determinada época e não uma atividade; poucos conseguem

perceber alguma conexão, por remota que seja, entre o que sucede ali e as vicissitudes da vida ordinária. Por isso, tantos ainda se orientam em função do que conseguem vincular ao atendimento de necessidades imediatas, singelas e mensuráveis. Consideram plenamente justificável que se lhes seja ofertado algo em troca de se darem ao trabalho de deixar a casa e as obrigações em dia de eleições para expressar apoio por este ou aquele candidato. Não é assunto seu.

A gente do sertão, surpreendida em seus confiáveis costumes ancestrais por práticas que não era capaz de compreender, sem atinar com a razão pela qual as novas coisas aconteciam de determinada maneira, e não de outra, foi incorporada à sociedade brasileira sem disso poder extrair nada de significativo a não ser pelas novas obrigações e pelo cerceamento de sua autonomia. Quando, nas últimas décadas do século XX, disseminou-se entre eles uma plêiade de inovações – estradas, telefones, geladeiras, luz elétrica e, principalmente, aparelhos de rádio e de TV – descobriram-se finalmente como parte daquele universo, que bem poucos dentre eles conheciam, puramente por terem migrado e se convertido em mão de obra barata e sem qualificação. O preço pago por terem sido atrelados à máquina de um Estado incompreendido e incompreensível é a desintegração gradual de seus sistemas de valores, a diluição dos padrões de subsistência que conheciam e que são substituídos por formas de vida que não entendem e não estão preparados para desempenhar na plenitude. Assim como se deu com os coronéis, a seu turno os tabaréus do interior foram sendo descartados como sobras pouco úteis por uma sociedade que busca seus parâmetros de orientação bem longe da ética comunitária dos interioranos, sustentada pelo localismo, pela ordem familiar e pelo misticismo da vida precária, incerta e breve da roça.

Capítulo 2

Os coronéis em seu ambiente

O coronel João Alves de Souza morreu dormindo.

O ano de 1931 se aproximava do final. Juracy Magalhães tinha sido nomeado interventor na Bahia pelo governo provisório liderado por Getúlio Vargas e, cumprindo o plano definido pelo movimento vitorioso, promovia o confisco de armas e a destituição de fato dos chefes políticos regionais. João Alves era um deles, exercendo a liderança incontestada sobre a cidade de Encruzilhada, a poucos quilômetros da divisa com Minas Gerais. Poucos anos antes, em 1926, perdera o pai, o velho Amâncio Alves de Souza, único filho homem e um dos cinco legítimos, do total de nove, do português Florêncio, que viera para o Brasil buscar na roça a fuga para a pobreza. Amâncio fixara-se na fronteira da Bahia com Minas, e em 1890 foi um dos primeiros a obter um título de eleitor em Encruzilhada, fazendo-se cidadão da República recém-nascida. Foi ali que a família prosperou, e o filho homem se fez fazendeiro, senhor de terras e líder de homens.

No mesmo ano em que lhe morrera o pai, João Alves tinha prestado bons serviços ao governo da União, recrutando homens armados para barrar o acesso à região dos “revoltosos” da Coluna Prestes. Não chegou a ocorrer ali algo semelhante aos combates travados na Chapada Diamantina, quando a Coluna fora afugentada pelo exército de jagunços liderados por Horácio de Matos. Mas a notoriedade do coronel João Alves bastou para que fosse considerado, pelo movimento de 30, um daqueles que deviam ser submetidos ao poder soberano do Estado. O coronel foi preso, desarmado e interrogado por um destacamento policial na delegacia de Encruzilhada.

Os capitães João Antônio, Aderbal e Otoniel se encarregaram do trabalho, comandando uma volante de soldados que ocupou a cidade. Questionaram duramente o coronel sobre se tinha mandado matar muita gente. Ele respondeu que não, “só o necessário”. Quiseram saber quantos tinham sido os que mandara matar e ele não respondeu. Quando um dos oficiais questionou por que permanecia em silêncio, respondeu que não aceitava era o tipo de pergunta que lhe faziam. “Me perguntaram quantos homens mandei matar. Homem, eu nunca mandei matar nenhum. Já mandei matar ladrão, desonrador e bandido. Mas foram tantos que não posso dizer quantos foram”. O oficial quis saber o que João Alves pretendia fazer quando fosse libertado e como esperava sair dali. O coronel respondeu que nos próximos dias sairia pela porta da frente, a mesma por onde tinha entrado, que sairia escoltado por tanta gente que ninguém poderia impedi-lo e que iria atrás “deles” – os que ele achava que o tinham colocado ali. Mas foi alertado gravemente pelo

capitão, que lhe disse que seu destino estava nas mãos de um juiz e que ele não poderia fazer o que quisesse, como antes. Quando foi finalmente liberado, João seguiu para casa, onde chegou profundamente deprimido.

Convocou a mulher e os filhos, e lhes disse com um ar pesaroso que “já estava morto”. Indicou-lhes o lugar na sua fazenda onde queria ser enterrado e recomendou que a sepultura tivesse 14 palmos de profundidade – o dobro do normal. Era para que ninguém bulisse com seu corpo depois de morto. Disse isso e foi para a cama deitar-se para dormir. Não acordou mais; amanheceu morto. Os parentes cumpriram sua ordem, enterraram-no onde ele queria – e durante muito tempo se disse que vira e mexe seu espírito era visto pelos que passavam perto do lugar.⁵⁵

O que teria levado João Alves à morte tão certa, e tão previsível, que ele foi capaz de afirmar aos parentes, na véspera, que “já estava morto”, e orientá-los sobre o lugar de seu enterro e como deveria ser feito? A memória dos familiares, que guardou a narrativa desse drama quando João “viajou”, não revela o registro de qual teria sido a causa mesma de sua morte. Só se pode especular se teria sido um mal súbito, talvez um infarto ou um derrame fulminante, não se sabe. Qualquer que tenha sido, o evento foi apenas o que lhe “fechou os olhos”; porque João Alves morreu mesmo foi de humilhação. No espaço de uns poucos anos, ele decaíra da fama e do reconhecimento à condição de vilão, espezinhado como um dos representantes do “atraso” e submetido ao que, para um homem de sua condição, era insuportável: a prisão, o abespinhamento e o ridículo.

Na década de 1930, o poder e o apetite do Estado se abateu sobre os representantes da antiga ordem social do sertão. Eram os “carcomidos” da República Velha, os “oligarcas” que se alimentavam do “atraso” e se aproveitavam da força econômica e política para tyrannizar, sem escrúpulos, as massas pobres de camponeses indefesos. Essa foi, pelo menos, a versão construída pelo discurso de autojustificação dos grupos vencedores do movimento de 30. E foi essa a base de um saber delineado para descrever aqueles acontecimentos como uma narrativa coerente com as bandeiras e o proselitismo de novas elites que empolgaram o poder com o pretexto de executar uma certa modernização do país.

⁵⁵ Cf. relato de José Alves Ferreira Borges, na obra memorial *O Cafona* (2011; 39). José era sobrinho do coronel e tio-avô do autor deste trabalho, sobrinho-bisneto de João Alves.

Se o conteúdo daquelas promessas se tornou realidade ou não, e em que medida, eis aí duas questões que aguardam respostas, embora não seja este o local para isso. O que está fora de dúvida, contudo, é que o movimento vencedor em 30, ao elencar entre seus alvos prioritários os “coronéis”, incluiu sob uma mesma e genérica rubrica uma vasta e heterogênea plêiade de personagens, unificados quase que apenas pela circunstância de serem rotulados daquela maneira. A rigor, muitos deles, senão a maioria, ou já não eram mais tratados como “coronéis” – se alguma vez já tivessem sido – ou então se comportavam de forma muito diferente do perfil que deles se fazia. Perfil muitas vezes meramente caricato – como na descrição feita por Faoro da relação dos coronéis com suas amantes e raparigas de luxo, mantidas por eles “para deleite próprio e desfrute alheio”.

Nada poderia ser mais distante da realidade caipira, cinzenta e modorrenta de um João Alves quanto a imagem feérica, decadente e vulgar dos coronéis da literatura, e que um dia seriam retratados da mesma forma nas telas de cinema e TV.

Na região de divisa entre Bahia e Minas Gerais que corresponde ao vale do Rio Pardo e se estende para noroeste até os baixios da Chapada Diamantina houve um surto de criação de povoados entre a segunda metade do século XIX até a década de 1930. A maioria das localidades fundadas na época deve sua origem à ação de homens e mulheres muito semelhantes uns aos outros de diversas maneiras. Eram invariavelmente indivíduos empreendedores, em geral vindos de paragens próximas, portanto habituados às particularidades do clima, do relevo, da natureza que podia ser fonte de sustento ou esconderijo de ameaças. Naturalmente, eram também conhecedores dos códigos de comportamento, dos valores, das expressões simbólicas e demais pormenores que compunham o sentido de ordem na sociedade da qual eram membros e continuadores.

Não é preciso muito esforço para entender quais foram os fatores que fizeram com que esse intervalo histórico em particular tenha assistido àquele impulso na expansão das fronteiras de povoamento. Embora sejam escassos os estudos sistemáticos a respeito, certamente houve a influência capital do enriquecimento da Região Sul da Bahia. A partir da década de 1890, a produção e comercialização de cacau ganhava impulso, respondendo por cerca de 20 % das exportações e abastecendo 9 % do mercado mundial. O cacau participava com 19,45 % da pauta de exportações baiana em 1903 e, dois anos depois, tornava-se o principal produto na economia do estado, suplantando o café. Isso levou as autoridades governamentais a promover investimentos e melhorias nas condições de infraestrutura, como

a criação de estradas entre as cidades litorâneas, a implantação de um ramal ferroviário entre Ilhéus e Itabuna com 59 quilômetros de extensão e a reforma e ampliação do porto de Ilhéus.⁵⁶

Ao mesmo tempo, aumentaram as pressões sobre os grupos remanescentes de indígenas que ainda se espalhavam pelo território. Passaram a ser sistematicamente arrebanhados e concentrados em áreas reservadas, como o Posto Indígena Catarina Paraguaçu, criado em 1926 pelo governo federal, abrindo assim espaço à penetração de colonos nas terras às margens dos rios que demandavam a região cacauífera: o Pardo, o Cachoeira, o Rio de Contas e o Jequitinhonha. Entre dois polos de ocupação consolidados – o de Conquista, que se originou a partir da região das lavras; e o sul, alimentado pela riqueza do cacau – o vácuo territorial começou a ser preenchido e em pouco mais de meio século estava praticamente povoado.

As crônicas e relatos memoriais locais deixam claro que os líderes das ofensivas de penetração no território em toda parte eram sempre homens adultos jovens, membros de famílias numerosas que contavam com o apoio de parentes e amigos de confiança, muitas vezes embrenhando-se em grupo em busca de novas paragens onde se assentar. É provável que fossem estimulados, entre outros fatores, pela sucessão por via de primogenitura, que assegurava apenas ao filho mais velho o acesso a herança e, com isso, obrigava os demais irmãos a buscar fortuna por sua própria conta. Vinham de núcleos estabelecidos, como Vitória da Conquista, Encruzilhada, Caetitê ou Condeúba, por vezes apoiados pelas economias que tinham conseguido juntar até ali como comerciantes ou mesmo pequenos proprietários. É no estudo do comportamento desses indivíduos que fica explícita a conjunção do mandonismo com o método de formação do tecido social, que tem no compadrio seu elemento fundamental.

A primeira iniciativa consistente de ocupar a região que se tornaria a cidade e Itapetinga é atribuída a Bernardino Francisco de Souza, originário de Encruzilhada e que em 1912, aos 30 anos de idade, desceu margeando o rio Pardo na tentativa de alcançar uma antiga estrada pedestre que ligava Conquista a Itabuna. Ao passar para a outra margem do rio, penetrou na mata abrindo caminho a facção, acompanhado por um irmão e pelo sogro. A exuberância da floresta lhes pareceu um indício promissor da fertilidade das terras que

⁵⁶ Diagnóstico socioeconômico da lavoura cacauífera. Convênio IICA/CEPLAC. Volume 8: História econômica e social da região cacauífera. Ilhéus, Bahia, 1975, pp. 16-19.

estavam descobrindo e, em certa altura, Bernardino avistou um curso de água limpa e caudalosa. Era o rio Catolé Grande, em cuja margem construíram uma choupana de taipa, que futuramente se tornaria a sede da fazenda Astrolina e em torno da qual se desenvolveria o povoado que chamariam de Itatinga. Havia índios na área, mas não foi difícil tratar com eles, trocando equipamentos e armas de caça. Em volta da choupana que construiu, Bernardino plantou milho, arroz, feijão e mandioca. Enquanto os outros voltavam a Encruzilhada, ele permaneceu por alguns anos ali. Em 1914, em uma das visitas que fez à cidade, atraiu a atenção para o local de sua descoberta do amigo e compadre Augusto Andrade de Carvalho, comerciante na região do Cachimbo e membro de uma família tradicional em Conquista, de apenas 21 anos. Para facilitar o acesso à região, o próprio Bernardino formou um grupo de trabalho com dez homens, que abriram a golpes de facão uma estrada até a choupana. Augusto visitou o lugar, junto com um empregado, Antônio Preto. Gostou do que viu, abriu uma área para si mesmo junto à do amigo e depois acabou comprando os direitos de Bernardino sobre a terra, em 1916. Quando chegou pela primeira vez, Augusto tinha se casado há apenas seis meses com Doraliza, na época com apenas 15 anos de idade e com quem ele teria, no total, nada menos que 15 filhos.

Em 1914, a região onde se fundaria depois a cidade de Maiquinique era uma aldeia de índios pataxós. Quando se assentou ali Aleixo Pereira Passos, tido como primeiro morador, toda a terra em redor pertencia nominalmente aos latifundiários Damásio Ferreira e João Fonseca, de quem se dizia serem donos de centenas de alqueires de matas incultas, em fazendas tão grandes que atravessar cada uma a cavalo exigia meio dia de viagem.

Por volta de cinco anos depois os primeiros colonos criaram um pequeno núcleo junto ao rio Mangerona, num lugar que chamavam de “Cheira Pau”; passado algum tempo, se transferiram para as margens do rio Macarani, que daria nome a uma cidade. Em 1926, já havia ali uma feira, a localidade tornou-se o primeiro distrito da então Vila de Encruzilhada e comemorava todos os anos a data dedicada ao padroeiro São Pedro. O lugar prosperou à medida que mais colonos chegavam e se assentavam em terras ao redor; frequentavam a feira, onde se fez construir um barracão de quatro águas financiado em parte pela Intendência de Encruzilhada e no resto, com doações feitas por residentes e fazendeiros.

Na década de 1920 surgiram as primeiras habitações na região que se tornaria a atual cidade de Potiraguá. Ficavam na Barra do Córrego da Coroa, local bastante acidentado. Em 1932, o então prefeito da cidade de Caculé, Bento Alves de Brito, obteve a posse de terras na

região, para onde enviou dois de seus irmãos e, mais tarde, um terceiro. Como o local onde havia o povoamento era muito irregular, resolveram transferir o povoamento para terras cedidas pelos donos das fazendas Boa Vista e Ponte Nova. Começaram a construir o arraial, a que deram o nome de Natal, em abril de 1934. Toda a região pertencia a Encruzilhada, mas não havia estradas que permitissem comerciar com a sede e a pequena produção do arraial, no início, era escoada em direção a Jacarandá e Canavieiras, por onde se fazia o contato com o litoral. Daqueles locais vinham também mercadorias, assim como da localidade de Tapuí (depois Itororó) e de Itabuna.

Em 1933, colonos originários dos dois lados da divisa criaram um povoado a que deram o nome de Palestina Mineira. Em 1938 a localidade foi elevada à condição de distrito de Salto da Divisa, e foi depois rebatizada com o nome de Jordânia em 1943, quando ganhou autonomia administrativa vinculada à comarca de Jacinto. Em 1945, foi batizada oficialmente a cidade de Itarantim, mas a área onde foi fundada já tinha posseiros há muito tempo, apesar de ser um reduto de índios que resistiram longamente à conquista e expulsão. Consta que o primeiro morador da região, marcada pela imponente presença da Pedra de Três Pontas, foi um cidadão chamado Alcebíades Ferreira. Moradores de outros locais troçavam com o povoado, apelidando-o de *Acaba-Já*; com o tempo, prosperou um nome mais promissor: Boa Esperança, que só foi substituído com a emancipação política.

Dois aspectos relevantes se destacam das crônicas que narram a trajetória histórica dessas e de outras localidades. Em primeiro lugar, que todas elas, ou quase todas, se edificaram por iniciativa particular dos indivíduos que assumiram por sua conta e risco a responsabilidade do pioneirismo. Em segundo lugar, que a formação dos núcleos de habitação original era praticamente tão árdua quanto a abertura de fazendas ou posses, e seguia padrões muito semelhantes: era abrir caminho pela mata, arriscando-se a ataques de animais, acidentes, doenças e confrontos com índios.

Quanto à iniciativa de abrir novas zonas de povoamento, é preciso registrar que não teve início com a ocupação do vale do Rio Pardo. De fato, seguia uma tradição que já se verificara na fase em que os espaços intermediários entre a Chapada Diamantina e o alto sertão do Vale do São Francisco, de um lado, e o Sertão da Ressaca, onde fica Vitória da Conquista, do outro, eram preenchidos. A criação de assentamentos se concentrou no decurso do século XIX, e praticamente todos foram promovidos por particulares.

Talvez o evento pioneiro nessa sequência tenha sido a ofensiva conduzida pelo capitão Francisco de Souza Meira já em fins do XVIII, quando liderou uma expedição que dizimou os índios que viviam à margem do Rio do Antônio. O capitão tinha adquirido a posse das terras vizinhas à fazenda Campo Seco, que originalmente pertencera ao português João Antônio Moreira, fora deixada em herança ao padre André Antunes de Maia e depois alienada e apropriada em benefício de um membro do Tribunal do Santo Ofício. O capitão Francisco formou um povoado nas terras de que tomou posse, chamando-o Bom Jesus do Campo Seco. Por iniciativa de um dos primeiros habitantes do local, ergueu-se ali uma capela dedicada ao Bom Jesus, e em redor dela construíram-se as casas onde passaram a viver os numerosos descendentes do capitão. Por causa disso o povoado tornou-se conhecido como Bom Jesus dos Meiras, até ter o nome mudado por ordem do governo federal em 1931, passando a chamar-se Brumado.

Durante as primeiras décadas do século XIX os primeiros colonos se estabeleceram na região conhecida como Santo Antônio da Barra; o santo foi homenageado por moradores que tinham chegado até ali vindos da área conhecida como Serra Talhada e construíram uma capela na localidade que chamavam sítio de Condeúba ainda em 1745. O nome provavelmente derivava da palavra tupi *Cundayba*, designando uma árvore de fruto torcido. Era uma extensa fazenda onde o capitão Francisco Xavier da Costa, dono de numerosos escravos, criava gado na larga. Os últimos índios livres da região estavam extintos em 1805 e em 1860 o município de Condeúba foi desmembrado de Caetité e elevado à categoria de vila.

Nessa época já existia nas proximidades um povoado chamado então de Santa Rosa, ponto de passagem de aventureiros que transitavam entre a Chapada Diamantina e a região de Minas Novas, em Minas Gerais, e o estado de Goiás. Em 1875, a família Porto deu apoio à iniciativa dos moradores do povoado para a construção de uma capela na fazenda Posse e a partir dali se desenvolveu a localidade, que hoje tem o nome de Guajeru.

De modo parecido surgiram outras cidades que existem até hoje. O tenente Alípio Ferreira edificou em 1876 em sua fazenda uma capela homenageando a devoção a São João Batista. O povoado que se formou ali foi elevado à condição de vila em 1893 e em 1961 foi desmembrado de Condeúba, deixando de chamar-se São João do Alípio para carregar o nome de Presidente Jânio Quadros; o povoado de Almas era parte da Vila Santana de Caetité e recebeu uma capela filiada à freguesia de Nossa Senhora do Rosário do Gentio. Em 1880 foi desmembrado de Caetité e em 1902 teve o nome mudado para Jacaraci; em uma parte do

território da então Bom Jesus dos Meiras havia em 1915 um ajuntamento de apenas três casas, quando moradores antigos doaram terras a retirantes que fugiam da seca, o que fez com que na década de 1930 já houvesse ali uma próspera povoação. O impulso maior viria apenas bem depois, em 1944, quando se instalaram os trilhos da Viação Férrea Federal do Leste Brasileiro e o lugar subsiste até hoje como o município de Malhada de Pedras.

Há casos verdadeiramente *sui generis*. O núcleo de povoamento que deu origem à atual cidade de Caculé surgiu em redor da área em que se assentou o escravo Manoel Caculé, fugitivo de uma fazenda pertencente à viúva Rosa Prates no território da atual Ibiassucê. Em 1854 o escravo fingiu procurar reses no mato e escapou, vagando pelo sertão adentro até encontrar um lugar perto do Rio do Antônio onde havia uma grande lagoa. Ficou por ali, vivendo em uma cabana coberta de palmas de Ouricuri enquanto na antiga fazenda o tinham como morto. Até ser descoberto por outro escravo que pastoreava gado e o instigou a voltar e se apresentar na antiga morada. Manoel recusou, tinha medo dos castigos. Tão logo soube que ele estava vivo, a senhora Rosa Prates marchou para o lugar escoltada por outros escravos e por capitães do mato, mas cedeu aos pedidos de clemência do fugitivo e concordou em conceder-lhe a alforria em troca de algumas pepitas de ouro que ele tinha encontrado desde que chegara ali. Alguns anos depois, Rosa dividiu sua enorme fazenda em vários quinhões e reservou para si e para o irmão Manoel Prates as terras junto do Rio do Antônio, mudando-se para o mesmo local onde o antigo escravo tinha construído sua cabana. Ali se desenvolveu uma povoação, onde pousavam de quando em quando os tropeiros que viajavam de Minas Gerais para alcançar Jacaraci, Caetité e São Félix. Em 1860, Rosa doou, a pedido da mãe, um terreno ao Santíssimo Coração de Jesus, onde se edificou uma igreja consagrada pelo padre Joaquim Pedro Garcia Leal, sobrinho da fazendeira Rosa. Quanto às terras, ganharam o nome de fazenda Caculé, em lembrança do escravo que fora o primeiro a se estabelecer ali. Acredita-se que derive de *Kasale* ou *Kakulu*, palavra de origem quimbundo que designa “filho mais jovem”, origem do brasileirismo “caçula”.

Outro caso fora do comum envolveu a fundação de Belo Campo, já no final do século XIX. A iniciativa coube ao coronel Napoleão Ferraz de Araújo. Seu ancestral Joaquim era de origem italiana e se estabeleceu no Brasil primeiramente na região de Campinas, em São Paulo, mudando-se para o norte de Minas à procura de diamantes por volta de 1780. Sem sucesso, cruzou a Serra Geral e veio se fixar na Bahia, terminando por se estabelecer no local então chamado Brejo, no que viria ser a povoação de Tremedal dos Ferraz – assim

denominado graças à numerosa descendência de Joaquim, que teve nada menos que 21 filhos em dois casamentos. Do primeiro casamento teve entre seus netos o futuro coronel Napoleão.

Era um visionário. Disponha de algum capital e meteu na cabeça a ideia de fundar uma povoação que fosse núcleo de uma cidade modelo no sertão. Percebendo a ascensão da lavoura cacaueteira na região de Ilhéus-Itabuna (Tabocas) e o crescimento de Conquista, previu que a abertura de estradas ligando as duas regiões traria desenvolvimento e progresso. As tropas trafegavam de um lado para outro, transportando carne seca, requeijão, farinha e outros itens para abastecer as terras do cacau. Uma cidade posicionada junto àquelas rotas muito se beneficiaria disso. Napoleão tinha 29 anos de idade em 1905, quando resolveu instalar sua atividade comercial na Chapada das Cacimbas, que era parte da rota dos tropeiros e ponto chave na ligação entre o norte de Minas, Condeúba, Conquista, Poções e o sul da Bahia. No arraial de São Filipe começou a desenvolver seu projeto de uma cidade modelo, que denominou Belo Campo, de que fez questão de dar ciência em um texto manuscrito de três páginas que enviou em 1914 à Biblioteca Nacional no Rio de Janeiro.⁵⁷ Napoleão fez construir um templo católico, mandou cartas convidando pessoas a se instalar no “grande burgo” que tinha fundado, dotado de ruas largas e bem planejadas, muito diferentes daquelas vielas que caracterizavam as “cidades naturais”. Criou escola, filarmônica, montou uma imprensa local onde junto com o irmão Cícero editava o jornal *O Bello Campo* e instalou uma agência dos correios em 1912. Suprema demonstração de sua personalidade arrojada, formou e comandou a Sociedade Mútua Sertaneja, onde os proprietários rurais da Chapada das Cacimbas se reuniam para debater os problemas da comunidade.

Infelizmente, Napoleão não viveu para ver o projeto triunfar. Recebeu a patente de coronel da Guarda Nacional, conferida pelo presidente Hermes da Fonseca, em agosto de 1914. O meio irmão mais novo, Cícero, foi nomeado Tenente Coronel. Mas em 5 de abril de 1915, os dois voltavam de Conquista acompanhados de parentes e amigos, depois dos festejos da Semana Santa, quando foram tocados na localidade conhecida como Panela. Cícero foi atingido por um disparo fulminante e Napoleão levou cinco tiros, morrendo algumas horas depois, aos 39 anos de idade; foi coronel por menos de um ano. Os matadores foram o pistoleiro Manoel Lírio Vieira e seus filhos João e Joaquim, supostamente a mando de dois

⁵⁷ O documento está registrado no acervo da Biblioteca Nacional no Códice nº II – 34,9,26, registro de entrada 16/914, na Seção de Manuscritos. Sua existência foi noticiada pelo historiador Ruy Medeiros, de Vitória da Conquista.

contraparentes da família Ferraz, que restou irremediavelmente dividida depois do episódio conhecido como Chacina do Tamanduá.⁵⁸

O que essa sucessão de relatos locais permite observar primordialmente é que a iniciativa na criação de povoados, aldeias e vilas era primordialmente de caráter *privado*, e não público. O Estado era um ente distante, pouco ou nada capaz nem disposto a assumir responsabilidades naqueles tempos. Variando de lugar para lugar, ou conforme as circunstâncias de cada momento, o fato é que a ocupação das fronteiras de povoamento se fez basicamente graças ao voluntarismo, à ambição pessoal, ao aventureirismo e às possibilidades de indivíduos privados. Enquanto alhures, no *litoral*, desdobravam-se os processos característicos da formação da nacionalidade conforme os projetos e concepções narrados pela crônica histórica clássica, naquele recorte do *interior* seguia a pleno curso a abertura de novas áreas, a criação de núcleos de povoamento e a fundação de novas comunidades. Emulavam-se os métodos, reproduziam-se exemplos, replicavam-se modelos e, ao mesmo tempo, inauguravam-se novas narrativas.

A fundação de novos centros urbanos era financiada por recursos dispendidos por fazendeiros, muitos deles também comerciantes, que utilizavam as próprias terras de que eram proprietários como ativos no estímulo ao crescimento das localidades que criavam. Vendiam a baixo custo lotes para candidatos que se comprometessem a se instalar ou mesmo cediam, graciosamente ou a preços simbólicos, para a formação dos logradouros. Essa prática foi longa, e não muito tempo atrás ainda era relativamente usual que grandes latifundiários se colocassem em posição de beneméritos da comunidade ao ceder parte de suas propriedades para a implantação de equipamentos públicos. Em Itapetinga, o campus da Universidade Estadual foi edificado em terreno cedido por Jovino Oliveira na década de 1980. Também em Vitória da Conquista, foi a cessão de um considerável lote de terras pelo fazendeiro Jorge Teixeira que proporcionou a criação da Escola Agrotécnica Sérgio de Carvalho, onde depois se instalou o campus principal da UESB. Em numerosas localidades existem hospitais, escolas, parques de exposições, prédios comunitários e uma variedade de edifícios de uso público construídos em terrenos doados por fazendeiros, não raro contando também com financiamento deles.

⁵⁸ A chacina ocorreu em 1895, tendo como causa principal uma ruidosa briga de família que resultou no massacre de mais de 20 pessoas de uma só vez, cercadas na fazenda Tamanduá, em Belo Campo. O episódio está relatado na obra *O Anjo da Morte contra o Santo Lenho*, de Isnara Pereira Ivo, que integra a base de referências deste trabalho.

Atitudes como essas eram aceitas como naturais e reforçavam, nos indivíduos em posição de liderança, a percepção de que o que sucedia nas áreas onde exerciam seu domínio era algo diretamente associado à sua própria condição. Era assunto DELES. O colonizador, o pioneiro, o fundador agia em função de si mesmo, de sua família, de suas convicções e de seus projetos. A circunstância de ver somarem-se à sua própria casa mais duas, mais cinco, mais trinta, de ver ali brotar uma vila, e de algum chegante eventual dar de instalar ali uma bodega, outro mais adiante uma serraria, um armazém de secos e molhados e o que mais fosse não passava disso: uma circunstância. Não haveria de ser por isso que a terra seria menos sua, menos seu assunto, dele e dos seus.

Tanto mais convicta essa atitude quanto menos tangível e menos relevante eram o Estado distante, o Governo, os serviços públicos de cuja existência sabiam bem poucos, menos ainda eram os que supunham que eles tinham seja lá o que fosse de importante a oferecer. Daí se poder dizer que, sendo verdade que no distante germe da colonização se há de admitir como referência remota o regime de sesmarias e doações, aquilo pouco mais era do que um falatório empolado registrado em papéis quase inúteis. Ao rés do chão da empreitada de abrir, na mata, o espaço da roça, de ali fixar moradia, de afugentar índios e abater onças, de colher da floresta o que comer e dos rios o que beber, de semear lavouras e rebanhos – nessa labuta dura e feroz é que residia a legitimidade da posse. E dela é que derivava a iniciativa comunitária, ao alvedrio do colono líder, do mais abastado, do mais arrojado ou do de maior visão.

Por essa razão, mais que qualquer outra, o mandão interiorano, com seus modos rudes e sua estreita compreensão da diversidade mundana, jamais aceitaria gratuitamente submeter-se a poderes cuja legitimidade lhe era duvidosa, especialmente por ter sido desde sempre testemunha do modo como se faziam e desfaziam as estratégias de sustentação de governos e maiorias políticas. Não admitia a sobreposição de regulamentos alienígenas, que ele não contribuiu para existirem nem mesmo, tantas vezes, chegava a compreender, sobre os costumes que prezava, que lhe conferiam uma condição socialmente relevante, que asseguravam suas prerrogativas, condicionavam as condutas que ele aprovava. Em uma palavra, jamais abdicaria das condições que o faziam sentir-se seguro.

Sobre a prevalência da dinâmica privada na constituição daquilo que o Estado, eventualmente, reivindicaria como espaço público não há escassez de indícios que os depoimentos consagram. Ao contrário. Já nas primeiras décadas do século XIX, quando a

abertura do Sertão da Ressaca abria espaço para a fundação do Arraial da Conquista, o Capitão-Mor João da Silva Guimarães fazia saber ao príncipe Maximilian de Wied-Neuviold sua insatisfação em não obter da Coroa o ressarcimento devido pelas benfeitorias que cuidara de fazer na região que lhe coubera desbravar.

Considere-se portanto como um primeiro fator que propicia entender a compreensão psicológica dos indivíduos líderes do processo de formação da sociedade sertaneja a autoria, por parte deles, do genuíno esforço de formação do tecido comunitário em sentido físico. A isso deve-se somar ainda um outro elemento: a extraordinária variedade e a intensidade dos desafios que tinham que enfrentar para levar a cabo as empreitadas que assumiam.

Diversamente do que ocorria ao longo dos eixos privilegiados pela Coroa portuguesa durante a fase colonial, a abertura de áreas de povoamento adjacentes àquelas consideradas prioritárias não contou com nenhum tipo de suporte visível, e só precariamente pode ser associada a diretrizes conscientes e ao patrocínio oficial em termos materiais. Isso teve como consequência evidente a hipertrofia do elemento privado também no que se refere à necessidade de confrontar as dificuldades consideráveis que tinha por diante. É natural que, em decorrência, os métodos e práticas empregados padecessem de qualquer planejamento estrutural que lhes desse um senso qualquer de ordem, propósitos determinados, objetivos estratégicos e metas. Especialmente, embora isso não esteja claro em pesquisas documentais abalizadas, não é conhecido nenhum tipo de plano organizado que pretendesse ajustar o que se passava no interior aos rumos que a nacionalidade em construção tomava no litoral.

Em uma das poucas obras a mencionar a associação entre o que se pensava fazer e o que de fato se fazia em sentido global, Mattoso (1992; 229-230) traçava tão somente um painel do debate historiográfico que envolvia o sentido da colonização do Brasil. Mencionava ali as posições divergentes de Nestor Duarte e Raymundo Faoro: o primeiro afirmava que a aristocracia rural formada por senhores de engenho e criadores de gado desfrutavam de liberdade para “governar” suas terras como melhor lhes parecesse; o segundo, ao contrário, pretendia ver na conquista da terra e na colonização a atitude centralizadora e patrimonial do meticuloso Estado português. Uma posição intermediária teria sido a defendida por Fernando Uricoechea, para quem a centralização do processo decisório por parte da Coroa foi mitigada pela relativa autonomia da iniciativa privada nos setores da produção canavieira, em que o engenho atuou como instituição de fronteira. De todo modo, a autora registrava a complexidade desse debate, mencionando que os historiadores se empenham em buscar “o

momento em que o Estado assumiu a plenitude do poder que compartilhara com a ‘ordem privada’ e tentam definir os meios que ele usou para isso” (*idem*, 230).

Quanto à percepção efetiva da presença do Estado no processo prático de tomada de decisões relativas ao povoamento do sertão parece não haver dúvida de que era virtualmente inexistente. Significativa era a capacidade objetiva de quem se pretendia a penetrar as matas, abrir roças, firmar posse e explorar a terra e pouco ou nada mais. Até onde se conhece do processo, a totalidade das povoações que surgiram nos amplos espaços baldios do vale do Rio Pardo, preenchendo os vãos geográficos com aldeias, vilas e ajuntamentos de gente, veio à luz por obra de pioneiros e à custa deles, de seu dinheiro, de seus projetos pessoais e de sua labuta. Nesse ímpeto, pouco se lhes dava se ocorria disporem de cartas patentes, escrituras, alvarás ou coisas que tais. Se papel havia, fazia-se; se não, do mesmo jeito.

Se havia um fator crucial nessa atitude era mesmo a possibilidade de assenhorar-se da terra. Novas possibilidades de entendimento dessa particularidade ajudam a compreender a dinâmica estrutural da relação dos pioneiros com a perspectiva da posse, por questionarem algumas teses tidas como clássicas sobre o assunto na historiografia econômica do Brasil. Essa abordagem denuncia como equivocada a ideia de que a cultura do latifúndio desenvolvida no Brasil deveu-se fundamentalmente ao sistema de sesmarias, de onde teria derivado naturalmente. A sesmaria, em si mesma, foi concebida pelo Estado português como parte de uma estratégia para ampliar a oferta de alimentos, no que efetivamente se mostrou eficaz, credenciando o sistema para aplicação na colônia. Originalmente, contudo, implicava na facilitação do acesso à terra por parte de pequenos produtores, não resultando *ipso facto* na prática disseminada de alcançar e manter controle sobre tratos de larga dimensão. O latifúndio como tal se impõe em decorrência de o modelo colonial fundar-se na agricultura de exportação, viável apenas pela incorporação de volumes consideráveis de mercadorias e pelo uso da mão de obra escrava. Foi isso que resultou problemático para a formação de segmentos relevantes de agricultores familiares independentes.

O fato é que tudo veio cooperar com o apossamento como forma predominante de formação da propriedade fundiária, e esta, no entendimento dos posseiros, tanto melhor seria quanto maior fosse. Diversos movimentos históricos, aliás, robusteceram sempre mais a tendência: o próprio fim do sistema de sesmarias, entre a Independência e a década de 1850, foi seguido de um célere aumento nos apossamentos, perante um Estado leniente e incapaz de administrar as terras públicas. Deve-se isso em boa parte às incertezas políticas e às

dificuldades em pacificar e legitimar a autoridade de um modelo de Estado cuja principal base social era representada, justamente, por proprietários rurais, muitos deles (senão a maioria) posseiros e ocupantes irregulares. No momento seguinte, a promulgação da Lei de Terras (1850) representou nova tentativa de criação de uma política fundiária com base na propriedade privada, inclusive com o fim do sistema de posse, o cadastramento das propriedades, financiamento da imigração, criação de um setor de pequenos proprietários, conversão da terra em ativo confiável para financiamentos e o ordenamento geral da apropriação. A Lei de Terras se destinava também a tentar diminuir os casos de conflitos e violência no campo, estimulados pela ausência de definições e garantias dos direitos de propriedade. Mas os proprietários, que se imaginava fossem apoiar a implementação da lei, foram justamente os que mais resistiram a sua aplicação, recusando-se à demarcação de lotes (o que definiria os limites de seus direitos em termos objetivos) e, com isso, mantendo-se livres para estocar grandes extensões para apropriar-se futuramente.

O Estado, incapaz de se impor, não tinha como confrontar essas estratégias predatórias. Tanto mais impotente se fez por conta da regulamentação da Lei de Terras, que estabeleceu como condição primeira para as ações de demarcação que a existência de lotes devolutos nas localidades fosse declarada pelos juízes municipais, de direito e de paz; em seguida, forçosamente se dependeria que os proprietários em situação irregular, por sua própria iniciativa, pleiteassem por meio de requerimento a medição e titulação. À parte a escassez duradoura de autoridades como aquelas, ainda mais com a suficiente isenção, imagine-se a pouca ou nenhuma vontade de posseiros em se autolimitar daquela forma para perceber a debilidade orgânica da legislação. Por tudo isso não surpreende terem sido tão tímidos os resultados obtidos pela implementação da Lei de Terras ao longo do Segundo Império – quando, vale lembrar, mais e mais pleiteantes a se tornarem proprietários começavam a varar as matas do interior baiano. Nacionalmente, a iniciativa obteve aqui e ali algum progresso na regularização, mas na divisa entre Bahia e Minas na altura do vale do Rio Pardo o sistema de posse estava vivo, forte e são quando a Monarquia deu lugar à República e o novo século se inaugurou.

Não é demais relembrar que, daquele momento em diante, seguiu-se longo período de descentralização e federalismo em bases precárias, conferindo aos Estados e municípios um poder amplificado inclusive – ou especialmente, sob certo ponto de vista – sobre a questão das terras. A nova constituição republicana explicitamente operou a transferência da

autonomia nesse assunto às autoridades locais, para identificar, demarcar e dispor. É possível mesmo identificar nesse trânsito do problema fundiário uma das razões do fortalecimento político dos mandões locais na perspectiva que os historiadores e cientistas políticos identificarão com o que poderíamos chamar de coronelismo clássico; em associação, tem-se também a inauguração da prática de sucessivos adiamentos para a meta de regularização das posses (em alguns Estados o limite legal que era previsto pela Lei de Terras para 1854 e tinha sido várias vezes dilatado foi estendido até a década de 1920); e, por último mas não menos importante para o que nos interessa aqui, a intensificação dos apossamentos.

Foi esse o pano de fundo sobre o qual se deu o avanço dos colonizadores pioneiros sobre as extensões de terras férteis da divisa baiana. Somente em 1912 o Governo do Estado fizera instalar em Conquista uma Delegacia de Terras e Minas. As primeiras medições só se registraram por volta de 1920, por obra dos engenheiros Salvador Rosa Ribeiro de Lima, Sifredo Pedral, Borges dos Reis, Aparício Alcântara de Vasconcelos e Herbert von Stadler, um imigrante de origem austríaca. Desde o início, tiveram que fazer seu trabalho sob as mesmas condições dos colonos: cruzando com dificuldade a mata fechada, enfrentando índios, feras e impaludismo (Cf. Viana, 1982; 8).

Porque essa era a segunda e não menos relevante consequência do absentismo do Estado no processo geral de povoamento e ocupação do sertão. Deixados por sua conta e risco, os colonizadores certamente se aproveitavam da possibilidade de sucessivos *fait accompli*, mas também tinham que confrontar ameaças e perigos de todo tipo, contando quando muito com o apoio de outros seus iguais.

Levando em conta a escassez de fontes documentais sobre o período e a pouca relevância atribuída a esse processo até o momento pelos círculos acadêmicos, a empreitada de expansão das fronteiras de povoamento permanece obscura e quase desconhecida. Dos depoimentos e registros memoriais, todavia, emergem relatos que compõem uma crônica de pioneiros em constante estado de beligerância contra os elementos da natureza, as limitações de quem enfrenta uma tarefa de vulto praticamente sem apoio oficial nenhum e devassa o sertão de facão e espingarda na mão esperando prevalecer sobre o que der e vier. Mesmo quando respondia a reiteradas reivindicações de interferência, o Estado comparecia de forma errática, débil, inconsistente e, no mais das vezes, sujeita às inconstâncias determinadas por circunstâncias locais que sujeitavam seus agentes às *démarches* de disputas e interesses conflitantes.

Não houve maiores indícios de presença estatal na região – exceto talvez nos centros mais pujantes, como Vitória da Conquista e Condeúba – até a década de 1930. Vale lembrar, brevemente, que ainda em 1926 a aproximação da Coluna Prestes da Chapada foi contida por um exército de jagunços sob comando de coronéis locais. Em Encruzilhada, onde não chegou a haver combates, foi o coronel João Alves quem formou e comandou uma tropa para confrontar os “revoltosos”. Dois anos antes, acontecera o “barulho de Olímpio”, quando chefes políticos de Conquista, Verruga (atual Itambé), Macarani e Encruzilhada se uniram para impor uma punição vigorosa contra um seu semelhante – o coronel Olímpio Carvalho, senhor de terras e jagunços na região de Matas de São Paulo (atual Caatiba) – e o expulsaram a tiros, depois de um conflito com mortos e feridos. Episódios semelhantes, que não eram raros, certamente reforçam a imagem dos coronéis como mandões acostumados a se impor pela força, mas também ratificam a constatação de que, nessas paragens, o Estado era um ente quase fictício, e a manutenção da ordem se dava mesmo em termos locais.

Assim foi com o enfrentamento da resistência indígena remanescente no vale do Rio Pardo, inclusive. Ao contrário do que faz supor a história clássica, a questão indígena se estendeu até bem entrado o século XX, e de modo algum representava coisa do passado. Era bem presente e real, um fator urgente com o qual tinham que lidar os que se propunham a penetrar nas matas e abrir espaço a suas ambições por terra e riqueza. Como se viu, isso não foi especialmente problemático para Bernardino Francisco de Souza, quando chegou ao rio Catolé para demarcar o terreno onde se ergueria a atual Itapetinga; os índios que havia ali, provavelmente mongoiós ou camacans, pareceram satisfeitos em tê-lo como possível aliado contra os agressivos pataxós com quem viviam em conflito. Os pataxós não permitiam que eles cruzassem o rio Duas Barras, tributário do Catolé Grande, atacavam suas aldeias e queimavam vivas suas crianças segurando-as pelos pés, rindo e deliciando-se com os pingos da gordura do corpo das crianças que pingava no braseiro. Em alguns casos, supostamente os pataxós assassinavam as crianças capturadas batendo suas cabeças no chão até que os miolos saltassem. Talvez por isso os índios tenham se mostrado à vontade com a aparência de caboclo de Bernardino, negociando e convivendo com ele. Mas nem todos os encontros foram assim.

A história da dispersão territorial dos remanescentes de tribos que viviam na região do vale do Rio Pardo ainda não se completou. O fato é que quando os colonos avançaram com seus projetos de apossamento muitos grupos ainda tentavam subsistir, depois de terem sido

decisivamente derrotados na ocupação do Sertão da Ressaca (Conquista) e expulsos em todas as direções, em pequenos bandos e grupos familiares. Tem papel decisivo nessa narrativa a criação do posto Catarina Paraguaçu, em Ilhéus-Olivença, onde se procurou concentrar índios que antes viviam na zona situada entre Itabuna, Canavieiras, Porto Seguro, Belmonte e Encruzilhada, mas que se tornou foco de apropriações, invasões de posseiros, assassinatos e disputas que alcançariam o século XXI. Provavelmente por isso mesmo as fugas eram frequentes e os grupos que ainda viviam dispersos no começo dos anos 1900 se mostraram tantas vezes hostis: para eles, as alternativas se mostravam extremas, era escapar e tentar viver ocultos ou ser confinados a uma reserva insalubre e que não representava proteção real contra as agressões. Até aquela época praticamente não havia interrupções entre as matas que se estendiam desde Ilhéus, no litoral, até a Serra do Marçal e o Planalto de Conquista, como uma única e densa floresta. A única povoação intermediária de importância relativa era justamente Cachoeira (provavelmente a atual cidade de Itabuna) além da colônia de Ferradas.

É razoável supor que um fator relevante para a sobrevivência de grupos indígenas na região do Rio Pardo até bem entrado o século XX se relacione ao funcionamento, ali, de um posto de catequese conduzido por frades capuchinhos. O posto ficava situado a cerca de 70 km da então Imperial Vila da Vitória e fazia parte da Colônia de Santo Antônio da Cruz. O lugar tinha o nome popular de Cachimbo, em alusão à forma aproximada de uma curva do rio (atualmente visível a partir da rodovia estadual entre Itambé e Itapetinga). O posto em si foi conhecido durante muito tempo como Campinas e é hoje o distrito de Campinarana, no município de Ribeirão do Largo. Os religiosos que o criaram, ao que se sabe, eram provenientes do Hospício da Bahia e ali se instalaram desde 1842. Tinham conseguido com grande dificuldade atrair índios camacans e pataxós, além de estabelecer alguns contatos com botocudos (provavelmente imborés). Os detalhes da história continuam obscuros até hoje, mas há relatos da atividade de frades como Luiz de Grave e Ludovico de Liorne, que parece ter sido o mais bem sucedido no relacionamento com os indígenas. O frei Ludovico morreu em fins da década de 1840 e foi substituído por Frei Vicente Maria de Ascoli, que estabeleceu um trabalho profícuo entre os camacans mas retornou pouco tempo depois para Salvador. O aldeamento ficou acéfalo e aos poucos caiu no abandono, enquanto os índios voltavam a se internar nas matas (Viana, *op. cit.*, 11 e segs.). Apesar disso, é provável que a localização do posto tenha permanecido como uma referência territorial para índios que, historicamente, já estavam habituados a viver nas redondezas.

Havia pataxós vivendo em pequenas aldeias perto do Catolé Grande (que nasce no território do atual município de Barra do Choça e banha Caatiba e Itapetinga até desaguar no Rio Pardo). Traziam na memória as lutas em que seus antepassados foram escorraçados das partes altas do Sertão da Ressaca, mas a maioria nunca tinha visto um homem branco. Quando tropeiros e boiadeiros começaram a cruzar suas terras rumando para os lados de Itabuna, seguidos por posseiros que apareciam nas florestas, os índios passaram a atacá-los, matando gado e, por vezes, pessoas. Em 1926, uma comitiva que conduzia uma boiada para Itabuna alcançou uma rancharia conhecida como *Má Dormida*, entre as atuais Itambé e Itapetinga. Eram frequentes os casos de choques com índios naquela área, especialmente nas proximidades da região conhecida como Colônia, onde existira um posto de catequese. Avistaram um grupo de índios banhando-se no rio, que fugiram para o mato assim que perceberam os brancos chegando. No ano seguinte, contudo, grupos mais agressivos marcaram presença na região, atacando por exemplo a comitiva do fazendeiro e condutor de tropa Joaquim dos Santos Padre, da fazenda São Bernardo, de quem os pataxós destruíram quase toda a mercadoria conduzida e mataram animais de carga a flechadas. O ataque só foi repellido porque os carreiros dispararam armas de fogo, de que os índios tinham pavor (*idem*, 6-8).

Depois que a Revolução de 30 resultou no desarmamento forçado dos fazendeiros, os relatos sobre choques com os índios parecem ter adotado um tom mais dramático – e ao mesmo tempo, certa atitude de recriminação. A ação do Estado, até bem pouco tempo virtualmente ignorada, passa a ser cobrada pelos posseiros, invariavelmente sob a alegação de que se encontravam, agora, incapazes de defender suas terras e bens. Em 3 de junho de 1933 o semanário *Avante!*, de Conquista, publicou um editorial reclamando veementemente providências por parte do Interventor da Bahia para os ataques de índios na região de Maiquinique. Segundo se dizia, um grupo de mais de cem índios teria escapado do posto Paraguaçu em fins do ano anterior, juntando-se a outros que ainda viviam naquelas paragens e penetrando nas matas próximas à Pedra das Três Pontas (Itarantim) e a atual Potiraguá, chegavam até o rio Mangerona, próximo de Macarani. Um ataque causara a morte de um menino de 9 anos chamado Davino, filho do fazendeiro Hermínio Santana, assassinado com um golpe de facão por um índio que varou seu corpo de um lado a outro. Em abril, outro incidente ocorreu na propriedade de Tertuliano Porto, que estava ausente e perdeu a mulher e duas crianças, uma das quais de apenas 11 meses de idade, a outra de 11 anos. Foi o ataque

mais chocante. A mãe foi morta com flechadas; a criança maior foi empalada em uma coivara e o bebê só foi localizado dias depois, sufocado na lama do chiqueiro de porcos.

Houve vários outros ataques localizados, com perdas de bens e morte de animais, atingindo moradores de localidades diversas: as terras dos fazendeiros Francisco Luiz dos Santos, Tomé Martins de Almeida e José Ângelo Ferreira⁵⁹, perto de Maiquinique, além de Aguielo Rocha, no Córrego Alegria e de um certo Sr. Malaquias, no Córrego do Mandim, também sofreram com as incursões. O texto publicado pelo semanário relacionava esses incidentes e reclamava acidamente da omissão do governo, exigindo uma atitude de socorro aos fazendeiros indefesos, “desarmado que foi o sertão”. Afirmava ainda que as estradas tinham se tornado praticamente intransitáveis e muitos produtores rurais estavam abandonando suas terras com medo (*ibidem*, 11).

A reação do Interventor Juracy Magalhães veio na forma do envio de uma expedição despachada pelo Secretário de Segurança Pública, Capitão João Facó, que despachou de Conquista o delegado de polícia Capitão João Antônio. O oficial formou uma volante de homens bem armados e penetrou no sertão, dirigindo-se ao posto Catarina Paraguaçu para pressionar os índios que ali permaneciam e impedir que mais deles escapassem.⁶⁰

As ameaças não se resumiam a ataques de índios. Os posseiros e moradores dos povoados mantinham uma atitude vigorosamente hostil contra tribos de ciganos que periodicamente começaram a aparecer tão logo se formaram as primeiras vilas. Na década de 1930 um grande bando perambulou por algum tempo pelo interior do município de Encruzilhada, que à época tinha um território imenso, alcançando até Canavieiras, no litoral. Para fins jurídicos, a região estava subordinada à comarca de Conquista, que envolvia todo o território até Itapuú (atual Itororó) e Itabuna. Os ciganos foram acusados de praticar furtos e ameaças, o que levou fazendeiros da região de Maiquinique a apresentar queixa formal e um abaixo assinado às autoridades policiais de Conquista. Uma volante comandada por um sargento e formada por um escrivão, um cabo e 15 soldados marchou para Maiquinique e, após idas e vindas, conseguiu cercar os ciganos, em meio a uma correria de moradores que julgavam estar havendo um ataque contra um dos seus. Chegavam pessoas armadas de vários cantos, o que causou espanto do sargento de polícia, incomodado com a visão de tantas armas

⁵⁹ Tio-avô do autor deste trabalho.

⁶⁰ Aníbal Lopes Viana, à época escrivão de polícia, participou de duas incursões da polícia nessa época. Em uma delas esteve na fazenda de Tertuliano Porto, onde guardou na memória a visão de tiras de pano preto pregadas nas portas e janelas, em sinal de luto pela morte da mulher e dos filhos do fazendeiro.

que, oficialmente, deveriam ter sido recolhidas. Mas quando ensaiou confiscar os armamentos, deparou-se com a resistência dos próprios policiais e do escrivão, que se recusaram a obedecer. No dia seguinte a volante retornou para Conquista, levando alguns dos ciganos algemados. Outros tinham fugido para o mato e voltaram quando a situação se acalmou, retirando-se da região pacificamente.⁶¹

Esses episódios recorrentes, em resumo, evidenciam que as circunstâncias práticas que resultaram na ocupação e exploração das regiões de fronteira do povoamento no interior envolviam primordialmente iniciativas particulares, sem uma organização deliberada ou projetos coordenados. E revelam também que a empreitada decorrente da penetração e domínio sobre o território implicou estratégias de apossamento muito pouco afins com limites regulamentares, exigiu atitudes francas e induziu o enfrentamento de riscos e conflitos permeados pela beligerância e a perspectiva constante da violência. Quem não tivesse a fibra, o temperamento ou os meios para a aspereza dessas condições era um perdedor de véspera, sem grandes chances de sobreviver ou prosperar a longo prazo.

Caso após caso, a ocupação gradual dos espaços na região do vale do Rio Pardo fez-se assim, tendo à frente pioneiros em empresa quase totalmente solitária, abrindo caminhos e picadas para depois fazer virem juntar-se a eles mulheres, filhos, agregados, conhecidos, compadres e parentes. Nessa reunião de gente a conta gotas iam se estruturando os pequenos núcleos, botava-se casa, aqui abria-se um largo, ali uma rua, quase sempre tudo precedido por precárias construções encimadas por uma cruz: em volta da capela dedicada ao santo da devoção dos pioneiros, ou ao padroeiro identificado com o dia da fundação, aos poucos se formava o burgo.

Nas casas erguidas ao gosto dos donos, ou no limite do que consentiam suas posses, as famílias ingressavam sem planos de sair. Nascia-se e vivia-se na mesma casa. As exceções eram a morte e o casamento, pois viver mudando era coisa feia, vida de cigano. Ou então de quem vivia de pagar aluguel, sujeito a despejo, o que depunha contra o indivíduo e comprometia sua credibilidade. As casas eram deixadas de herança pelos pais para a viúva e a

⁶¹ Segundo depoimento memorial de José Ferreira Borges, que alegou ter presenciado o acontecimento em 1933, um dos que voltaram do esconderijo no mato era um garoto de 10 a 12 anos, que alegou chamar-se Gregório e não ser cigano, e sim ter sido raptado e mantido cativo pelo bando. Quando os ciganos remanescentes partiram quiseram leva-lo consigo, mas Gregório escapou e permaneceu na fazenda. Retornou depois, com fome, e foi abrigado pelo fazendeiro durante alguns meses, até que o padre Exupério Gomes, em visita ao local, reconheceu o garoto e confirmou que Gregório era mesmo filho de um residente de Conquista e havia sido levado à força. Cerca de um mês depois o pai chegou para buscá-lo.

filha caçula; e seria muito surpreendente para qualquer um saber que vinha da tradição lusitana aquele padrão insistente que fazia as ruas cercarem-se de casas alinhadas, com as paredes praticamente no limite do terreno. Não se pensava em fazer jardins ou recuos nas construções, quando muito um alpendre onde se buscava o frescor nos dias quentes e se “enfiava bufa no cordão” nas primeiras horas da noite. O acanhamento das casas da cidade, curiosamente, contrastava com as sedes das fazendas, com seu pé direito alto, cercadas por balaústres e varandas (Cassimiro, 1998; 23).

Cedo aparecia um disposto a implantar a primeira loja ou um armazém de secos e molhados, no mais das vezes pouco mais que uma casa mal iluminada, com portas que se abriam para os dois lados de alguma esquina, e onde se vendia a inapelável cachaça, o fumo de rolo, fósforos, papel seda para cigarros e rapé, rapadura, farinha torrada, requeijão de casca grossa e amarelada, bolachões e *tijolo*, um tipo de doce feito com massa de mandioca e melão de cana. Adiante, o progresso acrescentaria panos, lãs, utensílios como martelos, facas, panelas, caçarolas, colheres de pedreiro, espingardas de socar, chapéus de feltro, botas e rolós, querosene, candeeiros de folha de flandres, buchas, sabão em barra, lâminas de foice, enxadas, facas, chumbo e pólvora para caçar, redes de pesca, bandejas de metal medíocre com estampas coloridas, copos de alumínio e canecas, vassouras de piaçava e sal.

Alcançado esse estágio, certamente o lugar teria crescido o bastante para justificar que umas tantas famílias tivessem demandado assentar-se vindas de fora, ao passo que outras, dispondo de casa nas fazendas, tratavam de erguer na *rua* moradas alternativas, menos isoladas, de modo que ao redor da capela e dos primeiros *comércios* já se formava um assentamento com cara de cidadezinha ou, no mínimo, de povoado. Com rua que ia de um lado a outro, ligando a zona rural de cada polo, com pracinha no meio e uma periferia se formando, onde breve haveria olaria, serrarias, mangueiros onde guardar o animal em dia de feira, selarias onde se produziam cascos, casquins e cangalhas, e também se trançaria o couro para formar laços e arreadores. Surgiria farmácia, leiteria, açougue e, claro, em algum ponto dessa marcha para o progresso, um puteiro. Neste canto da cidade, dali em diante não pisaria o pé moça de família por motivo nenhum. Os bordéis (ou “castelos”, identificados em geral pela alcunha da cafetina líder) formavam pequenos guetos, os *bregas*, doravante identificados com nomes inesquecíveis e deliciosamente maldosos: O *Querosene* em Potiraguá, o *Cavaco* em Itapetinga, o *Gogó da Ema* em Maiquinique. Em Conquista, correu longe (e ainda se celebra) a fama do *Magassapo*. Era ali que ao cair da noite – especialmente nos fins de

semana, depois da feira – os homens mais rudes e os finórios endinheirados socializavam com as raparigas, diluindo a tensão sexual de uma sociedade que paradoxalmente incentivava a macheza ao mesmo tempo que interditava às mulheres usufruir dos prazeres da carne.

Qualquer consulta ao imaginário contemporâneo dos brasileiros a respeito da concepção dominante sobre o ambiente rural, especialmente aquela que vigorou até meados da década de 1960, aproximadamente, decerto vai realçar três figuras paradigmáticas: (1) a ideia de propriedade da terra como sintoma de riqueza; (2) o camponês interiorano como um ser ignorante, vulnerável e alienado; e (3) o espaço rural como território onde reinavam os coronéis, uma espécie de aristocracia rural rude, autoritária e retrógrada. Eram latifundiários arrogantes, cercados por milícias como de exércitos privados, os pistoleiros de aluguel e jagunços. Escorados na capacidade de impor sua vontade como bem entendessem, faziam e desfaziam, mandavam prender, espancar ou dar sumiço em qualquer um, acumpliciados com o poder do Estado para tyrannizar os mais pobres e impor seus interesses à revelia das leis.

Neste último elemento, o estereótipo dos coronéis, tem-se a imagem de um singular corpo social, no qual os dois outros fatores se combinavam: a riqueza proporcionada pela posse da terra e o obscurantismo perante a modernidade teriam, no coronel, a sua mais perfeita tradução. Como resultado, delineia-se sobre eles a visão de potentados brancos acostumados à autossuficiência, herdeiros e continuadores da mentalidade colonial e, por definição, avessos à democratização das relações sociais e dos recursos econômicos. Continuadores, em todo caso, do primado estamental que fez do Brasil um país politicamente frágil, economicamente injusta, socialmente excludente e culturalmente precária.

A imagem do coronel é notoriamente ruim e notavelmente persistente. Ele é o vilão recorrente da história contemporânea do Brasil. Malgrado as tentativas ocasionais de historiadores modernos em relativizar as convicções em torno desses indivíduos, é fato que o que se entende a respeito deles provém muito mais de estereótipos e discursos politicamente situados. O coronel comparece na memória histórica – e no senso comum – como exemplo mais acabado da nossa incivilidade. De tal modo está consolidada essa crença que mesmo em princípios do século XXI, quando o distanciamento no tempo já permitiria entendê-los melhor, os coronéis continuam a representar um papel semântico na cultura política nacional que excede, em muito, os limites de sua relevância efetiva. Mais ainda: continua-se a enxergar traços de suposto coronelismo em circunstâncias políticas tão diversas daquelas em que efetivamente ele existiu que a assimilação não resiste a um exame minimamente isento. O

termo “coronel” transformou-se em sinônimo de truculência política posta a serviço da expropriação do espaço público pela ganância privada. Virou xingamento, forma corriqueira de adversários políticos se ofenderem mutuamente, invocação simbólica do mal camuflado sob as dobras do poder.

A assimilação do conceito aos maus passos da elite dirigente do país, no entanto, é explicável. Deve-se basicamente a duas razões convergentes: primeiro, ao fato de a imagem entranhada no senso comum resultar muito mais de descrições exógenas ao universo concreto em que viviam os coronéis do que de observações genuínas sobre a natureza do fenômeno. Depois, atribua-se também parte da antipatia à quase ausência de uma compreensão mais abrangente sobre aquele mesmo universo. Não fosse tamanho esse desconhecimento relativo, eventualmente se poderia enquadrar o ente particular – o “coronel” – no seu contexto mais amplo: as condições objetivas de existência do ambiente político e cultural sertanejo, do qual ele, coronel, era substrato, não essência. Fosse a sociedade sertaneja representada como um corpo, o coronel seria, originalmente, seus braços e pernas, e não a cabeça. A metamorfose que o fez aparecer de outro modo no discurso da brasilidade deveu-se a dinâmicas estranhas, introjetadas em seu ambiente, e não a seu próprio engenho. Em poucas palavras: a visibilidade dos coronéis foi realçada pela sua posição de mediação entre o ambiente rural interiorano e a vanguarda do aparato mobilizado pelo Estado na dupla pretensão de construir a si mesmo e a uma “civilização”. No interstício entre essas duas metas, o coronel foi, por assim dizer, flagrado como expressão de ambas as insuficiências.

Vejamos brevemente o primeiro caso – a proveniência das noções que alcançam o patamar básico de compreensão da sociedade (embora, não tão raramente, essas noções compareçam também ao ambiente acadêmico). Não é preciso enveredar por um alentado e minucioso resgate genealógico para isso. É suficiente reconhecer que os verdadeiros elaboradores da imagem social dos chefes rurais foram agentes de projetos políticos e culturais que os enxergavam como adversários políticos, que era preciso desacreditar, debilitar, e por fim, vencer. Projetos altamente permeados pelo subjetivismo, fica claro. Esse enfoque coloca em evidência dois grupos distintos, de interesses mutuamente concorrentes, mas concordes quanto ao antagonismo aos coronéis. De um lado, o discurso maniqueísta dos prosélitos da modernização de inícios do Século XX, discurso que se instala no Brasil coincidindo aproximadamente com os acontecimentos de 22 e se dissemina até alcançar o golpe estadonovista de 1937. O ciclo histórico delineado por esses fatores abrange fenômenos

significativos: o tenentismo, a formação do pensamento conservador brasileiro e o início da industrialização; a Revolução de 30 e o colapso da “República Velha”, o movimento constitucionalista de São Paulo, entre outros. De outro lado, a Semana de Arte Moderna, o surgimento dos primeiros movimentos sociais de base urbana (simbolizado pela fundação do PCB, da Aliança Libertadora Nacional e pelo levante de 35) etc. Estes movimentos foram emoldurados pela ação cultural-propagandística de literatos, poetas, jornalistas e mais tarde cineastas e teatrólogos, na sua maioria alinhados com teorias macrossociais teleológicas baseadas no evolucionismo social e no determinismo histórico.

Esta última vertente, é verdade, no longo prazo mostrou-se bem mais eficaz, pois utilizou melhor os recursos poderosos da comunicação de massas para propagandear conceitos e compor referências multissensoriais a respeito de suas próprias convicções. Personagens icônicos se edificaram em modelos de fácil compreensão e assimilação. Como o vetusto e ranzinza coronel Ramiro Bastos e seus asseclas, na *Gabriela, Cravo e Canela* de Jorge Amado; ou sua caricatura, o histriônico e anedótico Odorico Paraguassu de Dias Gomes. De outro lado, a opulência insensível demonstrada pelos déspotas da ficção contrastava com a pungente miséria e a desesperança explícita descrita pela notável prosa de um Graciliano Ramos, em *Vidas Secas*, pela habilidade genial da arte de um Di Cavalcanti ou pelo cancionero popular. São alguns poucos exemplos de como diferentes fatores atuaram, ao longo do século XX, para compor o quadro que aderiu à imaginação dos brasileiros acerca do contexto de vida onde vicejaram os coronéis. De uma parte, ditadores arrogantes, para quem a violência exercida com verdadeira lascívia era ferramenta instrumental sempre à mão, em permanente conluio com os detentores do poder; de outra parte, sujeitados por essa mesma violência e por esse mesmo acumplicimento, massas de indigentes famélicos, desamparados, indefesos e inertes – os camponeses.

A edificação desse maniqueísmo simplista no campo político foi menos óbvia, mas igualmente bem sucedida. Data dos anos imediatamente anteriores à Revolução de 1930, quando as forças dissidentes da ordem oligárquica começaram a se congregar para o assalto ao poder central. Desde o início se configurou o discurso que associava o *status quo ante* à ideia de obsolescência, primitivismo e atraso. Na verdade, já o movimento tenentista assacava contra os líderes da velha ordem, os “carcomidos” da república. (Gueiros, 1996; 43 e segs.) No final da década de 1920, episódios históricos como o conflito de Princesa, na Paraíba, a “guerra” entre Bahia e Minas pela intendência do município de Carinhanha e conflitos

regionais equivalentes alimentavam a crença de que os males do país eram derivados da pulverização do poder político em proveito dos coronéis. Do mesmo modo, a espalhafatosa aliança dos coronéis baianos mais renomados – em especial o famoso Horácio de Matos – com o partido de Washington Luís, derrotado pelo movimento. Vale lembrar que o vice-presidente da chapa de Julio Prestes, que a revolução contestava, era justamente o governador baiano Vital Soares, cuja força efetiva estava na aliança que mantinha com os coronéis.

Como é sabido, um dos mais notórios gestos de afirmação do movimento revolucionário vitorioso foi a agressiva e bem sucedida estratégia de centralização do poder levada a cabo nos anos seguintes – resultando, primeiro, no levante constitucionalista de 1932, em São Paulo, e finalmente no golpe do Estado Novo, em 1937. O alvo declarado da campanha, para fins de propaganda, foi a destruição do poder dos coronéis – uma estratégia que, como se viu, levou João Alves a declarar-se “já morto” na véspera de verdadeiramente falecer. Mas não é necessário ir além da recordação de que esse propósito explícito foi, na prática, subvertido pelo pragmatismo que resultou no realinhamento daqueles mesmos indivíduos, e o aproveitamento de suas forças locais, dentro do projeto de Getúlio Vargas e seus continuadores. A rigor, a oposição aos métodos dos coronéis foi muito mais retórica e formal do que efetiva. Mas a associação de sua face visível à tradução do que havia de antigo e embolorado no tecido social brasileiro, às estruturas atrasadas que prejudicavam o desenvolvimento nacional, isso permaneceu.

Ora, se é de fato evidente que esses poucos exemplos não podem subsumir toda a trajetória de uma subjetivação – e não é isso que se pretende aqui, senão somente ilustrar as feições básicas da mentalidade em foco – não pode restar dúvidas de que eles são um extrato qualificado de um ambiente geral. Observe-se que as posições convergentes de agentes políticos dominantes em certo ciclo histórico (as forças alinhadas ao tenentismo, à Aliança Liberal e ao getulismo); e aquelas expressas por expoentes da matriz cultural mais relevante do Século XX, toda ela assumidamente inspirada pelo senso geral do *caráter nacional* explicitado desde 1922 – compõem um ajuste entre poder e saber que transcende as profundas divergências entre ambos os segmentos. Enquanto o projeto dos agentes políticos pode ser, grosso modo, identificado à sequência global do processo de *modernização conservadora*, inaugurado com a República (com suas naturais variâncias, evidentemente), a referência básica dos artistas e intelectuais citados é inequivocamente progressista. Tratava-se, portanto,

de grupos rivais. Mas isso não impediu que ambas as correntes cooperassem no processo de execração do coronelismo.

É claro que se pode invocar a possibilidade de que, ao final, tal coincidência se deva ao fato de estarem igualmente certos nesse pormenor. É discutível, mas não é nosso propósito esclarecer tal dúvida. O que aqui se levanta é a hipótese de que essa convergência na formação do discurso detrator consistia, na verdade, de um consenso virtual, e não concreto. Primeiro, porque se fez em torno de noções parciais e arbitrárias – destacavam-se sempre os aspectos convenientes ao discurso da ocasião, formatado para ser absorvido sem maiores considerações. Sintomática é a crescente contestação à legitimidade de se referir ao movimento de 1930 como uma “revolução”, já que a historiografia do evento há um bom tempo prefere interpretá-lo como um cisma interno do ajuste oligárquico que sustentou a dita “República Velha”.

Em segundo lugar, recorde-se que os autores e intelectuais mencionados foram, todos, vinculados ao espectro político congregado pelo PCB, partido que, como é sabido, pautou-se por muito tempo por uma ortodoxia teórica rígida, e correntes assemelhadas. Nessa concepção, a elite coronelista era emblemática da permanência de certo “feudalismo” que emperrava o processo histórico brasileiro. Combatê-la era contribuir com o inevitável avanço das “relações sociais de produção” em direção às etapas subsequentes de sublimação da evolução política. A modernização era pré-condição para alcançar, primeiro, o estágio democrático burguês, e depois o de acumulação das energias revolucionárias. Não é exagero afirmar que uma vez estabelecido o *mainstream* do discurso, agregaram-se forçosamente a ele manifestações culturais diversas, não necessariamente partícipes das mesmas motivações nem incorporadas à mesma filiação. É significativo mencionar, *em passant*, que um dos mais notórios intelectuais ligados ao PCB, o historiador Caio Prado Jr., combateu decididamente a tese do suposto “feudalismo” brasileiro.

Enfim, não sendo aqui o lugar mais propício à discussão de tais formulações ideológicas, evidencia-se a congruência episódica de ideários que na origem eram tão díspares em torno de um “inimigo” comum. A profundidade de seu antagonismo mútuo manifestou-se com clareza em diversas ocasiões, colocando em campos opostos os propositores de um ou de outro modelo modernizador até a dilaceração do Estado com o colapso de 64, consagrando a hegemonia da vertente conservadora. Mas essas circunstâncias não bastaram para impedir que se produzisse cooperativamente um cenário ideológico unificado, no qual o Brasil rural

representado pela imagem do coronel era a antítese a qualquer um dos projetos. Em outras palavras, o coronel e aquilo que ele representava, alvos de todos, foram reduzidos à condição de símbolos carregados de valorações arbitrárias, destituídos de substância real. No que interessa aos objetivos deste trabalho, essas foram as figurações que edificaram o discurso em torno da questão do coronelismo.

Em uma perspectiva inspirada no pensamento de Michel Foucault, falar em discurso é referir-se à “descrição mais precisa, mais concisa de uma formação histórica em sua nudez, é a atualização de sua última diferença individual” como destacou Paul Veyne (2011; 17). Na busca pela *differentia ultima* de uma singularidade datada há que se empreender um esforço intelectual durante o qual se há de “despojar o acontecimento dos drapeados demasiado amplos que o banalizam e racionalizam”. O que se obtém, no caso concreto como em tantos outros, é a visualização da afirmação instrumental de determinadas “verdades”, o que é, de forma genérica, a pretensão maior de todo poder ou autoridade, a reivindicação básica de toda moralidade. Tais verdades, cuja produção é obra de múltiplas coerções, podem plenamente induzir à geração de efeitos próprios dos discursos verdadeiros. São “verdades” associadas a dispositivos institucionais, consuetudinários, didáticos, legais, superando em muito a condição de meras ideologias ou superestruturas. (*Op. cit.*; 154)

Evidentemente, o resultado desse exercício não é neutro. Estruturado um regime de verdade em associação a certas práticas, tem-se um dispositivo de saber-poder “que inscreve no real o que não existe, submetendo-o ainda à divisão do verdadeiro e do falso”. De modo que o discurso constituído pelo *concatenatio causarum*, por força da causalidade do devir, passa a funcionar como um *a priori* histórico, um critério de seletividade rigoroso. Sua utilidade passa a ser demonstrada no processo de admitir apenas os que “falarem em conformidade com o discurso do momento” e exercitarem as práticas discursivas como evidentes. Ocorre aí um acoplamento entre prática e verdade, a substância mesma (e a aspiração) do dispositivo saber-poder. “O que é verdadeiro se faz obedecer”, ensinava o autor de *Ditos e Escritos*, pois o discurso se inscreve na realidade e o poder está em toda parte. Poder que se traduz na “capacidade de conduzir não fisicamente os comportamentos alheios, de fazer as pessoas andarem sem colocar os pés e pernas delas na posição adequada”. O dispositivo não apenas informa o objeto de conhecimento, ele também é capaz de ação sobre os indivíduos e a sociedade. “O discurso comanda, reprime, persuade, organiza: ele é ‘o ponto

de contato, de atrito, eventualmente de conflito’ entre as regras e os indivíduos” (*idem*: 165-9).

No contexto aqui examinado, a atuação do dispositivo de saber-poder resultou na implementação de mecanismos de incorporação e/ou rejeição de certos segmentos, populações, práticas e atitudes ao *mainstream* que deu forma ao modelo de “nacionalidade”. Algo nem tanto surpreendente, é de se admitir; não há realmente nada de inédito na trajetória histórica do Brasil em termos da imposição arbitrária de critérios de pertencimento excludentes, emanados de formações discursivas que resultam na eleição de “fronteiras” culturais. Padrões de normalidade vinculam-se aos processos institucionais em um sem número de situações – basta ver o modelo reiterado que derivou das flutuações conferidas a determinadas atividades econômicas prioritárias durante o período colonial, por exemplo: mesmo que se afaste o olhar esquemático simplista do historicismo, é inegável que a ênfase atribuída aos “ciclos” (do pau-brasil, da cana de açúcar, do ouro, do gado, e depois no império, do café) produziu efeitos de admissão/exclusão consideráveis. O mesmo se poderia dizer da segregação de certos grupos em momentos cruciais, como o contexto no qual a importação de mão de obra europeia no Segundo Império foi vista (e anunciada) por muitos como alternativa deliberada ao uso de trabalhadores nacionais, muitos deles ex-escravos, dados como desqualificados e de valor duvidoso para emprego nas novas práticas produtivas da sociedade “moderna” em germe (Fernandes, 1964).⁶²

A dinâmica desse tipo de fenômeno inclui a superposição hierárquica do processo de “normalização” da conduta ao fato da existência do aspecto cultural específico, convertendo as reminiscências eventuais em simples “conservadorismo”, anacronismos ou coisa que o valha. Implementado o modelo, ele é promovido à condição de paradigma e o que não se ajusta a ele é automaticamente descartado como obsoleto, disfuncional etc. Disso decorre, no plano da atitude dominante, o reforço contínuo das atitudes “certas”, ao passo que na

⁶² A esse respeito, ver por exemplo, em Fernandes:

Terminadas as agitações [da abolição], os escravos e os libertos [...] não tinham consciência clara sobre o que deveriam querer coletivamente nem como agir socialmente, para estabelecer semelhante querer coletivo. Formaram o polo heteronômico e alienado de uma “situação de castas”; lutaram, com furor mas como polo heteronômico e alienado, contra essa “situação de classes”, substancialmente diversa da anterior em sua ordenação e potencialidades, como loucas esperanças mas ainda na mesma condição de polo heteronômico e alienado. Para onde quer que se voltassem, mesmo nas oportunidades mais modestas, tinham pela frente o “colono”, o “imigrante operário”, o “artista europeu” ou elementos da plebe nacional, que antes não disputavam, por indignas, as suas ocupações. (1964; 28 e segs.)

dimensão do superado, do dissonante e do divergente o que se enxerga é o isolamento, a rejeição e, na melhor das hipóteses, a redução eventual à condição de exótico. Pode-se portanto esperar que o *mainstream* será sempre coerente, grosso modo, com os modelos dominantes da cultura, adequando-se com maior ou menor grau de convicção e/ou consciência ao comportamento previsto, suas escolhas, preferências e decisões. Àquele que não se incorpore, ou ao menos que não o faça com a presteza desejada, contudo, restará o papel do tipo menos que considerado, cuja utilidade é questionada ou reduzida e que não figura na compreensão geral do que a cultura reconhecida representa.

Sendo assim, é razoável entender que a formação e o funcionamento dos traços culturais fazem com que as reações a eles não sejam universais. A maneira como indivíduos e grupos reagem diante de um contexto cultural em formação é condicionada por dimensões subjacentes que nem sempre são visíveis prontamente. Aspectos presentes no interior de uma cultura se apoiam sobre uma ampla variedade de suportes, muitos dos quais são concretos, como as práticas familiares e grupais ou as relações com o mundo do trabalho. Outros aspectos, todavia, se relacionam a universos simbólicos, como as crenças, a religiosidade, a ética e tantas outras. Esses aspectos podem estar relacionados com fragmentos evidentes da realidade ou tão somente com percepções abstratas, suposições, credences, memórias etc. Podem portanto ser afetados de maneiras diferentes e as reações dos indivíduos podem variar sob o efeito de diversos fatores. Caso atuem sobre essas reações forças alheias ao núcleo da cultura, isso vai promover modificações que não estarão *necessariamente* em consonância com a trajetória original – com potenciais efeitos disruptivos, por exemplo. Seja como for, os elementos individuais que compõem o todo serão superados e reintegrados continuamente, e no processo se registrará a supressão de traços dissonantes tanto quanto haverá a solidificação dos padrões que expressem e solidifiquem a atitude “normal”.

Foi muito parecido com isso o que aconteceu no Brasil, em torno da questão do coronelismo e da cultura rural interiorana, e os resultados podem ser sintetizados dessa mesma maneira. Edificou-se um discurso de verdade praticamente imune a qualquer desafio conceitual, pois está em relação circular de acoplamento com um modelo de poder cujo *leitmotif* é a modernização do país. Decorreram daí diversas consequências no plano cultural que podemos resumir da seguinte forma: conceberam-se (pelo menos) duas estratégias modernizadoras rivais, que se ancoravam, ambas, no repúdio ao “velho” regime republicano, não obstante divergissem em praticamente tudo mais. Contudo, ao elaborar seus próprios

“regimes de verdade”, ambas as estratégias não levaram em conta que aquilo que rejeitavam ultrapassava os limites de uma mera relação de dominação. Representava, antes, a expressão reconhecível, no plano institucional, de um universo cultural muito mais complexo. Isolado do movimento geral em direção à modernidade, o “coronel” na realidade se isolou de todo esse universo. Pior: como o projeto conservador saiu-se triunfante no embate entre os rivais, foi-lhe muito simples, e conveniente, anexar pela mesma via institucional os representantes daquele mesmo conjunto de forças, camuflados em papéis conformes com o “novo” regime. Repeliu-se a forma, admitiu-se a substância. Restou isolada, por não compreendida em sua complexidade, a cultura sertaneja da qual o coronel era internamente o vetor, enquanto externamente era a feição. Os *de dentro* o viam como amálgama; os *de fora*, como demiurgo, no sentido platônico do termo.

Sem dúvida, a atuação do dispositivo “modernizador” na sociedade brasileira promoveu um discurso de verdade a respeito do coronelismo extremamente eficaz. Verbalizado a partir de tribunas tão potentes quanto a máquina propagandística da nova ordem ou virtualmente toda a tradição cultural relevante do país, desdobrou-se em uma pedagogia da nacionalidade e da modernização. Ideias como a de estrutura e a de organização social coincidem quanto aos setores culturais sobre os quais se desenvolvem, como se observa no discurso sobre o coronelismo e o mandonismo e na tradição socioantropológica dominante, em que o conjunto das posições sociais (*status*) e a *relação* entre elas são dados como indistintos. Tratar-se-ia de um jogo circular autorreferenciado, cujos princípios simbólicos e fundamentos práticos contribuiriam, indefinidamente, para sua própria exclusão dos horizontes da modernização.

Nesse contexto, cabe lembrar alguns marcos essenciais da forma como a edificação do Estado contemporâneo se fez entre nós, quanto ao que é relevante para este trabalho. Recordar especialmente quanto anômala foi a incorporação de conjuntos de direitos estruturais da vivência cidadã (considerando a perspectiva clássica definida por T. H. Marshall), pela inversão de prioridades e pela inconstância. Trata-se de um fenômeno que historicamente se associa à edificação do Estado e da nação, entes cujo desenvolvimento está relacionado de forma indissociável à formação do senso de lealdade dos indivíduos que se incorporam a eles (Carvalho: 2002; 12). No Brasil, a República conferiu o *status* formal de cidadãos a uma população que tinha vivido por mais de três séculos na condição de súditos de uma situação colonial ou absolutista, e em que 85 % das pessoas eram analfabetas, portanto

incapazes de alcançar o verdadeiro significado de sua nova atribuição. Naturalmente, isso abriu as portas a um novo tipo de submissão, de modo algum resultando em um idealizado mecanismo de autogoverno ou na participação em uma sociedade política, mas sim atualizando estruturas tradicionais de subalternidade (*idem*; 32-35). Mais tarde, quando se digladiavam os projetos concorrentes que opunham os ideais progressistas da conjunção CEPAL/ISEB aos conservadores congregados na estrutura ESG/IBAD/IPES, ainda não se havia desenvolvido nenhum esforço consistente para regular as relações de trabalho no campo, embora em 1950 ainda houvesse 55 % da população do Brasil residindo em áreas rurais, que concentravam também 54 % da mão de obra. A rigor, e de forma praticamente ininterrupta, desde a abolição da escravatura “Os trabalhadores agrícolas tinham ficado à margem da sociedade organizada” (*ibidem*; 139-140), o que explica a razão de a emergência dos primeiros movimentos reivindicatórios no campo, nas décadas de 1950 e 60, terem sido encarados como indicativos de uma conflagração iminente.⁶³

A questão, do ponto de vista sociológico, é: em um processo induzido de transformação cultural que exclui os padrões de vivência interiorana, sintomática do “atraso” que bloquearia os impulsos modernizadores, fossem eles orientados pelos projetos quer da direita, quer da esquerda; quando as *variações internas* do processo cultural denotavam o funcionamento de um discurso de verdade que denunciava a suposta obsolescência e o suposto imobilismo do rural identificado nas características de figuras paradigmáticas, tomadas como agentes de opressão pelo modelo teórico, mas que de fato sintetizavam o seu próprio meio; como se poderia esperar que tais indivíduos fossem envolvidos no processo de constituição da sua própria cidadania? A resposta *deles* – obviamente fragmentária, desconectada de qualquer projeto organizado, e decerto moldada rudemente – foi o encapsulamento, a imersão no seu próprio universo de valores, aos quais se procurou ajustar as pressões vindas do cenário político em mudança.

É nessa perspectiva que se pode falar da vigência de um localismo, lembrando, por exemplo, as ponderações de Hall (2006) ao alertar que a cultura é uma produção que dá à tradição o sentido de um “mesmo em mutação”, um “desvio através de seus passados” que capacita os homens a produzir a si mesmos “de novo, como novos tipos de sujeitos”, pois a

⁶³ Um relato interessante sobre o ambiente de tensão política no Nordeste do Brasil, especialmente focado em Pernambuco, no início da década de 1960 é dado por PAGE, Joseph A., em *A Revolução que nunca houve: o Nordeste do Brasil, 1955-1964*, com tradução de Ariano Suassuna.

cultura “não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar” (43). Podemos associar, aqui, a constatação de que as aporias da modernização conduziram o sertanejo a esse dito localismo ao dilema que Hall vê descrito pela noção de *différance* de que falava Derrida (58-9): isto é, trata-se de distinções que se movem em cadeias de significados, sempre em processo, desprovidos de essencialidade, já que se determinam de forma relacional. Não há aí a possibilidade de uma dialética que seja capaz de “inaugurar formas totalmente distintas de vida” – apesar de impedir que o sistema se estabilize em uma “totalidade inteiramente saturada”. Justamente por surgir nos vazios e nas aporias, onde “existe a possibilidade de um conjunto disseminado de modernidades vernáculas”, e mesmo não podendo culturalmente “conter a maré da tecno-modernidade ocidentalizante”, as diferenças vão continuar a constituir esse localismo. Que não é um mero resíduo do passado, mas sim o retorno do particular e do específico deslocado arbitrariamente do centro da aspiração universalista do processo modernizante.

O localismo não se alimenta de um impulso político essencial que pode ser caricaturado como resistência da tradição, mas sim de uma articulação com outras forças. Sintomaticamente, Hall (que estuda o fenômeno no contexto mais abrangente e hodierno da globalização), destaca que esse localismo “emerge em muitos locais, entre os quais o mais significativo é a migração, planejada ou não, forçosa ou denominada ‘livre’, que trouxe as **margens para o centro**”⁶⁴. Ao ecoar a convicção de que a dinâmica da cultura adota certos parâmetros que determinam a institucionalização de um perfil específico para a cultura (e a consequente marginalização do que não se identifica a ele), Stuart Hall considera o perfil do estado liberal de estilo ocidental: lembra que, mesmo em se tratando de uma base do universalismo pretendido por esse modelo, os direitos de cidadania sempre foram aplicados de forma incompleta – o que é um problema permanente, aliás. A outra base do modelo – a neutralidade cultural, que propicia a tolerância religiosa, liberdade de expressão etc. – registra avanços positivos, mas está condicionada, em seu funcionamento, a “uma homogeneidade cultural ampla entre os governados” (74). No Brasil, assim como a já mencionada dialética campo-cidade destrói a pretensão universalista, tal homogeneidade jamais se fez. Mesmo em princípios do século XXI está ausente em ampla medida, o que testemunham as disparidades e lacunas no processo de democratização da educação, por exemplo. Na época enfocada neste trabalho, então, era mais que evidente. Observe-se que a taxa de analfabetismo, que em 1872

⁶⁴ Destaque nosso.

alcançava 82,3 % da população total, era de 71,2 % em 1920 e ainda alcançava 46,7 % em 1960 (Ferraro/Kreidlow, 2004: 180 e segs.). Considerando a relevância desse item, resta evidente que o perfil cultural da formação institucional do Estado nacional ignorou ambas as bases normativas da personalidade liberal, que paradoxalmente se anunciava pretender alcançar.

A relevância de estar ausente a homogeneidade cultural, que é condição *sine qua non* para a neutralidade do Estado moderno, advém, no caso brasileiro, do fato de essa ausência ter comprometido definitivamente a harmonia do processo. Enquanto paradigma, seria necessária a combinação da “forma cívica nacional e reflexiva de aliança ao estado com uma aliança intuitiva, instintiva e étnica à nação” (Hall, *op. cit.*; 74-5). Ou seja, a simultaneidade entre o laço institucional formal com o sentimento de pertença em termos culturais. Daí não surpreender a ocorrência da anomalia decisiva de uma sociedade que se pretendia multicultural, mas que, na verdade, constituiu-se de forma assimilacionista. A bem da verdade, traço característico do processo de construção do Estado no Brasil, desde o início afeito a fazer “cortes” para segregar grupos e institucionalizar hierarquias sociais e étnicas. Indígenas, escravos, mestiços, plebeus e uma plêiade de outras subidentidades se distribuem à larga na história da nacionalidade, em uma sequência à qual a ânsia modernizante do Século XX irá acrescentar o sertanejo. A acoplagem entre a “aliança cívica nacional” e aquela de caráter intuitivo, instintivo e étnico jamais foi efetivamente promovida – à exceção momentânea, talvez, de iniciativas isoladas e de alcance limitado (o abolicionismo de José Bonifácio, o integracionismo de Rondon e do indigenismo positivista são exemplos quase solitários na História do Brasil).

Baseando-se no alerta de Laclau (1996), Hall chamava atenção ainda para o fato de que uma identidade cultural particular (no caso aqui sob estudo, a identidade cidadina, presumidamente cosmopolita, industrializada – em uma palavra, *moderna*) não pode ser afirmada sem distingui-la de um contexto. E, no processo de distinção, afirma-se simultaneamente esse mesmo contexto, ou seja, realçam-se seus caracteres e feições. A sociedade multicultural, para fazer-se, reclama a existência de um referencial que possa diluir os conflitos mais graves. Isso não pode ser obtido pela eleição de um grupo ou de seus valores particulares, o que implica em assimilacionismo. As particularidades de um grupo não podem ser afirmadas em termos absolutos, dissociando-se do contexto mais amplo no qual a presença de “outros” faria com que tais particularidades se reduzissem à condição de relativas. Se, de

fato, as identidades são construídas no interior de relações de poder, como assinalou Foucault, deduz-se que toda identidade é fundada sobre uma exclusão, e nesse sentido é ‘um efeito de poder’. Em um paralelo com a trajetória do imperialismo eurocêntrico dos séculos XIX e XX, podemos aqui assumir que a bandeira da modernização no Brasil desempenhou papel simbólico (devidamente proclamado no discurso do poder institucionalizado, assim como na cultura artística ideologicamente orientada) quando cumpriu uma ‘função civilizadora, modernizadora [...] uma luta abrangente e que fez época entre o universalismo e os particularismos’” (*op.cit.*; 81).

O conteúdo arbitrário do processo civilizador é constatação recorrente na produção de diversos pensadores da Contemporaneidade. Freund (1987; 164) assinala, por exemplo, que em *Economia e Sociedade*, Weber demonstrou que a maioria dos critérios com que se tentava definir a ideia de nação resultava vazia. Concluía que a nação é primeiramente a expressão de uma potência cuja base é o *pathos* do prestígio, e ela não produz uma noção unívoca, seja do ponto de vista político, seja conceitual, já que diferentes povos compreendem de maneiras também diferentes a ideia de nação. Sendo assim, a nação só pode ser entendida se for pensada como uma realidade emocional, associada à esfera das avaliações e da fé. Ou, literalmente, “a nação é uma comunidade de sentimentos que normalmente tende a produzir um Estado próprio”, como destacou Reis (1988). Essa realidade construída – a nação – é o lugar onde se opera a conciliação ideológica entre dominação burocrática e a solidariedade social, que vão constituir a própria nacionalidade. Isso porque a nação pertence “à esfera dos valores”, o que significa que é possível extrair de certo grupo de pessoas “um sentimento específico de solidariedade frente a outros grupos” (*idem*).

Tem-se, desse modo, um discurso afim com a descrição de um “amontoado de ideias feitas, de lugares-comuns, de velharias intelectuais, o exutório heteróclito de restos de culturas e de mentalidades de diversas origens e de várias épocas”, fazendo com que aquilo que deve ser observado sejam “as heranças [mentais], das quais o estudo ensina a continuidade, as perdas, as rupturas” (Le Goff, 1988; 72). Em outras palavras, a pedagogia da nacionalidade que vai se reproduzir como o discurso que gera “efeitos de poder” mandatários e excludentes em direção ao *télos* da modernidade; discurso feito em nome de uma parte que rejeita a outra, tida como “carcomida”. Como se verá adiante, o efeito desse processo sobre a proposta de construção de uma “comunidade imaginada” – a nação, no dizer de Benedict Anderson – é decisivo.

Capítulo 3

O coronel e o que dele se pensa

Até aqui se procurou demonstrar que o perfil do coronelismo (mandonismo) rural que integra o *corpus* filosófico geral da nacionalidade brasileira é uma produção do discurso modernizador. Também que este discurso se elaborou pela cooperação de forças políticas e intelectuais primariamente interessadas em atender seus próprios interesses, supostamente dissonantes em relação àquilo que os coronéis e mandões representavam. Que, em consequência disso, a cultura política brasileira incorporou uma noção distorcida e ao mesmo tempo instrumental do problema, sem considerar a perspectiva de incorporação do universo social de onde emanavam aquelas figuras e, portanto, sem levar na devida conta que elas não eram anomalias, mas sim expressões de certo modo de vida. Daí ter-se a exclusão dos sertanejos, postos à margem da dinâmica geral da modernização – o que teve o efeito, como contratendência, de reforçar traços específicos de pertença cultural. E, finalmente, que todo esse jogo de causalidades se realiza na flacidez das práticas culturais de cidadania no interior desse universo, que reagiu com a previsível reversão aos valores e práticas que, conhecidos e usuais, lhe apareceriam como seguros e confiáveis. Como sucederia a *outsiders* em qualquer situação análoga, assimilando “voluntariamente” os atributos que lhes eram conferidos pelo discurso triunfante da modernidade.

A esta altura, é útil situar a problemática específica do coronelismo conforme está delineada na literatura acadêmica brasileira. Ou seja, examinar o que se pretende *saber* sobre o fenômeno, independentemente da imagem construída a respeito dele no discurso político e no senso comum. Desde já, fique registrado que a revisão da mais que vasta bibliografia faz-se tanto impraticável quanto desnecessária, visto que em grande parte os argumentos se repetem, no essencial. Sendo assim, enfocam-se principalmente as obras referenciais que tratam do tema.

É prudente assinalar, de início, dois pormenores relevantes sobre a questão. O primeiro diz respeito ao cuidado dos comentadores, pesquisadores e analistas, atentos a que não se tomassem suas observações como capazes de abranger a *totalidade* do fenômeno. Exemplar é a ressalva do que pode ser apontado como o clássico do gênero, Victor Nunes Leal, quando já nas primeiras páginas de *Coronelismo, Enxada e Voto* avisava que as peculiaridades locais do coronelismo e suas variações ao longo do tempo exigiriam que o estudo fosse feito com base em minuciosas análises regionais. Como isso não era possível, alertava Leal que se valeria das semelhanças que pudesse identificar em aspectos essenciais – antecipando, na prática, o posicionamento teórico de seu trabalho, notoriamente inspirado na

metodologia tipológica de Max Weber. Do mesmo modo, Leal incluía como primeira nota de rodapé um trecho de obra de Rubens do Amaral, *O chefe político*, que já se iniciava com o aviso: “Não conheço os outros estados do Brasil e só falo de São Paulo” (Leal, 1976; 20-22).

Por sua vez, Vilaça e Albuquerque (2003) voltaram-se para o contexto específico de Pernambuco em *Coronel, Coronéis*. No prefácio que escreveu à quarta edição desta obra, revista e ampliada, Alberto da Costa e Silva alertava para a amplitude das diferenças passíveis de se incluir entre os exemplos do fenômeno coronelista:

Eles [os autores] sabem de mulheres com pulso de coronel, viúvas, casadas ou solteironas, sedutoras ou viragos, a comandar vidas humanas a seu redor. Sabem também de padres e de um bispo mandões, donos dos fiéis, do seu trabalho e do seu voto. E eu sei de um cacique, mais do que anticlerical, ateu, leitor de Eça de Queirós, Ramalho Ortigão, Fialho de Almeida e Guerra Junqueiro, que escrevia sonetos satíricos e malcomportados e os publicava em folhetos. E de um tio-avô que, exportador e importador, era em tudo um coronel sertanejo numa então pequena cidade portuária, onde dava as ordens e elegia quem queria, e que, ao mandar os meninos de férias para a serra, os fazia acompanhar por seu batalhão de jagunços a cavalo, de cartucheiras cruzadas no peito e armados de revólver, rifle e punhal. (Cf. Vilaça e Albuquerque, 2003; 10)⁶⁵

Maria Isaura Pereira de Queiroz (1976), sem necessariamente operar demarcações, cita frequentemente o espaço local de pesquisas em que baseou suas observações – Santa Brígida, na Bahia – e destaca particularidades registradas alhures por outros pesquisadores, como o francês Jean Blondel, que estudou a Paraíba, e eventos relacionados à realidade da região serrana de Santa Catarina. André Heráclio do Rêgo (2008), de maneira ainda mais explícita, circunscreve sua atenção à trajetória de sua própria família, arquétipo da complexidade do fenômeno coronelista em Pernambuco.

Essa questão é abordada também, em tom pedagógico, por Eul-Soo Pang (1979), alertando que

a oligarquia regional brasileira não era, e ainda não é, monolítica: a oligarquia não era necessariamente de caráter rural. A versatilidade da organização oligárquica é aqui reconhecida, já que variava amplamente de uma região para outra. Assim, no nordeste agrário e tradicional e no extremo oeste, a forma predominante era a da oligarquia de um só clã; no centro sul, industrial e urbano, o quadro da oligarquia era baseado principalmente na mistura de clãs, classes e até mesmo vários setores da sociedade. Não havia homogeneidade na estrutura da oligarquia brasileira; sua própria razão de ser diferia de uma região para outra (8).

⁶⁵ Vale ressaltar que a primeira edição da obra de Vilaça e Albuquerque, onde vinham consignadas as observações resultantes de estudos de campo, data de 1965.

Os exemplos indicam, de forma mais ou menos explícita, a dificuldade em estabelecer modelos suficientemente abrangentes para dar conta de tamanha variedade de situações. De tal modo se complicava a tentativa de extrair noções gerais que os estudiosos ou se continham na observação dos estudos de caso particulares com que lidavam diretamente ou, sempre de forma cuidadosa, limitavam ao extremo as generalizações. Era – e ainda é – temerário propor descrições com tamanha pretensão de versatilidade sobre tema tão complexo (o que, possivelmente, terá estimulado tantos críticos a problematizar aspectos do trabalho de Leal, elevado por muitos à condição referencial de estudo pioneiro sobre o tema). Em suma, disso se pode extrair uma conclusão que doravante se incorpora a este trabalho: qualquer menção ao “coronel” é por definição um indicativo genérico, de muito larga aplicação. Essa é, aliás, uma das razões pelas quais se prefere aqui entender as práticas relativamente típicas desse tipo de agente social como “mandonismo”, em um percurso semântico bastante diverso do de vários autores, Victor Nunes Leal inclusive.

O segundo aspecto que se considera adequado cuidar previamente tem caráter mais amplo e vai se aprofundar junto às reflexões aqui propriamente expostas. Diz respeito às características quase universais dos estudos sobre o gênero, que revelam muita dificuldade em se afastar da feição *política* do coronelismo. Compreensível, esta tendência se justifica pela própria influência das ações dos coronéis durante os ciclos de implantação e consolidação do sistema republicano. Mas não é sem propósito supor que em alguma medida há de se encontrar aí outros fatores; a aludida *pedagogia da nacionalidade*, a construção do *self* nacional que ocorre paralelamente à formação dos olhares, certamente produziu efeitos também no ambiente acadêmico. Outro elemento importante é a significativa quantidade de estudos orientados por referenciais teóricos nomotéticos, utilitaristas ou congêneres. Especialmente quando se leva em conta sua predominância entre historiadores e sociólogos em fases decisivas da formação do meio acadêmico brasileiro, não há de causar estranheza a proliferação de textos cuja estrutura se contém ao plano de “uns” e “outros”. O esforço intelectual por caracterizar o desenvolvimento histórico do Brasil em termos de luta de classes, ou qualquer que seja a configuração dialética, muito se serviu da configuração elementar dos coronéis como classe dominante. Nesse caso, com a peculiaridade previsível da assimilação do econômico ao político.

É muito provável que o *momentum* da maioria das pesquisas referenciais sobre a temática, coincidente com o enfrentamento à ditadura militar, tenha contribuído para realçar

essas características do discurso acadêmico. A reiteração das dicotomias e dos modelos mecanicistas e deterministas foi bem resumida por Vilaça e Albuquerque (2003, *op. cit.*; 46), para quem

O gosto [...] pelas teorias que desdobram em fases o desenvolvimento criou a imagem simplista de uma sociedade tradicional estagnada em oposição a uma sociedade moderna e dinâmica – em detrimento de um melhor entendimento dos processos de mudança social e das complexas interações entre variáveis econômicas.

Pode-se apontar como exemplo a proposta de definição oferecida por Edgard Carone, em breve artigo publicado em 1971, no qual afirmava que “a razão primeira do coronelismo é o fator geográfico, que vai estar intrinsecamente ligado à formação das grandes propriedades”. Segundo essa linha de raciocínio, a expansão territorial realizada por meio de núcleos isolados fazia com que se portassem como autônomos os senhores de terras locais. De tal modo que “Enquanto os latifúndios se estendem, praticamente não existe a ação do Estado; a ausência do poder público facilita a presença do poder privado, que se arroga no direito de todos os atributos legais” (Carone, 1971: 85-6). Em outras palavras, via-se o modo econômico como *elemento fundador* da sociedade em sentido mais amplo, condicionado tão somente pelo determinismo geográfico.

Outro autor, Leôncio Basbaum (1976), associava a proeminência dos coronéis no plano político à sua concomitante decadência econômica, a partir das fases finais do ciclo imperial, tendo como causas iniciais a fuga constante de escravos, o cansaço das terras e eventualmente a abolição. Esse empobrecimento progressivo teria sido compensado através da “exploração desumana dos camponeses e trabalhadores fixados em suas terras”. Com isso, não se modificara a posição de domínio político que exerciam no país, apenas mudara de forma [com a República], uma vez que “O fazendeiro se transformava em coronel [...] Dominando 30 milhões de habitantes espalhados por essas terras, dominavam o país”. Basbaum enxergava nesse sistema um traço comum, que unificava e dava sentido ao modelo: “o feudalismo. Aqui, formas feudais mais ou menos puras, ali um semi-feudalismo, sempre que as relações de produção se afastam em grau maior ou menor do feudalismo clássico europeu ou asiático”. Não obstante esse apego à ortodoxia, contudo, Basbaum intuía a necessidade de uma reflexão mais versátil ao desculpar-se citando tipos como “o arrendatário, o meeiro, o parceiro, o sitiante, o colono, o trabalhador rural, o peão, o vaqueiro, o cabra, o seringueiro etc.” Tamanha multiplicidade de tipos não havia como descrever “num livro de

História” (Basbaum, 1976; 145-9). É escusado dizer que muito menos se poderia enquadrar no que seria um sistema “feudal”.

Aqui não se vai confrontar esse tipo de interpretação em si mesma. O que interessa, e se espera demonstrar de forma adequada, é que esse privilégio recorrente e reducionista às dimensões políticas e econômicas do fenômeno coronelista prejudica a compreensão de suas reais feições. Para além de se conter naquele plano, as relações de poder empiricamente percebidas resultam, de fato, de padrões de cultura complexos, fundados em estruturas basilares da própria vivência do sertanejo. Daí decorrem sua força, sua amplitude e a resistência de muitos mecanismos que integravam suas práticas. É verdade que se pode notar em alguns autores indícios da percepção de que a contenção dos estudos ao campo do político era insuficiente. Todavia, a não ser por esboços e indicações sugeridas nos textos, não se nota proposições alternativas (embora, por justiça, deva-se registrar que vários dentre eles reconheceram ocasionalmente essa necessidade, recomendando-a a futuros trabalhos e pesquisas). Em especial se fazem quase completamente ausentes considerações de caráter antropológico, o que talvez pudesse alargar o espectro de visão dos observadores. É isso que se tenta fazer aqui.

A partir da publicação de *Coronelismo, Enxada e Voto*, Victor Nunes Leal estabeleceu um paradigma referencial para a maioria dos estudiosos na explicitação do perfil de uma das mais inquietantes figuras da tradição histórica-política do Brasil: o coronel. A descrição proposta por ele contemplava a maior parte das exigências para situar no contexto da formação histórica do Brasil a figura do líder rural forte, detentor simultaneamente de poder tanto econômico quanto político, capaz de influir decisivamente no processo de feitura do tecido da Nação.

Produziu-se um grau considerável de concordância em torno do perfil delineado por Leal; seria suficiente para satisfazer, grosso modo, a necessidade de decifração de tão instigante figura em nível genérico. Apesar disso, não se tratava de entendimento pacífico, menos ainda *communis opinio*. Ao fundar-se na caracterização do tipo ideal, propôs-se o estabelecimento de características por demais elásticas, como dito acima. Entre as críticas mais frequentes a esse entendimento figuram as feitas pelos que persistiam na pretensão de enxergar certo feudalismo rural que teria se desenvolvido no Brasil ainda em tempos coloniais. Na tradição que se inspirava em notórios pensadores conservadores e foi combatida, com destaque, pelo historiador Caio Prado Júnior, essa vertente recorre a um

modelo que nem à época em que foi apresentado obteve aceitação consistente. Ainda assim, à falta de uma autocrítica modernizadora, os defensores daquele discurso apegaram-se à terminologia sedutora que equiparava “trabalhadores rurais” a “camponeses”, em um sentido semântico alienígena, abstendo-se de análises mais pertinentes ao contexto especificamente brasileiro.⁶⁶

O elemento central da concepção de Victor Nunes Leal é justamente o que inspira com maior frequência a controvérsia; ao apresentar como indicação introdutória, informava conceber como coronelismo o

[...] resultado da superposição de formas desenvolvidas do regime representativo a uma estrutura econômica e social inadequada. Não é, pois, mera sobrevivência do poder privado, cuja hipertrofia constituiu fenômeno típico de nossa história colonial. É antes uma forma peculiar de manifestação do poder privado, ou seja, uma adaptação em virtude da qual os resíduos do nosso antigo e exorbitante poder privado têm conseguido coexistir com um regime político de extensa base representativa. (Leal, 1976; 20)

Como esteio do sistema, fixava a estrutura agrária que servia de suporte ao poder privado, de influência social decadente, confrontado eventualmente com um setor público em franco processo de expansão, induzindo assim a um compromisso que envolvia a troca de proveitos de parte a parte. O que ganhava o poder público com este arranjo era a capilaridade necessária ao controle do eleitorado rural, imprescindível à legitimação do poder representativo, mas vulnerável em razão de sua dependência. No entendimento de Victor Nunes Leal, tal compromisso era a situação matriz do que denominou “características secundárias” do sistema, citando especificamente “o mandonismo, o filhotismo, o falseamento do voto, a desorganização dos serviços públicos locais” (*idem*).

O elemento central do contexto era a função de liderança, privativamente desempenhada pelo coronel mesmo que, de certa altura em diante, por intermédio de interpostas pessoas: genros, filhos formados, técnicos despachados às localidades interioranas pelo governo, enfim os agentes de uma particular forma de transição circunscrita, que se teriam gradualmente tornado mais disponíveis na proporção em que, no litoral, se difundiam os cursos superiores e mais jovens das novas gerações eram formados por eles. A gradual

⁶⁶ Sobre o debate em torno da tese do “feudalismo” brasileiro, ver, p.ex. LIMA, Ayrton Souza de – *Caio Prado Jr. e a polêmica “Feudalismo-Capitalismo”*: pela desconstrução dos consensos. Revista AURORA, ano II nº 3, Dezembro 2008. Disponível em meio eletrônico no endereço http://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/Aurora/aurora_n3_misclanea_04.pdf. Acesso em 29/11/2013.

proliferação de engenheiros, médicos, agrônomos e advogados proporcionou a diversificação do perfil dos líderes, mas não alterou substancialmente seus vínculos: seriam invariavelmente “parentes, ou afins, ou aliados políticos dos ‘coronéis’” (22). Esse processo tinha sido já referido por Gilberto Freyre (que Leal cita), ao chamar atenção para o fato de que “A ascensão política dos bacharéis dentro das famílias não foi só de genros: foi principalmente de filhos”.⁶⁷ Freyre, no entanto, dava destaque ao papel dos genros, entendendo que na projeção social que experimentaram “se acentuou com maior nitidez o fenômeno da transferência de poder [...] da nobreza rural para a aristocracia ou a burguesia intelectual” (Freyre, 2003; 724). O mesmo fenômeno é apresentado por Faoro em tons mais dramáticos, pela potencial tensão que a transição teria envolvido. O chefe, “detentor de conexões, tem, à medida que a sociedade se torna mais complexa, um corpo de assessores: o médico, o advogado, o padre, o coletor”. Serão estes indivíduos que, com o tempo, vão se valer da institucionalização e homogeneização dos vínculos legais e costumeiros para disputar a posição do coronel (Faoro, 1993; 633).⁶⁸

É neste ponto que se inserem questionamentos a determinados conceitos do pensamento expresso por Vitor Nunes Leal e que, acredita-se, comprometem a integridade de seus prognósticos sobre o desenvolvimento do fenômeno do coronelismo. A tese central do livro atribuía a relevância do fenômeno coronelista a uma relação fundada sobre um paradoxo: a ascensão dos coronéis decorreria de sua fraqueza, e não de sua força. Isso confrontava diretamente a noção até ali dominante de que a hipertrofia do papel político dos proprietários rurais fizera-se em linha direta a partir do poder econômico e social do latifúndio, impondo-se então ao poder público incipiente.

Em defesa da obra, Lamounier (2008) demonstrou que os fatores identificáveis da conjuntura e dos processos de longo prazo na verdade deram razão a Leal. A mudança político-constitucional do sistema de governo monárquico para o republicano de fato propiciara aos proprietários rurais uma dramática ampliação na capacidade de mobilização e

⁶⁷ Incidentalmente, registre-se que a transição intergeracional não pode ser tomada como um processo linear e homogêneo. Em um fenômeno que mereceria estudo mais detalhado, há relatos de casos em número significativo de filhos e netos de coronéis e mandões que, por variadas razões, se insurgiram contra a ordem estabelecida e renunciaram (às vezes de forma ruidosa) ao papel de continuadores do *status quo*. Dois casos com esse perfil afetaram parentes em primeiro grau do autor deste trabalho. Um dos parentes (primo-irmão) foi o Cabo José Mariani Ferreira Alves, companheiro de Carlos Lamarca na fuga do quartel do Exército de Quitaúna, nos anos de chumbo (Janeiro, 1969).

⁶⁸ Interessante observar que um confronto com essas características é o que opõe os personagens de Mundinho Falcão e do Coronel Ramiro Bastos em *Gabriela, Cravo e Canela*, de Jorge Amado.

controle sobre o voto de milhões de cidadãos pobres e despolitizados. A transição superpôs a uma estrutura social arcaica, na qual o latifúndio detinha um poder residual considerável, um regime eleitoral de base muito mais ampla do que a anterior, em uma época em que a maioria absoluta da população residia nas áreas rurais. Segundo a visão de Leal, a compreensão adequada do fenômeno inicia-se pelo reconhecimento de sua complexidade, muito maior do que a suspeitada superficialmente. Como exemplo, o fato de conjugar-se a um sistema de favores e reciprocidades, “atando numa das pontas o senhorio rural e local decadente e, na outra, o poder público cada vez mais robustecido”. Entre as questões suscitadas pela admissão da existência dessa “teia de favores”, destaca-se que o controle dos coronéis sobre a “moeda de troca” representada pelos votos de trabalhadores dependentes não se alterou com a mudança política. Por essa razão o fortalecimento gradual do poder público valorizou ainda mais a influência dos latifundiários, ao invés de reduzi-la. Essa dominância provinha da longa fase de formação do tecido socioeconômico do país, quando a organização da estrutura econômica fundada no controle da terra e na exploração do trabalho escravo se conjugara com o domínio sobre contingentes subordinados de colonos. O processo se institucionalizou por meio da participação nos quadros das ordenanças coloniais e da Guarda Nacional, que as sucedeu e substituiu no ciclo imperial.

No entendimento de Lamounier, boa parte da animosidade que a obra de Vitor Nunes Leal atraiu para si deveu-se ao entendimento equivocado sobre o que seria, de fato, seu objeto de reflexão. A temática original da obra seria melhor sintetizada no título com que foi publicada sua primeira edição, em 1948: *O municipalismo e o regime representativo no Brasil*. Era, portanto, um estudo amplo, complexo e factual, uma análise sistêmica “que busca estabelecer as interconexões relevantes para a compreensão do que de fato ocorre no processo político”. Leal tinha se empenhado em assegurar que “a reconstrução histórica e até jurídica dos temas tratados não se esgota em si mesma, pois seu objetivo é adensar a descrição da ‘estrutura’ em que se desenrola o ‘processo’ político, diante de nossos olhos, como ele é e não como o idealizamos”. Não obstante, a reedição do texto, em 1949, sofrera uma intervenção decisiva, quando o editor sugeriu – e o autor aceitou – adotar o novo título. Mais “vistoso”, porém indutor de uma leitura restritiva e pré-concebida.

Isso todavia não afeta as constatações expressas na obra em seu conjunto, especialmente a convicção de que a efetiva decomposição do sistema coronelista estaria condicionada às eventuais mudanças na estrutura agrária. Que, de fato, viria a ocorrer na

segunda metade do século XX, não por obra de reformas na estrutura fundiária e sim resultante da industrialização e de outras transformações econômicas do país. Segundo Lamounier, as mudanças de longo prazo neste e em outros aspectos mencionados na obra “comprovaram a tese que Vitor Nunes Leal expôs com notável argúcia já em 1948: a de que o ‘coronelato’ rural tenderia a perder rapidamente sua velha importância política, entreabrindo-se dessa forma amplos horizontes para o desenvolvimento, entre nós, da democracia representativa” (Lamounier, *op. cit.*).

Não é necessário ir além para colocar em termos a ampla maioria das ressalvas que se fazem à obra de Vitor Nunes Leal por muitos que, ou tiveram os argumentos silenciados pela confirmação de suas previsões ou se debateram contra as inadequadas restrições insinuadas por um título equivocado. Neste trabalho, contudo, consideramos oportuno oferecer uma contribuição pontual mas que, no que assiste ao estudo aqui empreendido, ganha relevância, especialmente quando se deduz, do trecho acima transcrito, que a obra implicitamente reiterava a ideia dos coronéis como estorvo à “obra do progresso”. Ao reconstituir a trajetória do fenômeno coronelista conforme esboçada por Leal, Lamounier (*op. cit.*) entende que os latifundiários, tendo a relevância de seu poder subitamente ampliada nos termos já descritos, “passaram a se interessar pela atividade política municipal, controlando, na prática, a vida política dos municípios, e por aí impondo às autoridades estaduais e até federais um padrão de relacionamento conforme aos seus interesses”.

Essa relação de causa e efeito, porém, não se sustenta como um ajuste geral no plano das situações que observamos. O estímulo à atitude dominante não decorre da agregação da importância política que se produziu com o regime republicano adventício. Antes deu-se o inverso. Isso é aqui destacado porque, a rigor, no equívoco revelado por esse breve comentário *em passant* repousa uma característica que bem pode contribuir para entender melhor a conduta daqueles indivíduos. Eles não se consideravam caudatários do poder situado alhures, mas sim genuínos senhores em seus domínios.

Se nos debruçamos exclusivamente sobre a narrativa e a análise de Victor Nunes Leal no plano político – o que não é, como já dito, a atitude deste trabalho – mesmo ali se verão diversos indícios de que aquele autor compreendia isso. Nas páginas de *Coronelismo, enxada e voto*, consignava por exemplo que

A falta de espírito público, tantas vezes irrogada ao chefe político local, é desmentida, com frequência, por seu desvelo pelo progresso do distrito ou

município. É a seu interesse e à sua insistência que se devem os principais melhoramentos do lugar. [...] É com essas realizações de utilidade pública, algumas das quais dependem só do seu empenho e prestígio político, enquanto outras podem requerer contribuições pessoais suas e dos amigos, é com elas que, em grande parte, o chefe municipal constrói ou conserva sua posição de liderança” (Leal, *op. cit.*; 37).

Em outra parte, mencionava com certo grau de detalhe a instituição, o funcionamento e a relevância das câmaras municipais, originalmente instituídas com as Ordenações Manuelinas e confirmadas pelas Filipinas, que funcionavam como instância de governo local e que, bem cedo, passaram a servir de palco de atitudes autonomistas e indocilidades. Assim, inspirando-se em estudos desenvolvidos por Carvalho Mourão, Leal concluía que

Durante período bem longo [...] as câmaras exerceram imenso poder, que se desenvolveu à margem dos textos legais e muitas vezes contra eles. Não raro, porém, a Coroa sancionava usurpações, praticadas através das câmaras pelos onipotentes senhores rurais. [...] Seria difícil conter essas manifestações do poder privado em uma estrutura cuja unidade fundamental – que imprimira o seu selo no conjunto das demais instituições – era o extenso domínio rural, essencialmente monocultor e construído sobre o trabalho escravo (*idem*; 65)

Ou ainda, ao mencionar a antiguidade dessa ordem local *de facto*:

Nessa época já reagia o Rei, para afirmar a autoridade pública do Estado contra a autoridade pessoal da *pater familias*, que era ao mesmo tempo senhor de escravos, dono de “plantação” e general de exército privado. A mais antiga das ordens reais mencionadas data de 1677, e é sabido que em fins do século XVII e começos do XVIII, coincidindo em grande parte com a descoberta e exploração das minas, a autoridade real na Colônia se reforça extraordinariamente (*ibidem*; 69).

O que esses trechos em seu conjunto demonstram é que, sem dúvida, o voluntarismo das elites rurais que vão eventualmente servir de base ao universo dos coronéis não aguardou o advento da República para se manifestar. Muito ao contrário, fez-se sentir já nos primeiros estágios da colonização, utilizando por palco cada possibilidade que os instrumentos administrativos ordinários proporcionavam.

Uma crítica consistente ao entendimento de Leal é manifesta por Maria Isaura Pereira de Queiroz (1976), ao ressaltar que o coronel (que ela apropriadamente recorda integrar uma oligarquia, termo indispensável ao contexto) não pode ser definido apenas pela inserção no ambiente político. Se de fato o aspecto *político* é o que se revela mais chamativo e evidente, não se pode todavia esquecer que é apenas um, dentre muitos. Reduzir a figura do coronel a esta dimensão é “mutilar um conjunto complexo, empobrecendo-o” (165). A autora cita vários pesquisadores como o francês Jean Blondel e o suíço Benno Galjart para demonstrar a

existência de uma dialética entre as dimensões políticas e de outros tipos, relacionadas ou não àquelas, que compõem a tessitura do fenômeno coronelista.

A partir do trabalho de Blondel, que distingue três tipos de estrutura coronelista, e apoiando-se em pesquisas de campo de sua própria autoria na região baiana de Santa Brígida, Queiroz destaca em última instância a condição relativa da dominação que se encontraria no próprio eixo do sistema. Menciona a existência de mecanismos de “defesa” disponíveis para o eleitor, o que forçava concluir que este nem sempre se comportaria como um “pau mandado” e preservaria certo grau de autonomia (*idem*; 167)⁶⁹. Já os estudos de Galjart tinham se concentrado nas possibilidades de ascensão social presentes na estrutura tradicional brasileira, fazendo notar a existência de duas vias delineadas desde o início da colonização. De um lado, a possibilidade de acumulação direta, obtida pelo indivíduo e sua família ao preço de penetrar o interior e firmar domínio ali, na medida de suas forças e disposição para o trabalho penoso e árduo. Do outro lado, era possível progredir sob o patrocínio e a proteção de um chefe local – um coronel, portanto – emulando a estrutura convencional clientelista, de memória ancestral. (*ibidem*; 169)

Maria Isaura se vale das constatações de ambos os pesquisadores para aprofundar sua restrição à conotação expressamente política conferida por Leal ao fenômeno do coronelismo; ou, como destacou Lamounier, sugerida pela impressão de um campo heurístico restrito que o título de *Coronelismo...* induziu. No caso do estudo de Blondel, observa que em todos os tipos de dominância se faz indispensável a presença do intermediário, o cabo eleitoral, que se movimenta em meio a extensa rede de relações de “amizade” da qual depende sua influência relativa. A possibilidade de escolha de parte dos indivíduos tidos como dominados se evidencia na necessidade de suprir a rede através de mecanismos que, inspirando-se em Mauss, Maria Isaura denomina de “dom e contra-dom”. Deixa claro que ambas as formas de vínculo – a adesão pessoal e o sistema de dádiva – convivem igualmente. Esclarece ainda que o mecanismo de “dom e contra-dom” implica em reciprocidade de favores, uma forma tácita de obrigação mútua que faz do cabo eleitoral um mediador, não um líder. Seu prestígio estará

⁶⁹ Segundo o relato de Queiroz, Blondel via três formas predominantes de estrutura coronelista: a primeira representada pelo mando pessoal, que se exercia pelo concurso de um sistema de cabos eleitorais; o segundo, semelhante ao formato de uma suserania, onde o chefe maior controlaria o poder por meio de interpostas pessoas, também elas dotadas de certo grau de influência; e por fim o tipo de dominação “colegial”, que Blondel considerava mais aristocrática do que monárquica, já que se fazia por meio de diferentes membros de uma mesma família, imperando sobre uma zona na qual não ocorre nenhum chefe excepcionalmente mais destacado que os demais. (Queiroz, *op. cit.*; 166)

diretamente ligado, em uma das partes do acordo, à capacidade de assegurar a assistência às demandas; na outra face, à possibilidade de traduzir em votos os vínculos de lealdade que mantém e sustenta (167-9).

Quanto ao trabalho de Galjart, introduz a constatação de que o sistema coronelista não era, em princípio, hostil à ascensão social e política dos indivíduos, tão somente dependente da anuência dos que se situavam em escalões mais elevados. Esta concordância, por seu turno, estava condicionada a diversos fatores, que incluíam desde a estrutura socioeconômica prevalecente na região até a circunstância de conviverem dois ou mais chefes políticos dominantes e, eventualmente, rivais.

Para os objetivos deste trabalho não se faz necessário examinar este argumento em maior profundidade, já que o essencial está posto: a estrutura de poder do coronelismo envolvia uma multiplicidade muito maior que a tradicionalmente enfocada pelos trabalhos que se restringem a examiná-la quase exclusivamente como um fenômeno restrito ao âmbito das relações políticas. A percepção aqui exposta, por outro lado, converge em certa medida com a constatação *de facto* obtida por Bruno Galjart quanto ao papel desempenhado pelas perspectivas de ascensão social que assistiam aos indivíduos tidos como subalternos. Obviamente, estas possibilidades se materializavam com maior nitidez em fases incipientes do processo de ocupação de áreas ainda virgens, os interstícios remanescentes de terra situados entre povoamentos mais antigos. A amplitude dos espaços, a virtual onipresença de matas densas, de penetração extremamente difícil, a ocorrência eventual de acidentes geográficos significativos – rios profundos, serras, vales – tudo isso servia como fator de indução ou contenção das levas sucessivas de ocupantes, conforme o caso.

A empreitada que cabia ao pretendente a dono de terras não era fácil. Caso fosse sua meta tornar-se um proprietário, tinha em primeiro lugar que aceitar a incumbência de se afastar de áreas já povoadas, o que por um lado lhe oferecia a oportunidade de um recanto seu, mas de outro exigia disposição a assentar-se e viver em grande isolamento. Alcançada terra “sem dono”, cabia lançar mão do facão, machado e foice, e daí embrenhar-se mato adentro, cortando linhas divisórias, pela extensão que lhe coubesse por tratos feitos, ou em muitos casos, pelo que conseguisse com a força do braço, a determinação de cada jornada e a conveniência do terreno. Ao fim, desenhado um perímetro, ia o posseiro escolher lugar para casa, curral ou rancharia, dando início ao serviço de ocupação de fato da área. Para o que desse e viesse, esta terra seria sua aposta para a vida, o capital essencial de suas possibilidades

futuras, o patamar primeiro de sua eventual ascensão ou decadência; árdua, constante e brutal, a primeira, incontível e degradante a segunda, caso ocorresse.

Na realidade, uma reflexão inovadora sobre a relevância do fenômeno coronelista sob a perspectiva de uma cultura rural interiorana precisa considerar esse processo como vertente coextensiva das dimensões já tão difundidas pela literatura histórica e sociológica. Na perspectiva registrada por Breno Galjart – da qual dão testemunho inúmeros relatos sobre a dinâmica de desenvolvimento regional do sertão baiano – residem indícios preciosos para entender o que o mandonismo rural efetivamente representou. Havia, certamente, uma vertente renovadora no contexto geral delineado pelas zonas limítrofes da *civilização* sertaneja. Seu veículo e instrumento era a constante desvinculação de indivíduos, por vezes de pequenos grupos, apartando-se do território estabelecido para incorporar novos espaços, praticando a colonização em seu sentido mais primário.

Se esses colonos se tornariam novos ricos ou se pereceriam tentando; se conseguiriam sucesso ao tentar se fazer de vanguarda ou se topariam com a hostilidade de alguém; se venceriam os obstáculos do ambiente ou fracassariam ao tentar dominá-los – todas estas eram questões em aberto, junto a outras tantas. O certo era que aventureirismo, rusticidade e senso de autorrealização tinham de se fazer presentes no processo desde as fases mais incipientes. No apossamento das terras do vale do Rio Pardo esperava-se que coisas assim acontecessem, e de fato aconteceram. Aos poucos, foi desse modo que largos espaços interioranos se foram povoando, pioneiros e suas famílias descendo dos planaltos em direção às baixadas que tributavam o rio principal da região, com sua miríade de pequenos afluentes; cada um, fosse córrego, riacho ou vau, representava uma nova oportunidade para os povoadores. Nos percursos irregulares dessas águas, baixadas, boqueirões, altos, assentadas e nascentes alimentavam a flora rica, por vezes brenhas ferozes nas quais, para se penetrar poucos metros, labutava-se por dias inteiros.

Assim, enquanto a face tão difundida do contexto sertanejo se mostra aos cronistas como uma corriqueira cena pontuada por disputas, demarcada por interesses de oligarcas, tramoias e conchavos, um receptáculo renitente de inovações que se apresentam pela via da modernização conservadora, outra realidade existia, bem menos visível e certamente menos compreendida. A contraface, o que ia por detrás da ordem latifundiária era um mundo muitíssimo mais vivo e agitado do que ordinariamente se supõe.

Maria Isaura Queiroz não ultrapassa Victor Nunes Leal apenas por deixar clara sua visão de que o fenômeno coronelista era muito mais diversificado do que supunha aquele. Mais significativa ainda é a constatação de que “o amálgama localismo-centralismo [que se produz na transição das formas de governo, em fins do século XIX] não permitiu a muitos historiadores perceber que, sob a camada nova dos bacharéis [...] a mola verdadeira da política continuava sendo o mandonismo local” (*op. cit.*, 33). Enquanto Leal presumia o mandonismo como simples subproduto da prática coronelista – sem de fato esclarecer seu conceito sobre esse elemento, parecendo equipará-lo a certo facciosismo (traduzido na fórmula “Aos amigos, tudo; aos inimigos, os rigores da lei”) – ela expõe um entendimento bem diverso, ao qual se incorpora este trabalho. Idem em relação a sua crítica à tentativa de autores comprometidos com os modelos nomotéticos, entre os quais cita Caio Prado Jr., que tentou, na sua *Evolução política do Brasil*, oferecer uma interpretação sociológica do passado político do país. Tentativa vã, dizia Queiroz, pois “fugira ao primeiro preceito sociológico que é observar antes de interpretar”. Movera-se Caio Prado “munido da interpretação prévia através da luta de classes e tentara impô-la aos fatos brasileiros”, tão somente reproduzindo a prática de tantos outros que o precederam. Disso resultava que

Os estudos de política entre nós são histórias das ideias políticas que os brasileiros foram buscar no estrangeiro e tentaram implantar nesta terra, no afã de dar ao país uma fisionomia à altura do progresso mundial; coladas como etiquetas a diversos acontecimentos, sugeriram [...] problemas que são quebra-cabeças para quem procura esclarecê-los de acordo com tais ideologias, mas que se simplificam se estudados sem uma ideia preconcebida, observando-se apenas o que se passou na realidade” (18)

Na visão de Maria Isaura, portanto, melhor seria despirem-se os fatos das armaduras de categorias analíticas polivalentes para que assim os homens que eram seus autores se revelassem integralmente. Não homens idealizados ou manietados por apriorismos, mas seres concretos, produzidos e produtores da realidade de sua existência. É nesse fluxo de ideias que ela expõe as feições do que chama de mandonismo, um ambiente político e social que implica em certo tipo de solidariedade que se delineava desde o nível de relações primárias – a “tribo familiar com parentes, aderentes, agregados, isto é, laços de dependência consanguínea, material e moral” (*idem*). Nesse arranjo, o subalterno enxerga não uma relação de exploração (de onde a ausência da indispensável “consciência de classe”), mas sim uma situação da qual se vê como partícipe, desde que esteja conjugado aos indivíduos que exercem papel de liderança no plano local. Maria Isaura vai direto ao ponto quando menciona que “O recém-chegado numa zona era condenado a se acolher à sombra do mandão local e ligá-lo

fortemente a si se quisesse ter um apoio (de onde a importância da instituição do compadrio)”. Esse relacionamento se fortaleceu ainda mais por força da escravidão, que enquanto existiu alimentou o poder do proprietário. É aí, nesse tipo de vínculo, que residem tanto a explicitação quanto o verdadeiro vigor – o “nódulo duro e resistente” do mandonismo local – que fazia “os homens se definirem em termos de posse em relação uns aos outros: ‘Quem é você?’ ‘Sou gente do coronel Fulano’” (*ibidem*; 19).

O mandonismo é, portanto, um sistema de aliança. Como tal, precede e sucede formas episódicas de expressão de suas capacidades e de seus modos de agir. Conseqüentemente, não cabe reduzi-lo na hierarquia das práticas, mas sim fazer o contrário – é sua a posição dominante, do ponto de vista normativo. O coronelismo seria apenas uma daquelas formas episódicas. Por isso foi possível registrar tantas variações em suas eventuais configurações, separadas no tempo e no espaço, e também por isso os padrões de conduta dos indivíduos dependentes não se alteram substancialmente quando o coronelismo vem ou vai.

Interessante análise a respeito é oferecida pela historiadora Isnara Pereira Ivo (2003), em comunicação na qual discutiu as interpretações do fenômeno em regiões diversas do interior baiano, especificamente a Região Cacaueira, a Chapada Diamantina, o Baixo-Médio São Francisco e o Planalto de Conquista. Observa que mesmo em espaço tão restrito, e praticamente no mesmo intervalo temporal, as práticas locais de coronéis e chefes políticos diferiam profundamente. Mais relevante ainda, demonstra que enquanto vários foram os exemplos de atitudes “convencionais” (inclusive, é evidente, o recurso à coerção e à intimidação físicas) nas estratégias de controle, houve por outro lado exemplos de condutas francamente orientadas para o desenvolvimento e a modernização das áreas sob a influência dos coronéis. No caso específico de Vitória da Conquista, a elite de mandões revelou-se prioritariamente comprometida com as questões intestinas do território. A vinculação ao jogo político-institucional extralocal servia para abastecer e consolidar esse trabalho. Em outras palavras, a preocupação visível voltava-se para corresponder à expectativa do contingente de liderados, razão de ser do próprio poderio e da força dos líderes. Conclui a autora que “O coronelismo nada mais foi do que uma fase do antigo mandonismo”, renovado face os imperativos de uma ordem política em transição (IVO, 2003; 7).

Na essência, é o mesmo argumento de Isaura Pereira de Queiroz, para quem o coronelismo “se integra [...] como um aspecto específico e datado dentro do conjunto formado pelos chefes que compõem o mandonismo local brasileiro”; esse fenômeno mãe, o

mandonismo local, “teve várias formas desde a Colônia, e assim se apresenta como o conceito mais amplo com relação aos tipos de poder político-econômico que historicamente marcaram o Brasil” (172).

Cabe, a essa altura, a questão: e nesse contexto, qual o perfil que se pode atribuir ao coronelismo – e, por extensão, ao coronel? Já se afirmou aqui que não pode ser entendido como manifestação puramente política; que as práticas que o caracterizaram como forma de domínio antecedem em muito o momento que tradicionalmente se identifica como de seu nascimento; que não se apoiava sobre o exercício puro e simples do mando pela força de uma elite sobre massas de camponeses desvalidos; e que não era um sistema estamental em estado puro, já que admitia atitudes de revalorização e reposicionamento de certos indivíduos na escala social. Como então compreender o fenômeno?

É possível iniciar uma tentativa de resposta recorrendo, novamente, às reflexões de Maria Isaura. Na segunda parte de sua obra, que denomina *O coronelismo numa interpretação sociológica*,⁷⁰ ela principia por mencionar a surpresa com que as elites condutoras da Proclamação da República constataram a sobrevivência dos coronéis, malgrado a extinção do antigo regime. Presumira-se que a outorga do voto aos cidadãos alfabetizados traria consigo a emergência de uma sociedade política ávida por se expressar livremente. Ao invés, o que ocorreu foi a ampliação quantitativa dos apoiadores dos antigos líderes, que tiveram assim sua base alargada e sua força ainda mais evidente que outrora. Como já foi dito aqui anteriormente, ao impulso assimilacionista, à tentativa de incorporação vertical por parte de projetos de modernização excludentes, vai corresponder sempre o localismo como contratendência. Isso, que como se viu ali foi evidente na fase modernizadora dos ciclos 20 e 30, já ocorrera na época de implantação do modo republicano.

Sem dúvida a preservação das estruturas econômicas tradicionais, em cada caso, muito contribuiu nesse sentido. Mas a questão vai bem além. Penetra na configuração mesma das relações cotidianas, na micro-história das localidades, nos recônditos do imaginário, na sutileza das lealdades e trocas constantes, no entretecer de redes de solidariedade mútua que as ciências sociais ainda têm muito que fazer para desvendar completamente.

Diz Maria Isaura que, extinta a Guarda Nacional pouco depois dos acontecimentos de 1889, nem por isso desapareceu a denominação de “coronel” – agora uma forma de

⁷⁰ Esse texto era uma revisão de trabalho anteriormente publicado no Tomo III da História Geral da Civilização Brasileira, denominado *O Brasil republicano*, de 1975.

nobiliarquia ascendente, “outorgada espontaneamente pela população àqueles que pareciam deter entre suas mãos grandes ou razoáveis parcelas do poder econômico e político” (Queiroz, *op. cit.*; 164). Eis aí um indício que passou despercebido a muitos: nenhum coronel conferia tal posto a si mesmo. Não mais existindo formalmente a Guarda, de onde originalmente derivava a patente, o termo *coronel* subsiste porque se transforma em expressão popular. É agora a distinção aplicada àqueles aos quais se reconhecia o papel de liderança, que não tinham perdido nada, pela transição das formas institucionais, que não lhes pudesse ser restituído pela legitimação dos fatos.

Vista a questão por outro ângulo, observe-se que essa interpretação se harmoniza logicamente ao aspecto da barganha, que reiterados estudos têm destacado como sendo o verdadeiro mecanismo de expressão do poder especificamente *político*. São praticamente unânimes os comentadores que, malgrado a pouco disfarçada intenção de alguns em ver lutas de classes onde classes não havia, eram compelidos a admitir a existência de um tipo inegável de negociação no interior do sistema. Desconcertante para muitos, decerto. Faoro, por exemplo, tratava assim a problemática percepção psicológica dos indivíduos acerca de um Estado de feições naturalmente quase ininteligíveis e os laços que incorporavam o interiorano ao líder que ele reconhecia, conhecia, sabia onde morava, o que esperava dele etc. Valendo-se de transcrição de trecho da obra clássica de Maria Sylvia de Carvalho Franco, *Homens livres na ordem escravocrata* (1969), enxergava nas relações de dominação um negócio malbaratado. “Quem tem chefe não delibera, ouve e executa as ordens. O dissenso não se abrigará na liberdade reconhecida de opinião, senão que caracteriza a traição, sempre duramente castigada”. Imediatamente depois, contudo, o próprio Faoro admitia:

Não se imagine, entretanto, que entre o coronel e o simples eleitor impere a brutalidade, com o bacamarte engatilhado contra o rebelde potencial. O coronel é, acima de tudo, um compadre, de compadrio o padrão dos vínculos com o séquito. A hierarquia abrandando-se, suavizando-se as distâncias sociais e econômicas entre o chefe e o chefiado. [...] Num contexto de violência, consubstancial à vida rural, ela só se exerce contra o inimigo, nos atentados ao prestígio, em defesa da honra [...] O eleitor vota no candidato do coronel não porque teme a pressão, mas por dever sagrado, que a tradição amolda. (Faoro, *op. cit.*; 633-4)

Por seu turno, Vilaça e Albuquerque, mesmo declinando da pretensão de um estudo detalhado das reações, crenças ou atitudes do homem nordestino, admitiam que

O isolamento em que por muito tempo mergulhou o sistema econômico-social e a fragilidade de seus canais de comunicação [...] provocaram a imersão dessas populações numa espécie de intransitividade de que elas só conseguirão escapar

totalmente com muito atrito social; mediante lento processo de aprendizado e de exercício da autogestão política. [...] o fato é que a resistência dessas sociedades, sobretudo do matuto das áreas mais caracteristicamente rurais às mudanças na rotina de sua agricultura; o seu caráter desconfiado e defensivo; a escassa sociabilidade, tão alegada; a aceitação passiva e indiscutida da autoridade do chefe [...] são exemplos de atitudes e comportamentos seus dos mais característicos e persistentes. (*op. cit.*; 56)

Esses traços comportamentais justificariam em larga medida a aceitação do que há de autocrático nos poderes social e político exercidos pelo coronel, bem como o sistema autoritário de decisão e a hierarquia social em vigor. A intransitividade social seria “[muito mais] reflexo de uma particular situação no mundo – mundo aqui entendido no sentido de totalidade social e ecológica – do que de caráter inerente a seu *Volksgeist*” (*idem*). Nesse contexto, a valorização do voto ocorre a partir da altura em que “seu valor de condutor de poder passa a ser vagamente percebido”, o que fará com que deixe de ser doado, como antes, e passe a ter preço (*ibidem*; 62). É dizer que o camponês, elemento vulnerável e dependente, existia dentro do sistema como agente, mesmo que não dispusesse da suficiente compreensão desse seu papel e muito menos dos meios de valer-se dele na plenitude, para afirmar sua autonomia.

Certamente não lhe caberá a descrição do ser “completamente analfabeto, ou quase, sem assistência médica, não lendo jornais, nem revistas, nas quais se limita a ver figuras [e que] tem o patrão na conta de benfeitor [...] seria ilusório pretender que esse povo pária tivesse consciência do seu direito a uma vida melhor”, de que falava Vítor Nunes Leal (*op. cit.*; 25). Ou ainda o pobre vivente incapaz de descobrir que a sujeição de sua vontade à do superior não é um efeito natural e espontâneo, uma vez que ele não dispõe de “possibilidades de autoconsciência”, dissolvidas na vida social as referências que poderiam ajudar a constituí-la. No que resultaria o pleno desenvolvimento da dominação pessoal que faria dele uma *criatura domesticada* (Franco, *apud* Faoro, *op. cit.*; 634). Ele é tudo isso, mas não é de forma alguma *apenas* isso.

A suspeita que parece rondar cada um dos estudiosos, sem que o revelem abertamente, é sempre a mesma: haveria como que uma similitude essencial em dominantes e dominados, como se fosse uma questão de papéis determinados a uns e outros o que impunha a condição de cada um. Não uma diferença de natureza, mas de circunstância. Não de *virtú*, tão somente de *fortuna*. É claro que não é pouco. Decerto não são também irrelevantes as consequências da anatomia do arranjo social resultante. Mas é mais que bastante para revelar que toda e

qualquer tentativa de reduzir a situação a um jogo de posições fixas, segmentos de um *Télos* com suas etiquetas coladas, estruturas ideais pensadas para fazer funcionar certo silogismo exótico, fracassa rotundamente. Não é exagero ver aí um paralelo com a situação de escravos que sonhavam não com a liberdade, mas em se tornarem, eles mesmos, senhores. Vale recordar o escândalo de tantos abolicionistas, nos estágios finais do regime escravocrata no Brasil, ao descobrir que muitos daqueles cativos para os quais eles tinham concorrido para libertar, arrecadando fundos para resgatar-lhes a alforria, pressurosamente cuidavam de comprar para si um escravo, tão logo podiam. A liberdade de um percebida no poder de negar liberdade ao outro.

Há ainda um tipo de indício das ausências evidentes no estudo da questão do coronelismo, e que é possível observar como instrumento para compreendê-la nos marcos aqui desenvolvidos. Trata-se da regular frustração de tantos autores que, ao pretender examinar o problema com todo o empenho, julgavam detectar não apenas os seus elementos constituintes, mas igualmente prognosticar as circunstâncias eventuais de sua superação.

Também neste pormenor o pioneirismo coube a Victor Nunes Leal. Inicialmente ele levava em conta a estrutura agrária, incorporando as observações de Caio Prado Jr. e outros autores sobre a concentração de terras (26 e segs.) Adiante, expõe particularidades das práticas envolvidas no processo eleitoral, que por serem custosas favoreceriam a interferência dos elementos mais abastados. Nessa altura, mencionava que fazendeiros e chefes locais eram compelidos a arcar com os custos de mobilização do eleitorado, pois “Sem dinheiro e sem interesse direto, o roceiro não faria o menor sacrifício” em comparecer à urna. Fazia-se portanto necessário prover recursos financeiros para custear “Documentos, transporte, alojamento, refeições, dias de trabalho perdidos, e até roupa, chapéu para o dia da eleição” etc.(36) Isto é, há um procedimento de *convencimento*, de sedução envolvido no processo. O que fica mais evidente quando o mesmo Nunes Leal considera que nas eleições de 1945 e 1947 teriam sucedido “traições” dos empregados por obra da propaganda difundida pelo rádio. Que àquela altura já se espalhava pelo interior e chegava inclusive às fazendas, graças às pilhas.

Outro fator que ajudaria a explicar o fenômeno seria a prática de favores pessoais: é quando “se manifesta o paternalismo, com sua recíproca: negar pão e água ao adversário”. Essa atitude conduzia com frequência à violação dos limites entre o lícito e o ilícito, mas a solidariedade partidária justificaria qualquer delinquência, ao passar “sobre todos os pecados

uma esponja regeneradora” (38), conforme com a máxima de que a única vergonha, na política, é a derrota.

O derradeiro elemento na equação seria por fim a “rarefação do poder público em nosso país”, que legaria, por omissão, grande parte de suas funções aos particulares em condições de exercê-las – no caso, os coronéis. Considerava Leal, de forma otimista, que “essa ausência [...] está agora muito reduzida com os novos meios de transporte e comunicação, que se vão generalizando” e com a possibilidade de a polícia comparecer a locais de tumultos e “atuar com relativa eficácia num período de tempo que cada vez se torna mais curto”. Mesmo assim, ainda haveria resquícios da vulnerabilidade representada pela ação insatisfatória do Estado, abrindo espaço ao privatismo. “Sem a liderança do ‘coronel’ – firmada na estrutura agrária do país – o governo não se sentiria obrigado a um sentimento de reciprocidade, e sem essa reciprocidade a liderança do ‘coronel’ ficaria sensivelmente comprometida”, calculava (42-3).

Finalmente, a reflexão desenvolvida por Victor Nunes Leal indicava que o núcleo maior do problema estava no consórcio de todas essas circunstâncias para produzir um efeito perverso: o “sacrifício da autonomia municipal”, da qual se alimentava o coronelismo para sobreviver – necessidade que, em seu entendimento, comprovava a tese de que o fenômeno seria “antes sintoma de decadência do que manifestação de vitalidade dos senhores rurais” (57).

Não obstante a sequência lógica dos argumentos, a vantagem proporcionada pela diacronia expõe as limitações daquela análise. Não há de implicar qualquer desfavor ao esforço de Victor Nunes Leal, mas é preciso reconhecer que seus argumentos não foram preservados pelos fatos quanto ao prognóstico. O coronelismo de fato veio a minguar, perdeu visibilidade e se esfumou na poeira dos tempos, mas todas as condições que haveriam de contribuir para que isso ocorresse na previsão de Leal ou permaneceram, ou evoluíram de modo diverso daquele que a previsão indicava. Como se disse anteriormente, o fator isolado mais notável dessa debilitação terá sido a urbanização, e não as transformações institucionais ou mesmo econômicas. O problema da concentração fundiária permanece como um dos desafios da nacionalidade, mas suas feições foram dramaticamente modificadas pela inversão demográfica, que carregou contingentes cada vez maiores de moradores para as cidades e esvaziou o campo, na maior parte das regiões. Em alguns outros lugares, a mercantilização das glebas existentes, a abertura de novas áreas de colonização, as sucessivas repartições por

herança, as mudanças nos padrões produtivos, a mecanização agrícola e outros fatores se combinaram para operar mudanças radicais no relacionamento de agricultores com o trabalho rural.

Por outro lado, a perspectiva otimista que Leal acalentava quanto ao aperfeiçoamento da ação estatal não se confirmou. Ao contrário; apesar de se expandir constantemente, o Estado até a atualidade se destaca pela precariedade na execução de funções que lhe são precípuas. Com o agravante de que sua ineficácia não faz mais distinção entre ambientes, é tão evidente nos espaços urbanos quanto nas áreas rurais. Vale ressaltar, entretanto, que como um dos efeitos da modernização em curso quando veio à luz a obra de Victor Nunes Leal foi justamente o processo intenso de concentração urbana, o desamparo que o antigo morador do campo experimentava em seu ambiente de origem só fez mudar de lugar.

Quanto ao efeito demonstrativo da tese central da obra – a de que o coronelismo seria a expressão do movimento concomitante de um poder privado decadente, o dos grandes latifundiários interioranos, com a expansão do Estado – o sacrifício da autonomia municipal, os resultados falam por si. Sucessivas mudanças no ordenamento jurídico removeram de forma gradual os instrumentos dessa submissão e que pareciam determiná-la; a conjugação com outros fatores, certamente, impediu a completa autonomia, que poderia ter evoluído em direção ao federalismo efetivo. Mas é fato que o ambiente (principalmente a partir da Constituição de 1988, de forte acento municipalista) é incomparavelmente diverso daquele panorama descrito por Leal, de unidades político-administrativas reduzidas a arrebanhados de casas sem qualquer poder sobre seus próprios destinos. Não obstante, quando o território nacional já se desdobrou em mais de 5,5 mil municípios, persistem inabaláveis os produtos da construção defeituosa da vivência política. A imensa maioria dos municípios brasileiros (aproximadamente 92 %, segundo dados oficiais referentes ao ano de 2011, calculados pelo IBGE) é deficitária. Ou seja, incapaz de produzir receitas na proporção das necessidades fundamentais de suas atribuições com educação, saúde, ordenamento urbano etc. O que os mantinha em estado de indigência, portanto, não era o poder exacerbado de uma elite obtusa, autocomplacente e atrabiliária.

A obra de Vilaça e Albuquerque (*op. cit.*) trazia também todo um capítulo no qual, em associação com uma análise sociológica sobre o fenômeno coronelista, esboçavam-se as feições de um prognóstico quanto a sua evolução em direção ao ocaso. Ali, considerava-se ter ocorrido uma revivescência do coronelismo na década de 1950, consequência do sucesso de

certas manobras políticas e da repercussão desses triunfos em seus redutos tradicionais, o que demonstraria a habilidade e perspicácia dos chefes políticos em valer-se de armas que estariam “destinadas a destruí-los” (41). Nomeadamente, falava-se de recursos como o notório poder de polícia, mas também de novos agentes, menos ortodoxos, tais como a modernização econômica, a democratização (!?), a imprensa, o rádio, o crédito, o processo eleitoral. Os coronéis teriam sabido apropriar-se desses instrumentos em favor próprio, conseguindo em um primeiro momento que seu poder como chefes políticos, árbitros sociais e fonte de coerção fosse beneficiário da institucionalização. Por isso, enveredaram pela trilha da negociação com o Estado no processo de instalar administradores municipais, juízes, delegados – buscando com sucesso submetê-los a sua influência.

Paradoxalmente, porém, nesse processo residiria o germe da destruição definitiva do sistema, o que os autores entendiam não ser percebido com clareza pelos coronéis momentaneamente revigorados. O poder oficializado subtrai as decisões do plano pessoal, seu exercício é normatizado e normalizado. O coronel se faria cada vez mais dependente de instâncias de governo além de seu controle, de um lado, e de um eleitorado cada vez mais complexo e exigente, de outro, comprometendo o exercício arbitrário de um poder que antes lhe pertencia. Sendo assim,

Ao alargar a influência sobre homens e regiões, o coronel perde aquele contato direto e pessoal com o mundo a ele subordinado [...] ao utilizar-se de instrumentos de atuação e manipulação social que não domina, perde o controle e a decisão sobre as variáveis de seu prestígio [...] É que esse apogeu moderno do coronel, se bem que construído sobre a base interna de seu domínio tradicional, é também conseguido de fora para dentro, fruto das novas forças, que, brechando o velho sistema de poder, antes em equilíbrio, minando antigas estruturas de domínio, vão operar sua reversão. (Vilaça e Albuquerque, *op.cit.*; 42-3)

O soluço episódico de ilusório restabelecimento do *status quo ante* seria como o ensaio do enfermo que, logo a seguir a um derradeiro alento, se esvai e finda-se na morte inevitável. Como consequência desse erro estratégico, o coronel, não sendo o único, “foi, por certo, um dos principais protagonistas de um processo de rachadura social, econômica e política”, que se caracterizou pela “penetração do moderno em estruturas sociais ancilosas”, fazendo dele, o coronel, a maior vítima (*idem*; 43). Não obstante a atitude predominante, conservadora e refratária ao novo, teria o coronel sido veículo das mudanças que o condenariam. A fim de conservar a iniciativa social, fora levado a promover a urbanização em prejuízo de seu ambiente rural e a patrocinar estradas que facilitariam a infiltração da modernidade que desestabilizaria sua hegemonia. Como era preciso garantir a sobrevivência de

sua posição econômica, vira-se na contingência de lidar com complexidades e sutilezas do universo dos negócios que não lhe eram familiares, “falseando o seu *status* econômico original e a sua linhagem” (*ibidem*). E o mais temerário: projetara a ampliação de sua base eleitoral valendo-se da cooperação do Estado adventício, abrindo escolas para fabricar eleitores, sem se dar conta de que desse gesto derivaria, eventualmente, a politização dos indivíduos sobre os quais imperava justamente por disso não serem capazes por si sós.

No entendimento de Vilaça e Albuquerque teria sido esse o enredo do derradeiro eclipse coronelista. “O coronel tornou-se em meados do século passado, sobretudo depois de 1945, figura de coalizão entre tempos e estruturas sociais”. A tentativa de combinar a herança de força e fama da velha ordem com os recursos propiciados pelas mudanças para sobreviver às metamorfoses do tempo levava a uma ambiguidade fatal. A se dar por preciso este cenário, a manobra fez a cravadura⁷¹ do coronel entre as pressões cumulativas do magnetismo citadino, com suas heteronomias pulverizadas e versáteis, e os desafios apresentados pelos antigos intermediários do seu próprio poder, novos líderes que recortavam em quadrículas o que antes fora monolítico. Estes eram os operadores de “armas de influência cada vez mais estratégicas: o ponto comercial de beira de estrada ou o caminhão, elementos dessa penetração modernizadora de hábitos e costumes, demolidora da velha estrutura de poder” (44).

A derrota se daria finalmente no campo do político, “instrumento dialético do próprio ocaso”. Malgrado a resistência dos mais obstinados ao assédio conjugado do caminhão, das estradas, dos governos e dos bacharéis, médicos e escolas; ao passo que prolongam sua agonia pela permeabilidade, mas ainda assim “se contaminam com a destruição e divulgam a sua ruína”. De um modo ou de outro, colhia-se o esfacelamento do poder, paulatinamente assenhoreado por líderes mais moços, de estofos cosmopolita, por representantes das novas classes urbanas como comerciantes e industriais ou puramente por elementos carismáticos familiarizados com o discurso populista (44-5). O instrumento que sintetizaria esse declínio *de facto* seria mesmo o voto, cujo controle, apesar de todos os esforços, escapava. Originalmente esse controle fora absoluto e incontestável. Quando eventualmente surgiram os primeiros esboços de dissídio, os coronéis teriam reagido com o acirramento da vigilância,

⁷¹ O uso desse termo deve-se à nossa interpretação do contexto descrito. A expressão corresponde a uma gíria utilizada por enxadristas, para descrever a situação em que um jogador vê uma de suas peças impedida de mover-se por fatalmente por a descoberto outra, de valor maior, levando-o ao impasse e à perda de iniciativa no jogo.

com expedientes que iam desde o suborno ao erguimento de barreiras nas estradas para impedir que os apoiadores de seus concorrentes chegassem aos locais de votação. Viriam daí tradições como o “voto do bico de pena”, as listas falsas, o “curral eleitoral” e o eleitor “de cabresto”.

A repetição do ato, todavia, fizera o hábito. A coisificação do voto precedera sua inserção no ambiente das leis de mercado. O coronel passara gradualmente de patrocinador de eleições a patrocinado por mandatos. “À medida que as eleições se processam, o mercantilismo externo do voto [...] se comunica internamente, dentro do sistema”, em duas fases distintas: do coronel para o candidato em uma direção, do coronel para o eleitorado, na outra. “O voto de cabresto passou, então, a voto mercadoria”, trocado por todo tipo de bens, originando “um complexo mecanismo de mercado [...] de que não se ausenta enorme especulação a determinar-lhe o preço”. Como esse processo se dera em paralelo ao crescimento das cidades, da ampliação da atividade comercial e da circulação de gêneros, a trama social teria levado a uma gradativa impessoalidade das relações econômicas e políticas. Isso abriu a possibilidade de competição pelo poder ao apetite da burguesia em desenvolvimento, de onde teria surgido o “capitalista” concorrente do coronel. Ao fim e ao cabo,

começou a fraturar-se a unicidade do sistema político que o coronel antes presidira soberana e indisputadamente. Incapaz de competir em poder de compra com a burguesia, ou não justificando investimento em empresa que, antes, sem qualquer mercantilidade, lhe era seguramente mais eficiente, mas que agora vê corrompida sua destinação monolítica, o coronel recua [...] Se a fraude eleitoral persiste com a compra e venda generalizada do voto e com as negociatas políticas, sofre, contudo, definidas modificações. À fraude-coação segue-se a fraude-compra. Faz-se necessário sanear a primeira, para que a última frutifique em terreno propício. (63-4)

Numa breve síntese do percurso analítico dos autores, temos que o passo em falso da ordem coronelista se deu quando ensaiou estender o controle tradicional sobre fatores de modernização que os mandões rurais não conheciam e de cuja lógica interna não participavam, por limitações suas. O insulamento burocrático ao qual estariam vocacionadas essas estruturas típicas do Estado racional-legal teria frustrado a intenção, induzindo a uma leitura equivocada do contexto, já que a dinâmica própria da modernização seria impermeável à manipulação pretendida. A armadilha consistiria na incapacidade dos coronéis em negociar com tal complexidade, levando-os a canibalizar suas próprias bases de poder e facultando, assim, ao *povo*, a possibilidade de “libertar-se” por meio do voto.

Há três problemas básicos nesse minucioso percurso: em primeiro lugar, os autores colocavam os coronéis como causa eficiente de sua própria destruição. Ao flexibilizar os limites estritos de sua dominância para valer-se das possibilidades oferecidas pelas mudanças sociais e políticas, permitiram o acesso de instrumentos que bloquearam a *Homeostase* do sistema. Pela porta que entreabriram, pretendendo se valer para emergir no seio das novas configurações de poder, teriam ao contrário se insinuado irresistivelmente, e em sentido oposto, as forças que destruiriam sua dominância. Isto é, facultaram que os mecanismos internos de regulação que faziam com que o sistema funcionasse em equilíbrio se interrompessem ou funcionassem de forma indesejada segundo os interesses dos mesmos coronéis. Teria ocorrido uma espécie de *feedback positivo*, quando o arranjo sistêmico foi superestimulado (pelo efeito das mudanças no ambiente) e reagiu pela amplificação de sua atividade, causando a alteração da variável. Seria como um “acidente vascular” produzido pela intensificação além do suportável da pressão simultaneamente interna e externa sobre o sistema.

Em segundo lugar, há o problema da grande ausência em toda a exaustiva e intrincada análise: os indivíduos comuns. A exemplo de outros modelos, a teoria opera como se todo o jogo de situações e eventos fosse restrito à atividade de alguns elementos da elite, quer se tratasse dos coronéis propriamente, quer fossem os novos agentes subitamente materializados com a modernização. O *povo*, esse ente tantas vezes invocado no proselitismo e tão poucas considerado na compreensão das circunstâncias, comparece apenas como sujeito indeterminado.

Em terceiro e último lugar, essa previsão concebia um cenário róseo como produto da ação estatal, o que de fato nunca ocorreu, haja vista a atuação antes deletéria do que progressista das estruturas burocráticas. De modo algum se assistiu, em qualquer parte e em qualquer tempo, esse comportamento saneador, isonômico e regular do poder estatal. Longe disso, se efeito concreto houve na “abertura” do microcosmo interiorano à influência do Estado adventício, não foi além do acoplamento das estruturas de dominância locais àquelas vindas de longe, movidas por discursos e propósitos autorreferenciados.

Tal ordem de insuficiências analíticas se conjugam para comprometer o cenário presumido para a decadência do sistema coronelista. A começar pela constatação de que a existência de elementos remanescentes do ciclo já virtualmente extinto décadas antes – ainda que se tratasse de homens que conservavam o título e os modos tradicionais dos coronéis pela

tradição, pelo costume, por conveniência ou por qualquer outra razão – não pode ser entendido como prolongamento do fenômeno em si. Tratou-se, na verdade, da implementação dos métodos *já sob a tutela aberta do Estado* modernizado, que eventualmente se sobrepujam, sem necessariamente suprimir, às esferas de atuação daqueles personagens. Isso porque o advento do Estado organizado, que representava a expansão pretendida da “civilização” irradiando-se desde os centros políticos e econômicos principais do país nem de longe se deu com uma ação conjugada de reforma dos procedimentos usuais. Ao contrário: no trato com as coisas do poder, a conservação ciosa desses processos era a tônica, com a provável exceção de umas poucas regiões onde a cultura política demonstrasse, no nível da população, condições de se impor à vocação patrimonialista dos agentes públicos.

Maquiavelicamente, o Estado que embaçou a visibilidade dos coronéis não promoveu a obliteração de seus métodos, apenas de sua linhagem. Tanto que, como dito acima com o testemunho de estudiosos de credenciais incontestáveis, a par com a assunção de novos participantes do jogo político os coronéis investiram na sua própria sucessão por meio de quadros endogâmicos. A transição *nominal* que se operou não significou a ruptura, mas sim a atualização dos métodos. A chefia passou dos fazendeiros para a protoburguesia citadina interiorana simplesmente porque a diversificação socioeconômica reduziu o peso relativo de uns e ressaltou o dos outros. A representação do jogo dos poderes alternou intérpretes, não operou mudanças de personagens.

Mais relevante ainda é a constatação que se impõe tão logo se recoloque o *povo* na equação. Aí se pode perceber claramente que, ao invés de representar o *atraso* perante um Estado modernizador – no sentido benéfico do termo, construção discursiva em si mesma – cuja vocação seria disseminar os efeitos beneméritos do “progresso”, o coronel funcionou como *vanguarda* de um Estado conservador de métodos e relações tradicionais. O coronel era, na verdade, um quinta-coluna de sua própria cultura. Na condição de eminência de um universo originalmente constituído pela ocupação primária do espaço territorial, as pontes que lançou facilitaram a anexação da população local à máquina centralizadora do Estado, com seu apetite desenfreado pela subordinação e pela universalização. Ao invés de sugerir um quadro em que a força dos coronéis se esgarçaria em direção a um lado e outro, como se drenada pelo efeito combinado de duas forças equivalentes de ação centrípeta, melhor seria descrever a marcha inexorável do Leviatã que, após servir-se dos brucutus incultos do sertão

como seus prepostos, desidrata-os, descarta-os e absorve no atacado os grupos sociais que eles antes apascentavam no varejo. O coronel foi o agente infiltrado do assimilacionismo.

Nessa posição insuspeitada, cooperou com a vulnerabilidade de sua própria ambição. A vocação hegemônica do Estado não tolera vocações autonomistas de culturas ou grupos estanques além de limites muito estreitos, incipientes, básicos mesmo, das tradições da vida social. Indiferente à antiguidade, à eventual complexidade ou à relevância de quaisquer práticas locais, a sociedade política estatal adventícia subverteu quase que absolutamente as referências comunitárias, dissolvendo-as no interior de sua lógica implacável. Inclusive – embora não apenas – pela integração universal de inúmeras práticas sociais à mercantilização. Naturalmente, dissolvendo também os fundamentos sobre os quais se assentava a liderança e a legitimidade com que os coronéis exerciam seu poder e, via de consequência, malbaratando a relevância deles a longo prazo.

A questão a realçar é que, como já foi dito e repetido, o *fait accompli* da superposição cultural unilateral e etnocêntrica vai consentir na opção por apenas um dentre dois caminhos: integração ou neutralidade. É nesse momento que, em havendo no ambiente comunitário elementos específicos para tanto, os integrantes da cultura podem reagir por meio de certo hermetismo, pelo encapsulamento, mecanismo típico de defesa contra a inovação alienígena que ameaça consolidados modos de vida, seguros e confiáveis produtos de longa tradição. Não foi por outra razão que os agentes da modernização no interior do Brasil que lograram penetrar com menos atrito e menor resistência as estruturas tradicionais foram os prepostos designados para áreas como a saúde, principalmente, e em menor escala (e bem depois) a educação. A receptividade deles foi amplificada pela constatação pragmática que se tratava de portadores de benefícios concretos, na maior parte (embora não na totalidade) benefícios exclusivos, que não tinham paralelo genuíno em costumes tradicionais. Não era difícil demonstrar de forma prática a vantagem de se obter a atenção de médicos e dentistas, com seus procedimentos sistemáticos e suas drogas eficazes, em vez de depender apenas dos efeitos gradativos, nem sempre garantidos, de chás dos raizeiros e rezas das benzedadeiras. A seu tempo, o que abriu caminho aos professores foi a conscientização, de parte de uns tantos sertanejos, de que lhes convinha aprender as linguagens do mundo novo, no qual se categorizavam indivíduos pela capacidade de integrar-se (mesmo que em simulação) a exigências funcionais regidas pela lógica mercantil capitalista.

Fredrik Barth tratou da questão do *Contato cultural e mudança*, chamando atenção para os fenômenos associados à disseminação da dependência de produtos e instituições oriundos das sociedades industriais e seu impacto sobre os grupos etnicamente referenciados como diversos dessas sociedades. Grosso modo, trata-se de ambiente muito próximo do que se produziu no Brasil com o avanço do processo de constituição do Estado e da civilização – aquilo a que denominamos *modernização*. Aludia Barth à necessidade de reconhecer que “uma redução drástica das diferenças culturais entre grupos étnicos não pode ser correlacionada de modo simples com uma redução da pertinência organizacional das identidades étnicas, ou com um declínio dos processos de manutenção dessas fronteiras” (Barth, 1969; in Poutignat & Streiff-Fenart, 1998; 219-20). É dizer: não há uma relação necessária de causalidade entre o contato e a transformação substantiva dos elementos estruturantes de uma cultura particular, mesmo quando esse contato se efetua em torno da perspectiva de acesso a recursos e modos de vida mais atraentes, se for o caso.

É preciso examinar os agentes da mudança, alertava Barth. Verificar as estratégias que são abertas e resultam atrativas para esses agentes, e como as escolhas possíveis refletem na integridade organizacional da cultura. Tais agentes seriam os membros das “novas elites”, ou seja, aqueles que, dentro dos grupos mais “atrasados”, têm maior contato com as mercadorias e as organizações mais “avançadas”, o que prontamente os torna mais dependentes [o caso dos *coronéis*]. As consequências podiam ser de variados tipos, uma vez que

Em seu desejo de participar de sistemas sociais globais para conseguir novas formas de valor, eles podem escolher entre as seguintes estratégias básicas: 1. Podem tentar fazer-se passar por membros da sociedade industrial [que aqui chamamos de *modernizada*] e do grupo cultural preestabelecidos, incorporando-se, assim, a eles; 2. Podem aceitar um estatuto de “minoria”, acomodar-se e procurar reduzir suas inabilidades de minoria, engavetando todas as diferenças culturais em setores de não-articulação, participando do sistema geral do grupo industrializado nos outros setores de atividade; 3. Podem escolher o realce da identidade étnica, utilizando-a para desenvolver novas posições e padrões, para organizar atividades naqueles setores que antigamente não eram encontrados em sua sociedade, ou não eram adequadamente desenvolvidos para os novos objetivos (*idem*; 220).

Como fica claro pela interpretação que anunciou-se acima sobre o papel dos coronéis, na forma de uma vanguarda da missão homogeneizadora do Estado, a opção deles foi correspondente à primeira das estratégias descritas por Fredrik Barth. Isto é, a de mimetizar-se no interior do Leviatã, dissolvendo-se enquanto representantes do campo cultural anexado. É quando se abre a nova etapa do processo: “Se os inovadores culturais forem bem-sucedidos

em sua primeira estratégia, seu grupo étnico será desprovido de sua fonte de diversificação interna e provavelmente irão permanecer como culturalmente conservadores, com baixo nível de articulação e uma posição inferior em meio ao sistema social global” (*ibidem*). Hipoteticamente, o segundo cenário poderia bloquear o surgimento de uma organização poliétnica segregada, o que, levando em conta o perfil diversificado da sociedade industrial, com suas variações e múltiplos campos de articulação, provavelmente acabaria por propiciar a assimilação da minoria. Mas esta opção, que seguramente mais se ajustaria ao projeto de construção de uma identidade nacional, como ocorria no Brasil, não foi adotada pelo impulso modernizador, como se viu. Restou às populações sertanejas, desertadas pelos seus líderes, a estratégia remanescente: tentar sobreviver à supressão dos marcos de identidade de seu universo cultural e, tanto quanto possível, buscar coletar os prêmios da submissa filiação à marcha do “progresso”.

Para ilustrar essa atitude, é útil refletir mais uma vez na proposição de Barth, que recorreu a um conceito metodológico derivado da biologia para tratar de forma teórica a evolução cultural das etnias. Considere-se que é possível enxergar analogia com a transformação cultural do elemento sertanejo, equiparado aqui a uma etnia. A tese de Barth se inspirava na ideia de *especiação filética*, isto é, a evolução de uma espécie condicionada pela existência de fronteiras ambientais restritivas. Sem poder se expandir horizontalmente, a espécie se modifica de forma diacrônica, como se movendo-se sempre adiante, em direção de uma adaptação cada vez mais eficaz. Barth propunha que as fronteiras entre as unidades étnicas se mantinham de forma parecida e que, conseqüentemente, pode-se especificar a natureza da continuidade e a persistência dessas unidades. Se as diferenças culturais que constituem as fronteiras se conservam, estas também farão o mesmo. Não obstante, Barth destacava que a maior parte da substância cultural associada diacronicamente a uma população humana não estaria contida necessariamente nestas fronteiras. A possibilidade de mudança existe, e essa substância cultural pode variar, ainda que as fronteiras permaneçam. Não é preciso que a cultura se desintegre para que a mudança ocorra. Embora o grupo tenha uma existência organizacional contínua, com fronteiras que delimitam os critérios de pertença, e que continuam a delimitar uma unidade contínua mesmo que passem por mudanças, os elementos da cultura que se fazem presentes em um determinado grupo étnico não surgem do conjunto particular que constituiu anteriormente a cultura do grupo (*ibidem*; 226-7).

Capítulo 4

Compadrio, terra, costume: os caminhos do saber-se

No filme *O fim e o princípio*, lançado em 2005, o documentarista Eduardo Coutinho retratou a aventura de sua própria descoberta da complexidade do mundo sertanejo. Rodado em uma pequena comunidade no interior da Paraíba, o filme, que tinha um roteiro aberto, foi se estruturando enquanto se fazia, ao sabor da espontaneidade dos personagens, em sua maioria anciãos, e das revelações que eles expunham pouco a pouco diante das perguntas do cineasta. Coutinho não esconde seu embaraço, nem seu encantamento, diante de reações inusitadas à sua curiosidade citadina. Em uma das primeiras entrevistas mostradas no filme, quis saber se o outro tinha medo de morrer. “Eu tenho. Você não?”, devolveu o outro.

Adiante, Coutinho travou um diálogo difícil com um entrevistado em cujas feições transpareciam ao mesmo tempo a cortesia forçada a quem recebe uma visita inconveniente e a autoconfiança de quem julga ter da vida o que lhe basta. Quando o cineasta quis saber se o homem tinha algum sonho, o outro reagiu com estranheza: “Em que significado, sonho?”

- Uma coisa que o senhor deseja ainda, na vida...

- Aí é onde eu não acredito, respondia o homem, mostrando certa impaciência. Aí é onde eu não acredito. Porque se fosse assim, pela idade, desde pequeno, eu fazia até... Eu era direto, era só rezando, pedindo... Aí não veio. Eu digo “ah, não vem não?” Pois eu parei aqui mesmo. É que eu já fiz a minha parte. A quem eu pedi, veja se faz... Ou não é assim?

Coutinho estava embaraçado pela confissão de um ateísmo rude do catingueiro, aquela declaração de desencanto com as expectativas de outros tempos que o tinham convencido de que o certo mesmo a fazer era “castigar” Deus. Parar por ali. E surpreso por não saber que o sertanejo, quando questionado sobre algo que sabe ser polêmico, sempre encaixa uma pergunta na resposta que ensaia dar. Daí a porta entreaberta ao fim do discurso: “Ou não é assim?” Só lhe ocorreu responder, sem compromisso: “É, pode ser.” E o outro: “E pode não ser”. E riu.

Já se disse em outra parte que o traço básico mais relevante da sociabilidade dos sertanejos tem a ver com seu isolamento, a aparente solidão em que parecem viver resignadamente. Seja pela herança memorial dos tempos da conquista do território, quando perante cada pequeno grupo, cada família, erguiam-se os paredões de matas densas, sombrias, silentes em sua perenidade simulada que o fogo e o facão teriam que devassar; seja pela

contemplação direta dos campos que sucediam a floresta, amplitudes baldias de gente viva até onde a vista alcançava, o horizonte recortado por morros e grotas; seja ainda pela constante reiteração do tudo na mesma, as tarefas iguais, as pessoas poucas e também iguais, o mesmo ritmo e a mesma levada do que há por se fazer. Ano após ano, vida após vida, como se nada ali mudasse ou fosse mudar algum dia.

Vista a coisa assim, não surpreende que tantos tenham duvidado da possibilidade de que surgisse e se desenvolvesse algum tipo de sociabilidade efetiva nos ambientes sertanejos. Como se a solidão fosse um destino inescapável, o homem sertanejo (principalmente no Nordeste) estaria condenado ao atomismo, sensação que perpassa notavelmente as representações artísticas que o tomam por modelo. É descrito como um eremita da miséria em inúmeros romances e novelas, retratado como uma ilha em meio ao nada em telas e esculturas. Acima de tudo, essa imagem aparece dramática no cinema, seja em obras clássicas como *O Pagador de Promessas*, de Anselmo Duarte, no *Deus e o Diabo na Terra do Sol*, do conterrâneo Glauber Rocha ou mais recentemente, no *Abril Despedaçado*, de Walter Salles.

Tome-se este último como ponto de observação por um momento – escolha arbitrária, decerto, sem qualquer inspiração no mérito artístico de cada obra, que aqui não se debate.⁷² A trama se elabora com notável intensidade, balizando-se em redor de um número extremamente reduzido de personagens. A rigor, não vão além de uma dúzia ou pouco mais os indivíduos que aparecem na história. Mais importante que isso, contudo, é a total desintegração dos núcleos em torno dos quais se elabora a narrativa. Em nenhuma instância se pode discernir a solidariedade de uns para com os outros, a não ser na tragédia – a morte substituta do *Menino* (personagem vivida pelo ator Ravi Ramos Lacerda). Mesmo assim, a lástima do irmão sobrevivente se dirige apenas à perda, não é extensível ao pai ou à mãe que compartilham da mesma desgraça. Todos têm como vínculo prioritário de identidade sua própria condição. Cada um dos patriarcas das famílias em conflito é leal prioritariamente à tradição que sustenta a própria ordem patriarcal que lhes confere sua posição no meio social; cada um dos jovens duelistas se espelha em seu papel de continuadores da regra; a viúva de

⁷² É curioso que o filme de Walter Salles tenha se inspirado em peça do escritor albanês Ismail Khadaré. Foi possível traduzir com precisão sentimentos primários e transplantar tradições de um ambiente tão remoto e reposicioná-los no contexto do sertão nordestino: o filme teve como locação a cidade de Rio de Contas, coincidentemente situada nas faldas da Chapada Diamantina, contígua à região onde se produziram as observações registradas neste trabalho. Outro aspecto digno de nota é a forma lúcida com que se tratou a perspectiva da violência que frequenta a vida dos sertanejos, assunto que já foi citado em trecho anterior e que voltará a ser analisado adiante.

um lado do conflito, e a mãe que já perdeu um filho e teme perder o segundo, do outro lado, consomem-se tão somente na própria dor. Revelador mais que tudo é o desfecho, quando o jovem protagonista é resgatado daquele universo de desesperanças e percebe que além do cotidiano fatalista pode existir um outro mundo, que escolhe, rompendo o círculo vicioso pautado por uma violência sem proveito. Neste momento, sua salvação chega por meio do romance com uma bela atriz de circo, combinando a sedução da juventude e da beleza à promessa de outros ares, repleto de aventuras e de sensualismo feérico. É o moderno, o cosmopolita, que redime o sertanejo de sua sina ofertando-lhe a esperança do mundano que existe mais além. A redenção está na “civilização”. O espectador, contudo, tem como saber que ali se opera tão somente uma transição entre heteronomias.

Assim, *Abril Despedaçado* reitera o estupor do olhar urbano perante a hipótese de uma sociedade sertaneja. Parafraseia os inúmeros cronistas precedentes – e tantos outros sucessores – que ao descortinar a vida incrustada em tal paisagem confundem sua improbabilidade com a realidade na qual os homens sobrepõem diariamente tudo para se unirem, conviverem e persistirem. Aqui mesmo, em outro lugar, já se admitiu mais de uma vez que o tempero característico do viver sertanejo é, sim, a solidão. Mas antes de destruí-lo como portador de esperanças de vida, isso é justamente – como também já se disse – o que faz sua fortaleza. Basta constatar que, apesar de tudo e contando tudo, *existe* a cultura, *existe* a sociedade, *existem* as tradições. A questão a responder é outra: como?

Como é que se transpõe esse umbral do ser solitário em direção a uma sociedade? De que forma se elabora um tipo qualquer de vivência cooperativa indicando que, em algum momento, o indivíduo rompeu a timidez de suas limitações egóicas e se integrou, por mais básica e por mais tênue que seja essa integração, a ponto de compor um espaço de reconhecimento em relação aos outros? Qual o caminho que faz com que ele se compreenda como parte de uma coletividade, na qual vigoram normas e na qual ele pode encontrar a cooperação de que necessita para buscar realizar suas expectativas? Por onde chega ele ao outro?

Pela família. E, por meio da família, por seu *lugar*, que toma as feições de marco de origem mas também, e tão relevante quanto, de *território*. Por fim, essa combinação dos instrumentos de edificação da identidade social se expressa pela mais robusta e versátil das instituições do ambiente sertânico: o compadrio, onde se integram plenamente o sentido da vida comunitária, a espiritualidade ancorada no catolicismo singelo e pleno de misticismo e os

valores da ordem patriarcal. Assim, à questão sobre como se faz possível a existência de uma cultura sertaneja paralelamente à matriz geral da identidade dita *nacional* a resposta que cabe é esta: por meio da identidade construída pelos laços familiares em associação com o pertencimento local e vivenciada tendo por base os vínculos coletivos gerados pelas relações de compadrio.

Não foram poucos os autores a perceber e destacar a importância do papel desempenhado pela família na elaboração do tecido social brasileiro em sua totalidade, especialmente no ambiente sertanejo. Nos mais diversos contextos, aliás. Uma das explicações mais frequentes para a rebeldia da mais paradigmática das figuras sertanejas, a de Virgulino Ferreira da Silva, o *Lampião*, aponta para o assassinato de seus parentes em brigas com vizinhos pela posse de terras. Muitos outros cangaceiros teriam igualmente essa motivação como fonte de suas atitudes de revolta.

Tão vastamente percorrido, o tema da relação familiar com o ambiente sociopolítico dispensa revisão mais alentada, exceto por uma lacuna de relevância maior, que se aborda aqui brevemente, embora reclame estudos mais minuciosos. Não obstante a produção acadêmica e literária sobre a família não rarear, a verdade é que autores e cronistas nem sempre atentaram para a estreita vinculação entre os laços familiares e a relevância da ligação com o lugar. Sem perceber a centralidade desse arranjo, a própria lógica sobre a qual se apoia a concepção de identidade se oculta à visão do observador, que doravante se mostrará incapaz de ver outra coisa que não a reprodução de estereótipos sustentados sobre o nada. É na intersecção entre o laço de família e a noção de pertencimento ao lugar que o sertanejo referencia primordialmente a si mesmo e aos outros. “Fulano, filho de sicrano, de tal lugar”, é a expressão plena de sua própria caracterização. É por meio dessas conexões que se expressa integralmente a identidade; se elas se ausentam, se faz imperfeita, incompleta, defeituosa ou pode até se converter em fator de estigma social. É daí que vem a marginalidade do “filho da puta”, o indivíduo que incorpora uma dupla desqualificação: primeiro, por sua origem degradante, que faz com que não tenha legitimidade o laço de família. Depois, porque a impossibilidade de extrair do opróbrio a relação familiar vai implicar na interdição à raiz territorial. Não sendo de família, não é de lugar nenhum. É, portanto, um pária, não conta com a respeitabilidade que a cultura “regular”, sancionada pelo senso comum, oferece. Sendo um sem pai, é um sem família e um sem lugar. É um “porqueira”.

Pelo caminho dessa quase simbiose entre a família/origem biológica com o conceito de lugar/território chega-se então ao exame deste último pormenor – o par ontológico indispensável da identidade sertaneja. Ao contrário do que sucede com as peculiaridades das relações com a *gens*, aí reside séria escassez no campo das reflexões teóricas, o que é apontado com propriedade em recente estudo de Escobar (2011):

A falta de atenção para com o lugar na teoria ocidental e por parte da ciência social tem sido sutilmente apontada pelos fenomenologistas [...] Os filósofos dos séculos XVII e XVIII, como Descartes e Leibniz, assumiram que os lugares são apenas subdivisões momentâneas de um espaço universal e homogêneo. Para que isso fosse superado, o espaço tinha que se desligar dos corpos que o ocupam e das particularidades que esses corpos conferem aos lugares que habitam. [...] Apesar da hegemonia do espaço [...] sempre existiu uma tendência oculta interessada no lugar e teorizando sobre ele, que não tem sido estudada desde esta perspectiva e que se estende desde Aristóteles até Irigaray, Bachelard, Foucault, Deleuze e Guattari [interesse que] se estendeu a disciplinas tais como a arquitetura, a arqueologia, a antropologia, a geografia e a ecologia histórica (133-4)

Escobar manifesta estranheza diante do descuido de muitos expoentes das ciências humanas e sociais com as questões relacionadas ao lugar, uma vez que “é nossa inevitável imersão no lugar – e não o absoluto do espaço – que tem prioridade na geração ontológica da vida e do real”. Afinal de contas, assinala, “Viver é viver localmente, e o conhecer é antes de tudo conhecer os lugares em que se está”. É preciso sempre ter em mente que “O lugar, obviamente, é constituído por estruturas sociais sedimentadas e práticas culturais. O sentir e o mover-se não são pré-sociais”. Na perspectiva antropológica, isso implica reconhecer que a cultura é levada aos lugares por corpos, que são portanto culturalizados. Significa também que as pessoas não são apenas “locais”, pois todos estamos ligados a lugares, “através do que podemos chamar de redes”, que se ajustam uns aos outros para formar regiões, o que sugere que “a porosidade das fronteiras é essencial para o lugar, assim como o é para as construções locais de intercâmbio”. Isso faz com que a localidade se encontre marcada pela reciprocidade entre a posição, o lugar e a região; pela porosidade das fronteiras; e pelo papel do corpo em que se vive entre a culturalização e a localização, ou entre a incorporação e a mentalização, quando se leva em conta a relação entre pessoas, organismos e ambiente (134-5).

Onde tem se mostrado presente, como entre antropólogos culturais, o interesse pelas teorias que tratam da questão do lugar se volta para a tentativa de mostrar a existência de uma engrenagem local das pessoas com sua paisagem. A partir de trabalhos empíricos, percebe-se que a conexão duradoura das pessoas com a terra resulta de “uma engrenagem ativa”, ao invés de se limitar a simples reflexo da “tradição”, mesmo quando essa conexão pode ser usada como veículo para exercer poder sobre elas. “As pessoas e seus ambientes, os lugares e as

identidades se constituem mutuamente”, citava Escobar (139). Ou, dizendo de outro modo: “De maneira mais geral, os lugares podem ser vistos como construídos conscientemente por pessoas, através de processos ativos de trabalho [...], narrativas [...] e movimento” (143).

O percurso indicado por essas considerações converge com a convicção aqui expressa quanto à relevância que assume a existência, e a forma, do sentimento de vínculo entre o sertanejo e seu lugar. Como se disse, essa dimensão configura um par coextensivo com a ideia de origem no sentido biológico, talvez traduzível como o sentimento de *gens*. Assim compreendido, o indivíduo é aquilo que lhe propicia a sua descendência, enquanto canal de atualização dos valores, crenças, costumes e atitudes que constituem a integridade que ele reconhece em si mesmo; e essa dimensão se realiza primariamente é no lugar de onde ele provém, que não é meramente uma sinalização geográfica, assim como não se desdobra na forma de um espaço que ele alcança. Seu lugar é um território, no sentido de um referencial de incorporação daquilo que ele é. Não se trata evidentemente da concepção de território que designa uma convenção, ou um domínio, tão cara ao discurso estadocêntrico. Antes se refere a uma evocação ao princípio deleuzeano, a ideia de território como a circunstância na qual se assenta a funcionalidade do rizoma, ao posicionar (territorializar) meios e ritmos que afetam o espaço.⁷³

É comum descrever-se a sociedade interiorana, assimilada à ideia de um corpo primitivo, como sendo extremamente fragmentária e, via de consequência, virtualmente entregue à violência recorrente, banalizada e praticada ao alvedrio de tiranetes de aldeia. Esse

⁷³ Como, por exemplo, ao discutir incidentalmente “O corpo pleno da terra”:

A noção de territorialidade só é ambígua aparentemente. Com efeito, se a entendemos como um princípio de residência ou de repartição geográfica, é evidente que a máquina social primitiva não é territorial. Só o será o aparelho de Estado que, segundo a fórmula de Engels, “subdivide não o povo, mas o território” e substitui a organização gentilica por uma organização geográfica. [...] É que a máquina primitiva subdivide o povo, mas o faz sobre uma terra indivisível onde se inscrevem as relações conectivas, disjuntivas e conjuntivas de cada segmento com os outros (por exemplo, a coexistência ou a complementaridade que há entre o chefe do segmento e o protetor da terra). Quando a divisão incide sobre a própria terra devido a uma organização administrativa, fundiária e residencial, não se pode ver nisso uma promoção da territorialidade, mas, ao contrário, o efeito do primeiro grande movimento de desterritorialização sobre as comunidades primitivas. A unidade imanente da terra como motor imóvel dá lugar a uma unidade transcendente de natureza totalmente distinta, que é a unidade do Estado...” (Cf. Deleuze e Guattari, 2010; 194).

Ou, em outro texto, desta vez numa perspectiva teórico-metodológica mais estrita, ao tratar do “princípio de ruptura a-singificante”:

Um rizoma pode ser rompido, quebrado em algum lugar, e também retoma segundo uma ou outra de suas linhas e segundo outras linhas. [...] Todo rizoma compreende linhas de segmentaridade segundo as quais ele é estratificado, territorializado, organizado, significado, atribuído etc.; mas compreende também linhas de desterritorialização pelas quais ele foge sem parar (Deleuze e Guattari, 2000;18).

contexto resultaria da dominância de uma miríade de caciques locais, presumivelmente sem freio – espectro da ordem que tantos propuseram como análoga à feudal: *o senhor é rei em sua casa*. É a isso que se referem tantos e tantos ao enfatizar o caráter patriarcal da família brasileira, seja de forma intencional, seja incidentalmente.

Essa noção, conseqüentemente, associaria a ideia de que a escassez relativa de bens – a propriedade da terra, sobretudo – implicaria em disputa constante, que por sua vez fomentaria o isolamento e esse encadeamento seria o motor da violência. Mais razoável, no entanto, seria inverter os fatores finais da equação: ao invés de a fragmentação induzir ao conflito, é o conflito que induz à fragmentação. E, como se apontou anteriormente neste trabalho, o isolamento não é consequência de disputas sociais intestinas, mas sim uma face do próprio *modus vivendi* do sertanejo, permeado inclusive por intenso fatalismo, mas também pelas inevitabilidades do espaço geográfico. O que, naturalmente, não exclui o papel da violência, que como já se disse é uma circunstância admitida no concerto geral das linguagens.

É possível perceber nessa sociedade as propriedades essenciais de um tipo de formação que se realiza concretamente no nível da comunidade, constituída por indivíduos que reconhecem e reivindicam seu próprio pertencimento. Como um conjunto, a comunidade reagrupa as unidades de que é constituída e as integra em uma totalidade – unidades, claro, cujo caráter é delineado principalmente no campo de laços de parentesco: famílias nucleares, famílias estendidas, linhagens e, por fim, projetando-se no campo político, famílias *artificiais*, construídas sobre o vínculo do compadrio. Deste desdobramento derivam laços integrativos, como as responsabilidades militares, a comensalidade, as práticas de reprodução dos princípios morais etc. O compromisso é representado metaforicamente pelo fio do bigode, no sentido de que seus pontos de apoio são a honradez e a integridade de quem o assume. É por esse caminho que a comunidade escapa da restrição ao simples somatório das partes que a compõem, expondo seu perfil sinérgico.

Mais nitidamente se faz essa constatação quando se percebe que o plano de realização concreta da comunidade é a unidade de residência – é o *lugar*, como dito acima. A projeção política da comunidade se realiza e se manifesta no contexto de sua localização. O que implica dizer que a comunidade pode ser definida como o grupo referenciado por seu lugar – experienciado, compreendido e convertido em fator simbólico no interior de um discurso *sui generis*, capaz de envolver a própria tradução da *personalidade* do grupo. Dito dessa maneira,

resta evidente que a noção de lugar se realiza no reconhecimento da terra como lastro, como campo de exercício do ser. Não se limita a uma questão de propriedade. A terra, que situa o lugar, existe no sentido de espaço no qual se encontram disponíveis os recursos necessários às demandas fisiológicas dos indivíduos e unidades familiares que compõem o grupo local. É sobre ela que o grupo projeta suas expectativas de sobrevivência. Por isso, a relação cultural que os membros do grupo desenvolvem com a terra alimenta, desde o princípio, uma indissociável vocação para o exclusivo, a interdição e o antagonismo em relação a outros indivíduos e grupos. É uma relação *política*, de onde deriva automaticamente a exclusão do estranho em dimensão simultânea. O *de fora* está definido pelo mesmo exercício que identifica o *de dentro*, em um ajuste deleuzeano de entendimento da realidade. O reconhecível em contraste com o estrangeiro, o normal perante a aberração.

É portanto no domínio territorial em sentido físico, mas também psicológico, que a comunidade se realiza, e na continuidade desse domínio estabelece parâmetros que permitem sua subsistência de longo prazo, que lhe dão o sentido de regularidade e previsibilidade. Nesse ambiente se diluem as tensões fronteiriças, e a perspectiva da violência se reduz ao trauma acidental, ao episódico, às imponderáveis circunstâncias de descaminhos ocasionais. Normalizada pela duração, a conduta dos indivíduos membros da comunidade não vai se afastar gratuitamente do mediano, quando menos pela necessidade imperiosa do trabalho estafante, ou pela acomodação ao rotineiro, ou ainda pela própria rarefação dos contatos sociais em ambientes demográficos pouco densos.

Em face desse quadro as estratificações são muito pouco significativas, pois sua materialização efetiva no plano local praticamente se contém na *quantidade* de recursos, e muito raramente a sua diversidade. A divisão do trabalho se resume quase ao critério dos sexos, sendo que o saber apropriado ao exercício dos papéis sociais está ao alcance de todo indivíduo que integra a comunidade. Circunscrita ao seu ambiente ordinário, a comunidade não elabora aspirações ou ambições tamanhas que possam romper a proximidade entre os seus diversos integrantes, e ainda que isso ocorra, será no plano do que é reconhecível por todos como meritório: a ética do trabalho tem valor real nesse contexto e um senso rudimentar de meritocracia se integra ao sentido de honra social com bastante clareza. Rigorosos padrões morais afetam o grau de legitimidade da acumulação material, que por sua vez não pode servir de critério para justificar comportamento desviante além de limites nítidos. Mesmo na presença inegável de hierarquia social, existe um padrão de homogeneidade relativa

estabelecido internamente, alicerce sobre o qual se promove, se edifica e se vivencia a unidade do grupo. Disfuncional é aquele que rompe essa unidade.

Sob esse ponto de vista, a comunidade é total, no sentido de representar um contexto em si completo e que se direciona para a constante preservação do que entende ser a sua autonomia. Ao mesmo tempo, a continuidade e o relativo isolamento favorecem a tendência à *unidade* do conjunto – menos na perspectiva sociológica, certamente, mas inegável na dimensão psicológica: como o princípio da unidade é derivado das regras de seu *modus vivendii*, não há espaço para que nenhum membro se desligue e ainda assim represente a unidade coletiva. É nesse aspecto que se evidencia a anomalia representada pelos vínculos dos coronéis com o cenário institucional e, em certa medida, econômico do universo extracomunitário.

O problema que se abateu sobre os coronéis derivou dessa dissidência. Até quando os líderes e mandões eram apenas tabaréus enriquecidos, que progrediram pelo trabalho árduo e tido por todos como honesto, a relação entre eles e a comunidade era de complementaridade e aceitação da liderança. Longe de configurar a ideia de opressão e tirania, em muitos lugares os coronéis eram tidos como fator de estabilidade e moderação política, reforço e proteção contra as incertezas do dia a dia e contra as eventualidades mais prementes. A presença dos elementos alienígenas que figuravam na vanguarda do Estado em expansão, contudo, rompeu a solidariedade mecânica expressa por esse arranjo e fomentou o conflito e a desestruturação da lógica grupal.

Politicamente, a comunidade precisa ser tão unitária quanto possível. Mas isso implica na inexistência, ou quando menos na pouca relevância de critérios de diferenciação entre seus indivíduos membros. A hierarquização explícita significa a apropriação do poder da comunidade por parte de alguns de seus integrantes, o reforço constante de desigualdades potencialmente disruptivas: seu efeito não seria inovador, mas sim o de criar um novo espaço de atuação situado fora do alcance das práticas usuais, deslocando padrões regularizados e em seu lugar estabelecendo novas referências inalcançáveis para a maioria. O realce frequente dessa hierarquia – e pior ainda, as demonstrações práticas de poder claramente associadas a ela – fatalmente conduziria à instabilidade do modelo, à crise e ao eventual colapso, a depender da gravidade da situação.

Originariamente, a desigualdade esvaziada de sentido não seria, por si mesma, fator desagregador, mas antes, pelo contrário, instrumento de conservação e reprodução das normas

de funcionamento da comunidade. O papel do chefe, do líder, aparece nesta configuração como o de um porta-voz, que proclama e exprime, em seu discurso, os valores que incorpora. Para isso, o chefe não recolhe a distinção do acesso a condições diferenciadas em relação aos demais – caso em que seria com justeza visto como um estranho, truncada sua legitimidade nesse comportamento e conseqüentemente comprometida sua capacidade de mobilização. Ele precisa agir como um igual, convencendo àqueles a quem representa disso em cada situação. Para isso, ao invés dos instrumentos que representam os *outros*, deve poder ostentar seus laços com a ancestralidade da comunidade, e mostrar-se seu fiel e valoroso defensor. Sendo assim, é particularmente relevante que se disponha tanto a encarnar o mito de sua própria comunidade quanto a confrontar o *outro* percebido como um risco ao domínio que ela exerce sobre seu território (o que pode se produzir pela ameaça – mesmo presumida – aos fundamentos do *modus vivendi*).

Propagar o discurso da comunidade em nome da fidelidade aos princípios ancestrais é antes de qualquer outra coisa professar o compromisso com o domínio do território, na presunção da comunidade total e unitária. Nisso se percebe o papel do *outro* como contraparte: a projeção política da concepção de território, de pertença e de autoconsciência, possibilitada pela evidência do *outro* como espelho perante o qual se reflete a unidade do *Nós*.

No que se poderia designar então de nível básico da sociabilidade, o indivíduo provido da credencial identitária proporcionada pela convergência do pertencimento à família e ao lugar vai ser assimilado pelo grupo: este é o papel da instituição do compadrio. É por esse caminho que ele é reconhecido, integrado e socializado como um membro da comunidade. Sem perder, em nenhum momento, a característica fundamental de ser único, já que o sistema, pela própria natureza, vai se desdobrar em rede, da qual ele é elo, fator de coerência, de unidade e conformidade. Ele é um *decalque* do rizoma, ao mesmo tempo também um segmento, um elemento de produção e reprodução do sistema, que ele conhece, cujos limites percebe e cujas proposições ele compartilha.

O compadrio está para a sociabilidade sertaneja assim como o registro civil está para o Estado nacional. Por seu intermédio, os indivíduos são assimilados e integrados ao corpo social, cujas regras e padrões de conduta irão, daí em diante, contribuir para sustentar e reproduzir. É o instrumento fundamental de constituição do tecido comunitário; fixa os marcos da socialização; possibilita a conservação das tradições; delimita o espaço de vivência

e atualização dos costumes; naturaliza os indivíduos; firma os marcos da comunidade imaginada e, por fim, determina as fronteiras do grupo social e da cultura. Ao operar, a instituição do compadrio conserva e ao mesmo tempo “normaliza” as barreiras sociais da hierarquia; cria – dentro de limites seguros – campos de mediação entre segmentos sociais; fornece as bases da linguagem; transmite noções de valor e de moral coletiva e, ao fazer isso, converte-se tanto em base dos códigos de conduta quanto em uma forma de pedagogia do modo de vida costumeiro. Além disso, como envolve num mesmo vínculo simultaneamente pelo menos duas famílias, estabelece certo grau de plasticidade à comunidade: migrantes que se incorporavam à sociedade local já adultos eram, por assim dizer, “sancionados” ao serem aceitos como compadres por residentes, que lhes proporcionavam assim uma chancela de integração. O compadrio atua como mecanismo de passagem para o interior da cultura dominante e como um mapa da situação social na rede relacional sertaneja.

O compadrio é tema visitado com regular frequência por numerosos autores, nos campos da História, Sociologia, Ciência Política e Antropologia, além de ocasionalmente despertar atenção de analistas do Direito. Não obstante, algumas noções recorrentes tendem a subestimar certos aspectos decisivos, especialmente a amplitude das relações que ele envolve e o papel que desempenha na organização dos vínculos sociais na formação e funcionamento ordinário da comunidade sertaneja. Não se mostra necessário reconstituir aqui o percurso histórico pormenorizado da instituição do compadrio, tarefa já cumprida com devida competência por diversos autores. Algumas poucas observações, úteis para os objetivos deste trabalho, são necessárias, todavia.

Antes de tudo, é preciso observar que o que se denomina compadrio é um tipo de vínculo social de caráter *sui generis*. Ele se estabelece entre indivíduos membros de uma comunidade no âmbito mais singelo da relação social, o vínculo familiar. Surge quando os genitores de uma criança recém-nascida solicitam, e obtém, o apadrinhamento do filho por parte de outros membros adultos da comunidade – considerando o apadrinhamento como uma forma de *paternidade espiritual*, ou, sob outra perspectiva, suplementar. Naturalmente, aqui não se trata de práticas que se poderia denominar derivadas do modelo original, como por exemplo a relação de apadrinhamento de noivos em uma cerimônia de casamento.

É de se observar o parentesco etimológico da terminologia envolvida no procedimento ritual: simplificando, “compadre” e “comadre” são *co-pai* e *co-mãe*. Com os sufixos providos pelo linguajar ibérico arcaico, dão a dimensão de como se traduzem os laços entre os adultos,

enquanto “padrinho” e “madrinha” reforçam a derivação de tratamento empregada pelo “afilhado”, termo igualmente eloquente no tipo de laço que inclui. Por meio desse arranjo, padrinho e madrinha formarão, doravante, um suporte adicional à criança, paralelo à paternidade biológica. Esse apoio é simbolizado desde o princípio como um testemunho de compromisso perante a comunidade, quando o ato do batismo envolve formas rituais específicas: os padrinhos ajudam a segurar no colo o batizando quando o sacerdote verte sobre sua fronte a água benta, e têm de responder pela criança às perguntas do celebrante sobre as responsabilidades que incidirão sobre o novo membro da Igreja. A partir deste momento, padrinho e madrinha – a exigência imperativa de que seja um casal tem o sentido simbólico de reafirmar, também no plano espiritual, o modelo de família – perfilam ao lado do pai e da mãe biológicos na tarefa de instruir a criança ao longo da vida, inclusive quando se faz adulta.

A respeito dessa descrição inicial há uma importante observação a fazer: o laço de compadrio e apadrinhamento – pois se trata de uma instituição que forma simultaneamente *dois* vínculos –, fixado pelo batismo, constitui um ritual, relevante em si mesmo. Representa uma forma de doutrinação (García; 2003), uma “para-linguagem” encenada, inscrita no universo das manifestações sociais. Como todo ritual, é antes de tudo uma prática simbólica, mecanismo da vida social que, seja no plano geral ou no das realidades locais e restritas, contribui para “a regeneração permanente ou periódica desta vida, ao longo de gerações, por meio da repetição”. A ação ritual articula gestos, e em certos casos palavras e cantos realizados por pessoas qualificadas, em lugares e tempos predeterminados e consagrados a esse objetivo, utilizando objetos e parafernália por vezes bastante sofisticados. É uma “atuação pré-programada, estereotipada, codificada”, em que não há lugar para o imprevisto. O rito é algo praticado em sentido simbólico, “é prática, ação, sequência de atos carregados de simbolismo culturalmente significado”, o que determina que sua análise se faça visando decodificar e interpretar “o que se comunica sem palavras (por vezes reforçado por elas, ou contrariando-as)”. Porque é mais significativo o que *não se diz* do que aquilo que se diz. Enquanto forma de comunicação, o rito constitui certa classe de linguagem, mas ao não se fundar sobre a palavra, opera melhor como uma “para-linguagem”, assinalou García em referência a Lévi-Strauss (*idem*). Enquanto categoria, o rito está muito próximo da cerimônia ou do cerimonial, diferindo basicamente no grau de importância dos valores socioculturais aos quais cada um se associa, uma vez que os ritos veiculam grandes temas que dão sentido à vida

coletiva e individual; a função das cerimônias é semelhante, mas apesar de não haver diferenças estruturais de fundo, são expressões de situações menos transcendentais.

García destaca, todavia, que “A função dos ritos é a de integrar”. Surgido no interior de uma determinada realidade sociocultural, o rito se relaciona com ela de uma forma completa e tem uma função a cumprir, participando do processo de reprodução e evolução social. Sendo assim, aquele que adere ao ritual contribui para a coesão do tecido social, para a manutenção e a homeostase do sistema. O rito, por atuar de forma culturalmente codificada, faz com que a sociedade se comunique com sua herança cultural, acionando recursos mais básicos do que o discurso racional. Ele se dirige à experiência profunda, renova a fé vivida, ou seja, as emoções despertadas pela participação no corpo social ou comunitário ao qual pertence. O rito, esclarecia,

Serve à regeneração do tecido simbólico e real da convivência. Sua linguagem não se reduz a produzir um efeito noético, ou expressivo, ou informativo, mas incide na conformação da realidade social, do corpo social, modelando os indivíduos com as propriedades adequadas para ocupar as posições preestabelecidas no sistema ritual e em seu sistema social correlativo (*ibidem*).

Em outras palavras, o papel do rito ultrapassa as noções de que o homem cria sua própria vida, de que ele dispõe de meios outros para contatar a realidade que não apenas os sentidos com que tradicionalmente julga contar e de que é o consenso coletivo que se oculta por trás da sensação de conhecimento objetivo, no fundo baseado em larga medida na subjetividade. A linguagem ritual vai além, elaborando “uma circularidade construtiva entre o tempo ritual e o tempo real”. Cumpre essa tarefa codificando e expressando experiências básicas, cosmovisões, valores e atitudes vitais para sua sobrevivência e reprodução. Dessa maneira, existem ritos para se despedir daquele que morre, assim como acolher àquele que nasce e para conformá-lo “ao que ainda não é”. Entre os dois extremos, o nascer e o morrer, “a celebração ritual introduz princípios de ordem”, posicionando os indivíduos em postos sociais ou confirmando-os neles, propiciando a superação simbólica dos conflitos. Ordena-se os corpos na ação simbólica, adestrando-os para situar-se em seus devidos lugares na hierarquia. Modelam-se os afetos, valendo-se de signos positivos ou negativos. O pensamento (simbólico e imaginário) é associado à trama da atuação ritual, na qual canaliza a afetividade na medida em que é o que estrutura, articula, hierarquiza, impõe formas e gestos e ritmos. Assim, o simbólico atravessa a fronteira do pensamento reflexivo dos atuantes e alcança até o inconsciente. Por isso frequentemente consegue levar à coesão, à catarse e à saúde do corpo social – mesmo que isso não seja feito necessariamente por meios positivos: veja-se o papel de lideranças carismáticas que têm habilidade especial no manejo de referências simbólicas,

por exemplo. A manipulação tanto pode resultar na superação de cenários de crise quanto pode levar a projetos autoritários ou ciclos de fanatismo e intolerância.

Apesar de tudo isso, contudo, o mais nuclear do rito é tácito. É significar sem falar, sem palavras (mesmo que estas sejam incorporadas), privilegiando o corpo e as articulações simbólicas. Daí tratar-se de uma para-linguagem. “A ação ritual torna presente o oculto, faz o invisível tornar-se visível, materializa o que é espiritual”. Ao mesmo tempo em que põe elementos palpáveis a serviço de algo imaginário, mantendo relações secretas com a estrutura da realidade social e com suas possibilidades escondidas, seja para exorcizá-las, seja para invocá-las ou provocá-las. O ritual, diz García, “é uma forma de comunicação dos homens com seus deuses, ou seja, com as construções simbólicas que projetam o sentido que eles atribuem a sua existência social ou ao mundo”. Por isso, ainda que o ritual se destine mais a promover a adesão emocional que a exegese ou a análise, não deixa todavia de implicar uma adesão intelectual; mais exatamente, o rito satisfaz ao intelecto mais que à emoção, pois é o fator que estabelece causas, limites e perfil a esta última. “As pulsões afetivas se configuram em função de relações pensadas, de sujeições socioculturais; associam-se a significados valorados com signos positivos ou negativos”. O rito nega sua descontinuidade relativamente ao vivido e pressiona o próprio pensamento a absorver a maneira de pensar codificada ritualmente.

Em geral, o processo ritual facilita a continuidade da vida, que as contradições e incertezas percebidas adormeçam com a ilusão de sua superação simbólica.

“Os participantes incorporam a imagem da sociedade e se incorporam realmente a ela no mesmo processo. O poder e o prestígio do sistema ritual, de suas ideias e valores, da instituição que o administra, penetram por todos os poros sensoriais até o entendimento. Sua suposta verdade se faz tanto mais evidente quanto o assentimento não é apenas como objeto de cognição mas objeto de participação e comunhão, como forma de posse sobre uma herança. [...] Na realidade, o ritual não pode escapar à entropia, que nos permite compreender seu desgaste e sua evolução ao longo do tempo. Porém, é sua mesma instabilidade o que possibilita a incorporação de novos significados, de novos valores socialmente construtivos (*ibidem*).

Pode-se perceber nessa reflexão abrangente a pertinência do olhar sobre o compadrio como forma de organização básica da sociedade sertaneja, bem assim revelar-se a insuficiência de muitas análises daquele universo que deixam de considerar o papel de tal instituição em sua amplitude e significado. É por meio do compadrio que os novos integrantes do *corpus* vão incorporar a imagem de sua sociedade e tornar-se parte dela, admitindo como suas as escalas de valores que ordenam a participação nos processos comuns do dia a dia. Em uma rememoração do princípio weberiano de autoridade, pode-se ver aí o instrumento de

consecução dos fatores de legitimidade que conduzem a relação de dominância a se materializar nas ações dos membros da comunidade, que as orientam como se voluntárias fossem.

O compadrio (e o apadrinhamento, que constitui a rigor sua finalidade precípua no plano religioso e material, seu *leitmotif*), se delineia primariamente pela execução de um ritual – talvez o mais importante e reverenciado dentre os poucos que demarcam o transcurso da vida dos sertanejos. Neste pormenor reside a indicação de sua importância, revelando o papel do elemento de doutrinação (a “para-linguagem”) dos partícipes e circunstantes com vistas à regeneração e repetição das bases de convivência. O simbolismo envolvido no rito vai “comunicar sem palavras” a arquitetura da ordem patriarcal, da aliança comunitária e da crença no cristianismo impregnado de forte senso místico: a tríade sintetizada na instituição do compadrio, portanto, representa os pilares de sustentação e de sentido da vida, seja no plano individual, seja no coletivo. Desse modo, opera-se a integração que vai proporcionar coesão ao tecido social, permitindo a todos e a cada um comunicar-se com a herança do grupo em plano muito mais sólido do que eles próprios seriam capazes de compreender. A convivência vale-se assim do compadrio para dele extrair as energias e atuar segundo métodos que facultam aos membros do grupo manter contato com a “circularidade dos tempos”, assimilar e reiterar os códigos da experiência, proclamar valores, visão de mundo e atitude nos padrões necessários à reprodução do modelo social.

É importante ressaltar, por seu turno, que de maneira alguma se poderia entender a instituição do compadrio, as atitudes correlatas a ela, como prestando-se a qualquer tipo de reforma social, ou ainda de crítica ao *status quo*. Ela é mecanismo de reiteração e de comunicação intra e intergeracional. Boa parte dos textos que mencionam direta ou indiretamente o compadrio carece da largueza de visão necessária a sua compreensão plena justamente por se concentrarem na perseguição a sinais do contrário. Pretendendo detectar em um instrumento de *conservação* o que seria vocação reformista, deixam de perceber a amplitude do papel que ele desempenhava na realidade. De todo modo, os indícios dessa importância efetiva são visíveis em numerosos trabalhos que identificaram o fenômeno em distintas situações históricas.

Certamente não apenas no Brasil. Na realidade, o compadrio atrai atenção de estudiosos em diversas partes do mundo, em alguns casos com produção acadêmica

considerável.⁷⁴ Um dos nomes internacionalmente reconhecidos por seu trato com o assunto, Alfani (2009) assinalava a importância adquirida pelas relações de parentesco espiritual na Europa a partir do Concílio de Trento (1545-1563). As origens das práticas relacionadas se confundem com as tradições do cristianismo primitivo, embora possam ser mesmo anteriores, a rigor, se considerado o ato do batismo como cerimonial de integração à comunidade religiosa. O sucedido em Trento se destaca aqui por ter sido marco inicial da configuração definitiva que a instituição do compadrio vai assumir dentro do rito católico mais amplo, conforme passa a ser praticado no espaço controlado pela Igreja de Roma justamente na fase imediata à implementação da empresa colonial ibérica. Uma das modificações capitais introduzidas pelo Concílio foi proibir mais de um padrinho e uma madrinha para cada criança; sintomaticamente, a multiplicação de indivíduos a exercer esse papel, até ali, indica que a utilização do compadrio como base do sistema de alianças intracomunitárias era prática consolidada já desde muito tempo antes.⁷⁵

O modelo que se transplantou para o espaço colonial americano foi, portanto, ajustado para esse padrão. Implicava o estreitamento das relações de parceria envolvidas no compadrio, o que lança algumas luzes sobre o caráter dos vínculos doravante privilegiados pelos genitores nas escolhas, reforçando, por esse meio, as linhas de força sobre as quais se apoiariam as estruturas da futura sociedade colonial e nacional. As alianças, anteriormente de feição horizontal, ganharam verticalidade, firmando as bases das preferências sobre pessoas que, tanto quanto possível, indicassem por sua posição uma forma de ascensão social para o

⁷⁴ O termo mais utilizado em outros países para descrever o que aqui conhecemos como relações de compadrio e apadrinhamento é *Godparenthood*, que poderia ser vertido livremente como “parentesco divino”, de onde a nossa interpretação de “espiritual”. São bastante comuns as expressões *godfather* (popularizada pela trilogia do americano de origem italiana Mario Puzo e pelos filmes nela inspirados, sob a direção de Francis Ford Coppola), *godmother* e *godchildren*, traduzíveis como padrinho, madrinha e afilhado. A popularidade dessa instituição em países europeus de tradição católica ou anglicana pode ser exemplificada pelo fato de a Princesa Diana de Wales, ao morrer em 1997, deixar nada menos que 17 afilhados. Eram filhos de membros da nobreza britânica e europeia e de antigos colegas de escola, na maioria. Após o acidente que vitimou a princesa, autorizaram-se modificações em seu testamento para permitir que os afilhados recebessem legados, visto que era notória a dedicação dela a eles. (BBC, *Diana’s godchildren remembered*. Monday, March 2, 1998).

⁷⁵ Alfani menciona que as mudanças introduzidas no Concílio de Trento provocaram substanciais resistências em comunidades na Itália e na França, o que sugere a importância conferida pelos indivíduos e grupos à seleção prolífica de padrinhos e madrinhas. Entende ainda que a extensão dessa resistência resta por ser adequadamente estudada, buscando compreender também o caráter predominante das alianças que se tornaram impraticáveis pela proibição e sua inserção no *status quo ante*. Entre as mudanças produzidas pelas determinações do concílio estava também a proibição de invocar santos católicos como padrinhos – especialmente Nossa Senhora, amplamente preferida por muitos pais. Também se buscou restringir a nomeação do próprio sacerdote como padrinho. Ambas as proibições, contudo, seriam fartamente ignoradas no Brasil, para o que certamente terão contribuído a escassez de mulheres cristãs de posição social reconhecida, na fase colonial, e a irregularidade crônica de numerosos laços de paternidade.

inocente e, por extensão, seus pais. Esse pormenor terá grande relevância em circunstâncias particulares que envolverão a instituição do compadrio e do apadrinhamento no espaço colonial e na fase do Império, no Brasil, como se verá.

De todo modo, é fora de dúvida que o batismo em si sempre representou mais que um reconhecimento público e solene do nascimento da criança; era como um “segundo nascimento”, de molde espiritual, ocorrido no seio da instituição mesma que conferia a identidade original da sociedade – a Igreja católica. Esta, por seu turno, operava no território colonial português (e no espanhol) pelo regime de Padroado, cujo maior impulso provavelmente terá sido a *Bula Inter Cetera*, do Papa Calisto III, em 1456, reiterado por Leão X em 1514. Por meio desse sistema, os reis católicos de Portugal e Espanha faziam-se padroeiros da Igreja nos seus respectivos territórios nacionais (e por extensão, nos domínios coloniais). Isso implicava no direito de fundar igrejas, nomear párocos e mesmo indicar bispos, para posterior confirmação papal. Ao mesmo tempo, as autoridades seculares se responsabilizavam pela manutenção de paróquias e conferiam aos sacerdotes poderes equivalentes aos de servidores civis. Atribuía assim legitimidade administrativa a muitas de suas práticas, dentre as quais a mais relevante, no que interessa aqui, era justamente o registro de atos sociais familiares. Casamentos, nascimentos, batizados, e muito frequentemente também mortes e concessões testamentárias valiam pelo que se registrava nas igrejas, em diários ou livros especialmente destinados a esse fim. Assim é que, perante a sociedade brasileira em formação, os laços que se firmavam entre padrinhos e madrinhas de um lado, afilhados e seus pais do outro conformavam vínculos de parentesco, pois era assim que a Igreja os definia. Implicando conseqüentemente no impedimento a casamentos entre as partes, embora esses laços tenham sido frequentemente utilizados de formas pouco coerentes com o significado religioso de que se revestiam.

Valendo-se de estudos diversos, com destaque para os antropólogos Sidney W. Mintz e Eric R. Wolf, Alfani chama atenção para uma característica fundamental e excepcional do compadrio como instituição: a flexibilidade, entendida como a capacidade de contribuir para o funcionamento de “modelos de sociabilidade nitidamente diferentes uns dos outros” (Alfani, *op. cit.*; 55-6). Entre considerações variadas de interesse antropológico sobre essa característica, é preciso levar em conta que o compadrio operava de modo a deixar abertos espaços importantes de improvisação e comportamentos singulares e não repetidos, mesmo se tratando de uma instituição social regulada pelos costumes que podem ser reconduzidos à

perspectiva de longa duração conforme definido por Braudel. Assim, Alfani (apoiando-se em citação original de D. W. Sabeen) chega a uma conclusão que ratifica a compreensão acima descrita sobre o papel do rito, ao considerar que o parentesco ritual que o compadrio estabelece “mais crucialmente [...] mantém aberta uma permanente linha de comunicação” (*idem*; 56).

Em outro trabalho, publicado em 2011 e realizado em colaboração com Gourdon e Vitali, Alfani voltava ao tema do compadrio e do parentesco espiritual para estudar os costumes e as mudanças demográficas na Europa católica. Observava então as normas sociais que regulavam a seleção de compadres baseando-se em fontes de dados como as estatísticas da Santa Sé e da organização *World Values Survey*. Constatavam os autores que, na atualidade, a vasta maioria das crianças europeias residentes em regiões de tradição católica são batizadas e que os rituais de nascimento são considerados importante mesmo por parte dos não crentes. Também que a seleção de padrinhos entre os parentes, dominante nos tempos hodiernos, é na verdade um desenvolvimento recente; e que as escolhas dos pais continuam a se fazer menos por razões religiosas, mas principalmente sociais.

De todo modo, os autores atentam para o fato de que as inegáveis mudanças trazidas pela secularização das relações sociais no mundo contemporâneo alteram certos aspectos que caracterizam a instituição, mas ainda não subtraem toda sua relevância. Isso se justifica parcialmente com a reconhecida resiliência dos ritos de passagem de cunho religioso como formas de pertencimento a certa filiação. Mesmo os que não se definem propriamente como crentes hesitam em abandonar essas normas rituais, o que sinaliza a vinculação cultural com uma comunidade herdada que se baseia em tradições sociais e familiares. De fato, seria questionável mesmo a noção de que a secularização favoreceria o fim da necessidade de rituais. Até indivíduos urbanizados e socialmente modernos procuram acentuar eventuais mudanças em suas vidas pessoais e familiares realizando solenidades que envolvem amigos e parentes. O batismo continua a se ajustar a esse papel, seja pela antiguidade do costume, seja porque se trata de uma cerimônia na qual se honram pessoas outras que não os pais da criança, os padrinhos e madrinhas. Mesmo com o desaparecimento gradual da ideia de parentesco espiritual como reconhecida originalmente pela Igreja, ao longo do século XX, e a perda relativa de relevância do apadrinhamento, os padrinhos ainda desempenham papel importante no conjunto das relações sociais em que o rito permanece vivo.

A antiguidade dos fundamentos religiosos da instituição é certamente fundamental para entender essa resistência. Já na Idade Média, tanto a Igreja Católica quanto a Ortodoxa atribuíam papéis específicos aos padrinhos no ato do batismo, visto como um segundo nascimento, um nascimento “espiritual”. Entretanto, a literatura especializada revela que desde então a atribuição de funções espirituais aos padrinhos era mais formal do que efetiva, podendo-se perceber a importância crescente dos interesses dos parentes na eleição de compadres e comadres. Teria sido essa a origem da prática de nomear grupos inteiros, o que viria a provocar as restrições impostas pelo Concílio de Trento.

É importante mencionar que a questão do batismo, do apadrinhamento e do compadrio provocou manifestações e debates teológicos no âmbito da Reforma, no Século XVI. Lutero refutava a existência de qualquer sentido canônico na ideia de parentesco espiritual; defendeu seu cancelamento puro e simples, mas ainda assim sugeriu a manutenção da figura dos padrinhos, pelo papel que desempenhavam na cerimônia e, mais importante, pela tutela da formação cristã da criança. Já a abordagem de Calvino era inicialmente mais radical, pretendendo eliminar também os padrinhos e substituí-los pelos próprios pais. Mas uma prova sintomática da força do costume se obteve por meio da vigorosa oposição popular que levou aquele reformador a recuar e reconhecer os padrinhos. Mesmo resultado que se verificou quando ocorreu igual tentativa de parte dos puritanos ingleses no século XVII. De um modo ou de outro, a prática sociocultural que vinculava grupos familiares por meio do batismo, do apadrinhamento e do compadrio continuou a desempenhar papel importante na Europa, inclusive naquela parte que aceitou a Reforma, disseminando-se por regiões como a Alemanha, Islândia, Suécia, tanto quanto nas frações predominantemente católicas da Itália, França, Espanha, Portugal etc. Ao mesmo tempo, as transformações dos tempos viriam decerto diluir a significância teológica do costume, mas não corroer sua força social.

Não se tratando aqui de pretender historiar a trajetória histórica do compadrio, como já foi dito, busque-se agora reiterar o problema sobre o qual este trabalho se orienta: identificada a instituição como o genuíno fator de organização primária da sociabilidade no sertão brasileiro, exemplificado pelo recorte específico do vale do Rio Pardo entre Bahia e Minas, é possível apresentar evidências do que aqui se afirma? A produção acadêmica e as fontes primárias confirmam essa importância do compadrio? Há muitas indicações que permitem constatar que a resposta a essas questões é afirmativa.

A considerável atenção que as relações de compadrio têm despertado em historiadores e cientistas sociais nos últimos anos resulta em uma pródiga sucessão de trabalhos, contendo informações valiosas. Há, decerto, algumas insuficiências, que aqueles trabalhos não visam necessariamente suprir. A maioria parece voltar-se para os efeitos do compadrio na elaboração do tecido social interiorano do Brasil na fase colonial ou no ciclo imperial. Com isso, todavia, oferecem uma contribuição valiosa para fortalecer a tese de que a instituição se desenvolveu nos sertões como elemento central da sociabilidade, já que sobre estes espaços propriamente bem pouco se tem pesquisado; o que é compreensível, dado que muitos nem mesmo reconhecem a existência daquele fator próprio de vida comunitária.

Pode-se mesmo elaborar o perfil básico da dinâmica do compadrio e do apadrinhamento: o nascimento de uma criança produzia no seio da comunidade o gesto inaugural do processo – a escolha, por parte dos pais, daqueles que funcionariam como seus “pais espirituais”. Os critérios para a eleição dessas personagens revelavam tanto a trama social vigente – o rizoma que governava o funcionamento do modelo – quanto as perspectivas de inserção do casal genitor e seus projetos para o nascituro. A significância desse processo pode ser melhor realçada quando se observa seu papel na ordem escravocrata, que concentra a maioria dos trabalhos de historiadores sobre o assunto.

É bem apropriada a noção dos compadres como *intermediários sociais*, tanto quanto a compreensão, acima anunciada, de que o papel do ritual do batismo, já impregnado de forte simbolismo religioso, carregava consigo também a força política capaz de associar o novo membro da comunidade ao *ethos* em seu sentido mais amplo. Entre muitas famílias interioranas na fronteira entre Bahia e Minas ainda hoje é costume preservar, à custa de muito esforço das mães principalmente, mesmo as vestes que a criança envergou no dia em que se deu seu “segundo nascimento”. Naquele ato se formaram simultaneamente os dois laços que dão magnitude à instituição: o laço dos padrinhos com a criança e dos compadres entre si. Ali se fundou a aliança entre eles, num plano imediato e de primeira instância. Tão relevante que a noção católica de “parentesco espiritual” fazia o relacionamento sexual entre compadres e comadres (mesmo em caso de viuvez) ser visto como anátema, quase o equivalente a uma forma de incesto.⁷⁶

⁷⁶ A esse respeito, Maia (2010; 37) cita a preocupação de membros da Igreja em Minas Gerais, já no século XVIII, com o recurso de alguns indivíduos de utilizar o compadrio forjado como estratégia para encobrir relações de concubinato. Em 1727, o bispo Dom Antônio de Guadalupe teria expedido Carta Pastoral alertando os párocos de sua jurisdição para o fato de que indivíduos vivendo em situação irregular perante a Igreja

Mesmo na ausência de estudos específicos, não é minimamente difícil reconhecer nas formas particulares de vivência dos sertanejos a maior parte das características que já estavam delineadas com clareza nas regiões limítrofes do Brasil quando da conquista e ocupação do território, que os trabalhos sobre a escravidão e sobre os indígenas testemunham. E é por esse caminho que se alcança, finalmente, a compreensão do conjunto lógico de relações que fazem funcionar a base da sociedade rural que se faz representar na região dos baianeiros. Ali se formaram os grupos familiares em torno do apego intenso às tradições familiares, fator primário a atenuar o isolamento e a vulnerabilidade diante do ambiente áspero, do risco constante, do trabalho pesado e pouco compensador; também se carregaram as tradições pouco claras do catolicismo com matizes variados de lendas, temores místicos, a resignação nem sempre plena diante da imensidão do desconhecido oculto na noite; e se desenvolveram e consolidaram os costumes que levam periodicamente os indivíduos a deixar de parte por um momento a autossuficiência e cooperar com aqueles que compartilham de sua “comunidade de destino”. Socializados em torno desse mesmo conjunto de valores e de reações, os sertanejos foram capazes de construir um universo social que reconheciam como sendo seu mundo, e a sua *volksgeist* o refletia, ainda que nem por sonhos imaginassem isso.

O compadrio chegou à América pela ação da Igreja Católica, segundo muitos como instrumento de agregação de novos convertidos que servissem de contrapeso à perda líquida de fiéis causada pela Reforma e as guerras religiosas que inquietavam o cenário europeu. Por essa lógica, a associação em rede produzida no nível das famílias conduziria a uma expansão contínua, transportando – ou servindo de elemento de comunicação – os valores e as regras vigentes na sociedade hierárquica. Não obstante, mesmo na fase em que era sustentado tão só pelo discurso religioso, o fenômeno já mostrava certa inclinação a se autonomizar. Em muitas regiões, a escassez crônica de sacerdotes, que propiciou entre outras coisas a disseminação de crenças sincréticas ou quase pagãs, contribuiu para que o sistema se recodificasse, graças à flexibilidade a que aludia Alfani. Em cada parte, o verdadeiro fator de manutenção era mais ou menos dependente da própria disposição dos locais em preservar sua integridade e utilizá-lo como instrumento de reprodução e manutenção da ordem estabelecida. Como se viu, isso

declaravam-se compadres, visando com isso abafar as repercussões de sua convivência. Os religiosos deviam se valer da discricionariedade para não permitir que a instituição do compadrio funcionasse como disfarce para o acumplicamento nesses casos. O Capitão Manuel de Souza Freire, da freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Congonhas, por exemplo, foi denunciado por manter “trato ilícito” com Jerônima, mulher parda que era sua escrava e da qual ele se fez compadre – após o que teve com ela nada menos que dois filhos. Diante do escândalo, o capitão acabou por expulsar a mulher de sua casa.

foi particularmente eficiente no interior da ordem escravista, quando o compadrio desempenhou papel fundamental para a hibridização das relações familiares que ajudaram a estabilizar o vínculo entre senhores e cativos, replicar os laços de dominação e criar canais de associação entre diferentes comunidades de escravos. Mas também operou para conferir certo grau de aproximação entre homens livres e não livres, colaborando na formação de mecanismos de legitimação de lideranças e integrando segmentos originalmente distintos em termos de poder político e de expressão cultural.

Da mesma forma, é preciso mencionar, ainda que brevemente, o papel do compadrio na extensão do conceito de comunidade a elementos indígenas, que como se viu deixavam de ser designados como tal a partir da altura em que lhes era aplicado o sacramento do batismo. Isso teria relevância singular no desenvolvimento de outros fatores de formação da comunidade sertaneja – caso do grande número de crianças originalmente indígenas que eram cristianizadas, muitas delas à força, depois de abduzidas, e ressurgiam sob nova identidade. A força simbólica da transformação a que eram submetidas essas crianças era suficiente para fazer desaparecerem seus vínculos ancestrais, pelo menos quanto a sua posição na sociedade, e fazê-las “renascer”, independentemente de sua vontade, no interior da comunidade cristã. Esse fenômeno, como tantos outros, resta por ser adequadamente compreendido, graças à escassez de atenções que despertam ainda hoje as culturas indígenas remanescentes no interior de territórios que, a se crer na crônica histórica oficial, foram subjugados e completamente aculturados muito tempo antes. A simples observação empírica dos semblantes e traços fisionômicos de muitos sertanejos bastaria para despertar atenção para isso, ao divisar em tantos “vermelhos” e “caboclos” os indícios da herança indígena. Camuflada, proibida e sonogada, mas não removida por força dos casamentos mistos, de inúmeras ligações consanguíneas de primos e primas, de amigamentos e concubinatos.

Se durante a fase colonial a filiação ao catolicismo era praticamente a única referência supralocal para as comunidades interioranas, quando o sertão do vale do Rio Pardo estava se fazendo povoar nem mesmo a isso se poderia recorrer. O advento da República, em fins do Século XIX, implicou entre outras consequências na ruptura entre os vínculos que ligavam Estado e Igreja, deixando os residentes nas fronteiras de povoação desprovidos de qualquer elemento que lhes proporcionasse a sensação de uma “comunidade imaginada”. A não ser, evidentemente, aqueles fatores com os quais conviviam tão proximamente desde sempre: a família, o temor místico diante da vida e o senso de afinidade com os mais próximos. A

orfandade, se é possível designar desse modo, conduziu ao reforço dos laços costumeiros, reiterou os valores confiáveis, fortaleceu as práticas conhecidas e ergueu barreiras duradouras à integração com os “de fora”. Todo esse complexo tinha como seu mais poderoso instrumento de realização a instituição do compadrio e do apadrinhamento, por meio da qual os elos da rede social se conectavam uns aos outros permitindo que, por ela, trafegassem os elementos simbólicos e materiais que davam – e ainda dão, em certa medida – sentido à vida.

O estímulo pioneiro para a realização de muitos dos projetos de pesquisa pode ser creditado aos estudos realizados em fins da década de 1980 que vieram contestar noções há muito estabelecidas sobre o caráter das relações familiares entre os escravos. Segundo a visão tradicional, o ambiente das senzalas era caracterizado por promiscuidade e virtual ausência de laços regulares de união entre homens e mulheres, com suas relações reduzidas a uma mixórdia pelo acento etnocêntrico que impregnava muitas análises. As pesquisas que oportunamente passaram a se valer dos registros eclesiásticos provocaram a imediata revogação desse paradigma e inauguraram todo um novo campo heurístico sobre aspecto até então insuspeitado da crônica histórica do período escravista. No debate que assim se estabeleceu, novas questões passaram a orientar a reflexão: passou-se a investigar os princípios que contribuía na orientação da existência da família escrava, considerando o paradoxo de relações matrimoniais (que, por definição, implicam na existência de um *contrato* – o casamento – mantido entre partes que a rigor não dispunham de autonomia para contratar). Também se questionava a participação dos próprios indivíduos escravizados na suposta reprodução do sistema que os subjugava, visto que a formação de famílias (tanto melhor quanto mais prolíficas, aliás) convergia com o interesse patrimonial dos senhores. Em outras palavras, a descoberta de que, em determinadas situações, no concerto escravista o modelo familiar patriarcal esteve presente também entre os escravos impulsionou toda uma nova vertente de pesquisas que lançam luz sobre a real configuração das relações familiares no Brasil. Incidentalmente, esses trabalhos contribuem – sem que seja essa a intenção proclamada de seus autores – para reiterar a percepção de que o compadrio é o verdadeiro instrumento de constituição a sociabilidade nas áreas interioranas do país.

É provável que uma controvérsia acadêmica tenha favorecido o recrudescimento desse interesse. Trata-se do debate entre os defensores das teses de Kátia de Queirós Mattoso, de um lado, e dos favoráveis à visão dos brasilianistas Stuart Schwarz e Stephen Gudeman, do outro, a respeito da ocorrência de apadrinhamentos de escravos por parte de seus próprios senhores.

Na obra *Ser escravo no Brasil* (1990), Mattoso relacionava possibilidades estratégicas dos escravos para atenuar o peso de sua submissão e, por esse meio, avaliou o papel do compadrio:

Perece difícil que se estabeleçam solidariedades sinceras entre o grupo dos senhores e o dos escravos; contudo, é verdade que algumas solidariedades se firmaram, e com mais frequência do que se admite, entre um senhor e um escravo [...] São solidariedades individuais, de eleição, de homem a homem, fruto da vontade individual. Elas se pronunciam pelos laços de compadrio.

O padrinho, o compadre, a madrinha, a comadre, assumem responsabilidades idênticas às dos pais. Ao ser batizado, o escravo passa a ter um padrinho. Para os africanos adultos batizados em série, o padrinho é um desconhecido, imposto como o próprio batismo. Mas para o crioulo, o padrinho terá sido escolhido, terá assumido o compromisso. Ser afilhado de um senhor é gozar de uma situação privilegiada e de proteção especial no grupo de escravos; a obediência e a humildade tornam-se mais fáceis. Além disso, algumas vezes o afilhado é filho de um senhor que não quis admitir publicamente a filiação do recém-nascido. O padrinho tem obrigação de dar assistência ao afilhado: ajuda espiritual, sem dúvida, mas também material, e são raros no Brasil os padrinhos que não levam a sério suas responsabilidades [...] E os laços não prendem apenas padrinho e afilhado, ligam o padrinho, sua família e os pais da criança batizada, cujo grupo, em seu conjunto, ganha uma promoção excepcional. A mãe escrava da criança que a senhora leva à pia batismal torna-se “comadre” de sua dona... (Mattoso; 131-2).

Essa interpretação das relações entre senhores e escravos dentro da lógica do compadrio chocava-se diretamente com os resultados obtidos pelos estadunidenses, especialmente aqueles expressos no capítulo *Purgando o pecado original: compadrio e batismo de escravos na Bahia*, publicado em 1988. Baseados no estudo de fontes primárias e documentação de época, afirmavam não ter constatado qualquer indício de que senhores tivessem figurado como padrinhos de seus próprios cativos. Gudeman e Schwartz enfatizaram o caráter dicotômico dos dois tipos de relações: o apadrinhamento e o batismo comportavam uma relação espiritual de proteção, impregnado de sentidos associados às ideias de igualdade, fraternidade, humanidade e libertação do pecado. Já a escravidão se sustentava fundamentalmente sobre uma relação assimétrica de propriedade, marcada pela dominação e que primava pela separação absoluta entre as categorias sociais – os senhores e seus escravos. Além disso, considerando dados sobre alforrias na Bahia entre 1684 e 1745, Schwartz constatou que menos de 1 % das manumissões e menos de 2 % das alforrias de forma geral resultaram de padrinhos libertando afilhados. Não obstante tudo isso, os brasilianistas admitiam a existência de parentes e indivíduos relacionados aos senhores entre os que apareciam nos registros na condição de padrinhos.

Em torno dessa controvérsia multiplicaram-se desde então os trabalhos de pesquisa de historiadores, no mais das vezes buscando estabelecer uma compreensão adequada sobre a possibilidade de convivência entre duas instituições opostas: a escravidão, que redundava na subtração da autonomia e produz a *coisificação* dos indivíduos; e o compadrio, que representa um compromisso e um acordo de aliança social. Do empenho desses estudiosos tornou-se possível extrair, assim, valiosas contribuições que demonstram não apenas o percurso histórico da instituição do compadrio em conjunção com a própria organização do panorama social do interior brasileiro, mas também sua relevância singular na tessitura das relações humanas. Eventualmente, começaram a surgir trabalhos que envolviam também o batismo de indígenas, o que corrobora a compreensão do compadrio como instrumento de consecução das redes sociais.

Para os objetivos deste trabalho, é pouco relevante a querela sobre se havia ou não senhores dispostos a funcionar como padrinhos de seus próprios escravos. Mais importante é constatar que o papel da instituição do compadrio como forma de integração ao tecido social era uma noção consciente e disseminada desde tempos remotos. Na realidade, a pretensão de que pudesse funcionar como caminho alternativo para a “afirmação da liberdade” parece prejudicada, desde o início, por considerações pouco razoáveis sobre a questão. O compadrio não tinha, nem seria de esperar que tivesse, a função de reformar as relações sociais em que sua prática se inseria. Malgrado admitir, como hipótese, que tenha existido a expectativa de casais isolados de o apadrinhamento abrir portas à eventual alforria de suas crianças, é temerário identificar nisso uma estratégia deliberada. De um lado, seria duvidoso que a mesma ideia ocorresse em tantos locais com teor idêntico, e mais ainda que sobrevivesse por séculos a fio sem produzir o efeito supostamente almejado. De outro, é preciso ressaltar que o segmento de homens livres não era o único escolhido pelos pais para firmar as relações de apadrinhamento; muitas vezes os eleitos eram também eles escravos. O fato de que quando isso ocorria geralmente se tratava de indivíduos destacados (principalmente por serem dotados de habilidades especiais e, portanto, gozarem de prestígio diferenciado) é significativo. Pode-se resumir levantando a sugestão de que os critérios preferenciais dos pais na hora de escolher as pessoas com quem firmar laços de compadrio orientavam-se menos pela *condição* social e mais pela *situação*. Diferentes as terminologias em termos de estabilidade: a condição social podia ser mais estável, por referir-se ao posicionamento na hierarquia social. A situação social, contudo, era menos estável, mas carregava um sentido maior de fluidez e acessibilidade. Resumindo, nos parece muito mais plausível considerar que o compadrio era

mesmo voltado à integração e à homeostase do sistema, e não à reforma, especialmente com o foco voltado a um valor subjetivo e tão pouco elucidativo como o ideal de “liberdade”.

Um exemplo vem do trabalho de Machado (2006), que observou a ocorrência de relações entre indivíduos livres, escravos e libertos na região de São José dos Pinhais, no Paraná, na passagem do século XVIII para o XIX. Cruzando listas nominais de habitantes com registros eclesiásticos de batismo, casamento e óbito, a pesquisadora procurava entender as estratégias de formação do ambiente social em uma comunidade fundada sobre ligações pessoais. O entrecruzamento de categorias sociais, observou ela, poderia ser visto como evidência da intenção dos senhores de pequenas escravarias em arregimentar dependentes e assegurar a reprodução da hierarquia vigente. Por outro lado, era evidente que africanos e indígenas viam o compadrio com pessoas de estratos superiores como instrumento de ascensão social e afirmação da liberdade, mesmo que isso implicasse na adesão à prática escravista de fato e no reforço da ordem dominante. Ao mesmo tempo, a autora alertava que a mera observação de determinantes econômicas não bastava para uma visão adequada de sociedade daquele tipo, onde era possível entrever relacionamentos políticos assentados em laços pessoais que incorporavam espectro social bem mais amplo do que aquele formado exclusivamente por senhores e escravos. Conquanto pudesse a liberdade funcionar como signo de mobilidade social, havia casos em que determinado elemento escravo teve filho forro, neto livre e bisneto novamente escravo. Também foi possível distinguir a possibilidade de mudança de status sem a correspondente mudança na condição jurídica – no caso, de um forro ou livre que se unia a um cativo. Disso deduziu que a condição de forro, ou mesmo a de livre, era instável, fortalecendo a visão de que os vínculos institucionais podiam atenuar a desvantagem que somente se corrigiria plenamente com a impensável mudança social radical, superando finalmente a condição conduzida pela cor da pele. Em outras palavras, integrar-se à sociedade dominante era uma forma, mesmo tímida, de “branqueamento”. Significava construir vínculos de parentesco que podiam alcançar uma posição mais favorável ao integrar livres e não livres.

Os dados coligidos por Machado mostram claramente a força singular do compadrio. Era verdade que o casamento de indivíduos de diferentes situações sociais (entrecruzando pessoas distinguidas por critérios de classe/condição social em sentido paralelo, isto é, pobres ou ricos, livres ou cativos, nascidos livres ou alforriados, brancos, mestiços ou negros) podia ser sim fator de mobilidade social. Mas não era garantia de *estabilidade* do status adquirido.

Por outro lado, a busca do apadrinhamento era sintomática da necessidade de proporcionar essa segurança. O afilhado – e por extensão, no que lhes coubesse, seus pais – obtinha isso da relação com o padrinho. Se não representava uma possibilidade de ascensão *tout court* na hierarquia social, certamente o era em termos de categorização permanente e estável; desde, é claro, que o próprio afilhado ou os seus não violassem os códigos de conduta que o rito e o compromisso estabeleciam em si mesmos.

Esses resultados, entendidos à luz da afirmação central de Gudeman e Schwartz que negava a existência de um tipo de vínculo que se poderia entender como paternalista, trazem à luz no entanto as feições de um mecanismo operacional que engendrava a formação de “aliança hierárquica” na instituição do compadrio. A possibilidade de escravos residentes em pequenas propriedades construírem laços morais que ultrapassavam os limites do cativeiro proporcionava o recurso a redes de proteção para si e para seus descendentes. Da mesma forma, nas escravarias de maior porte – onde havia mais escravos que apadrinhavam outros escravos – a relação de compadrio funcionava como forma de incorporação de indivíduos recém-chegados e cooperava na socialização desses elementos à comunidade existente. Isso não obstante o fato de não afetar a existência de hierarquias dentro do próprio ambiente das senzalas: é significativo ver escravos com certo grau de distinção, por força de aptidões diferenciadas de trabalho, aparecerem com frequência como padrinhos de filhos daqueles vindos das roças. Em suma, o compadrio se revela como fator de composição do tecido social e dos códigos de identidade social mesmo dentro da população escrava. Ao mesmo tempo, a instituição naturalmente não pressupunha a contraposição aos padrões tradicionais que apontavam para a lógica hierárquica tradicional da sociedade, apesar de possivelmente cooperar no impulso geral por um ambiente menos tenso. O que se delineia é a atuação do compadrio na criação do que se poderia chamar de interstício civilizacional: não como um espaço independente e autônomo, como é óbvio, mas um campo de trânsito – inegável, apesar de limitado pelas próprias restrições impostas pelo *status quo*.

Outros estudos também voltados para o interior do Paraná demonstram a durabilidade dos processos sociais envolvidos no compadrio. Na região de Palmas, Siqueira (2008) consultou registros correspondentes ao período entre 1853 e 1890. Observou que na região ocorreram tentativas dos senhores em restringir os contatos entre escravos aos limites de suas propriedades, mas essa estratégia foi frequentemente malsucedida. O impulso de “promoção social” representado pelos laços de compadrio e apadrinhamento é ilustrado pelo fato de que

87,6 % dos padrinhos de crianças escravas eram indivíduos livres. A tendência se fez ainda mais nítida a partir de 1871, quando entrou em vigor a Lei do Ventre Livre; tomados isoladamente desse momento em diante, os dados referentes aos padrinhos livres alcançam mais de 93 %.

A mesma região foi objeto de estudos também por parte de Weigert (2009), que se interessou pela trajetória de famílias de cativos. A autora corroborava a observação de que o papel da escolha dos padrinhos revelava um esforço consciente na ampliação dos laços sociais para além dos limites da relação escravista. Ao mesmo tempo, observava que a família, no interior do sistema, funcionava mais como elemento de diferenciação do que de coesão, o que invocava a memória de relações ancestrais que remontavam à África, onde a condição de *livre* era conferida a indivíduos reconhecidos pelo grupo. Naquele contexto, “estranho” era aquele que não cresceu dentro dos limites do sistema social que servia de marco de conexão entre os membros da sociedade. É uma evocação que encontra amparo nas concepções de fronteira de Barth e, na visão da autora, remete também a ponderações de Claude Meillassoux (1995), considerando que a mera introdução do indivíduo no sistema econômico escravista, sem participar do ciclo reprodutivo do tecido social, não facultava sua ressocialização na comunidade que o “adotava”.⁷⁷ Para isso era necessário firmar laços de parentesco. Em outras palavras, enquanto a família escrava tinha para os senhores a utilidade de maximizar lucros e pacificar o ambiente nas senzalas, para os cativos propriamente o significado da relação familiar incluía a possibilidade de alcançar certo grau de autonomia e firmar laços de pertencimento associados à ideia de liberdade. Os vínculos parentais não tinham o poder de conduzir à formação de uma “identidade” entre os escravos, mas antes cooperavam para a diferenciação em relação a outros cativos e para promover a aproximação com o ideal de liberdade. Por outro lado, se ausentes esses vínculos o indivíduo decaía à mera condição de escravo dotado de capacidade reprodutiva. Ser filho ou filha, pai ou mãe, esposo ou esposa, padrinho ou madrinha – e, naturalmente, compadre ou comadre de alguém representava desempenhar papéis sociais determinados *dentro* da ordem social regular. Significava ascender a uma condição mais “normal” e menos infamante.

Ainda voltadas para o Paraná, as pesquisas de Netto, Oliveira e Pachechne (2010) permitiram observar que “a relação de compadrio entre os negros, os pardos e os libertos

⁷⁷ Para o trecho citado, ver MEILLASSOUX, Claude. *Antropologia da escravidão: o ventre de ferro e dinheiro*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995; também MATTOS, Hebe Maria. *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no Sudeste Escravista Brasil século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998. *Apud* Weigert, *op. cit.*

estava associada com a manutenção e ampliação da comunidade”. Nos Campos Gerais predominavam as pequenas escravarias, nas quais a instituição do compadrio servia tanto como rede de proteção, por parte dos escravos, quanto como instrumento de controle pelos senhores. Também ali importante parcela dos padrinhos era constituída de indivíduos livres, reforçando o duplo papel da instituição: em Guarapuava 77 % dos homens apadrinhando crianças escravas eram livres, enquanto em Castro chegavam a 80 %. Os números nas duas localidades eram ligeiramente distintos para as madrinhas – respectivamente 74 % e 76 % eram mulheres livres.

No Rio Grande do Sul fenômenos semelhantes são documentados pelos trabalhos recentes. Sirtori (2006) pesquisou os registros de batismo do aldeamento de Nossa Senhora dos Anjos, no Rio Grande de São Pedro em fins da década de 1750, examinando casos de batismo de crianças filhas de mulheres índias com homens não índios (um dos quais preto forro e outro, migrante oriundo de Minas Gerais). Observou que os inocentes, batizados por cidadãos brancos, eram dali em diante registrados como “não índios”, deduzindo que o apadrinhamento foi o fator que proporcionou a inserção das crianças na sociedade local. Na mentalidade da época, o batismo teve o efeito de remover o estigma de pertencer a uma etnia marginalizada e “normalizar” a condição das crianças. No caso, “a posição dos agentes [...] pode mostrar uma série de evidências das formas de inserção da população indígena” no universo social delimitado pela cultura dominante (4). A autora ressaltava que as estratégias adotadas pelos indivíduos despertavam questionamentos sobre as razões que levavam à escolha de determinados padrinhos em detrimento de outros; por extensão, perguntava-se sobre que tipos de expectativas eram explicitadas pela circunstância do batizado. Referia-se aos estudos de Françoise Zonabend na região de Minot, França, onde também surgia, praticamente inalterada, a feição das relações de compadrio como um compromisso de proteção do padrinho para com o afilhado, não raro algo decisivo para a própria sobrevivência deste (ou, pode-se dizer, para suas perspectivas de bem-estar e ascensão social).⁷⁸

A autora voltou a esse tema em 2009, dessa vez em parceria com Gil, examinando mais uma vez registros batismais, agora de escravos, nos chamados Campos de Cima da Serra, em Vacaria (RS), no período compreendido entre 1770 e 1810. Observaram os autores

⁷⁸ O estudo de Zonabend, *La memoire longue; Temps et histoires au village*, Paris, PUF, 1980, dedicou-se à comunidade de Minot, no departamento de La-Cote d’Or. A citação de Sirtori refere-se ao artigo síntese *La parente baptismale à Minot (Cote-d’Or)*, publicado em *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. vol. 33, nº 3, 1978.

que, à exceção de um único caso, em um universo de 95 adultos envolvidos, todos os demais residiam na própria localidade de Vacaria onde se deram os batizados. Esse pormenor se associava à constatação de que, em 209 cerimônias, havia apenas 100 padrinhos, indicando forte concentração de escolhas recaindo sobre indivíduos da mesma comunidade ou ligados por parentesco aos residentes. Deduziram disso a existência de padrões que conduziam à escolha preferencial de padrinhos, alcançando a proporção de 75 % do total de registros. Por outro lado, mesmo entre os que escolhiam cativos para padrinhos, e os que preferiam moradores de outras localidades, a opção preferencial recaía sobre certos grupos de padrinhos. Isso levou os autores a observar certas regularidades que configuravam duas pequenas “redes” de compadrio. Os escravos pertencentes ao senhor Joaquim José Pereira aparentemente atuavam como elos de conexão de uma dessas redes, aparecendo como padrinhos em nove diferentes ocasiões. Deduziram que esses indícios apontavam para uma certa ordem hierárquica entre os escravos de modo geral, certamente reforçada por fatores como a proximidade geográfica, por exemplo. Assim, perceberam que a escolha dos padrinhos envolvia critérios sociais, certamente, mas também sofria influência de contatos cotidianos, incluindo possível parentesco, vizinhança ou afinidades pessoais.

Ratificando a tese do compadrio como instrumento central para a socialização, Mühlen (2010) adotou esta instituição para reconstituir a trajetória que conduziu à inserção social de um tipo incomum de imigrantes: os ex-detentos das casas de correção e trabalho e de penitenciárias do Grão-Ducado de Mecklenburg-Schwerin, na Alemanha, que se estabeleceram no Rio Grande do Sul em meados da década de 1820. A autora estudou os dados consignados nos livros da comunidade evangélica de São Leopoldo e Três Forquilhas, além de inventários, concentrando-se nos desdobramentos que envolviam as famílias Witt e Scheck. Constatou que, também para esse grupo tão peculiar, foi o recurso à instituição do compadrio que facultou o posicionamento no interior das redes de relacionamento social da região e facultou a assimilação. Lembrando que muitos trabalhos anteriores chegaram inclusive a sustentar a tese do desaparecimento dos mecklenburgueses, a autora demonstrou que, na verdade, eles tinham se adaptado às estratégias praticadas pela comunidade e foram, com isso, admitidos e naturalizados no ambiente regional.

Outras levas de trabalhos de pesquisa voltaram-se para Minas Gerais. Meira (2006), por exemplo, também se interessou pelo efeito do compadrio entre indígenas entre 1767 e 1787. Nesse período relativamente curto, os dados referentes a 1.124 batizados levaram a

autora a concluir pela importância da prática na integração dos aldeados ao processo geral de constituição da sociedade nos moldes do colonizador. Por seu turno, Brügger (2004) dedicou-se à região de São João Del Rei entre 1730 e 1850, refletindo especificamente sobre as relações entre o compadrio e o instituto da escravidão, o que lhe permitiu constatar a forte predominância de elementos livres entre os escolhidos para apadrinhar tanto crianças *quanto* adultos cativos. Retomando a argumentação de Mattoso sobre a importância da família, chama a atenção para o fato de ser disseminadas as práticas regulares ou semirregulares de convivência entre escravos: quer contassem ou não com a sanção da Igreja, os relacionamentos familiares estáveis se revelam em toda parte, eventualmente envolvidos nas estratégias de manutenção e reprodução da ordem social dominante. Assim, os laços de compadrio tanto associavam padrinhos e afilhados quanto prendiam as respectivas famílias ao processo de formação de parentelas estendidas. Diante disso, mesmo sendo raras as ocasiões de apadrinhamento de filhos de cativos por parte dos senhores, a menos incomum eleição de indivíduos livres para o papel é evidente em São João Del Rei, como ocorre em outras regiões: ali nada menos que 62 % dos casos se enquadram nessa configuração (embora os índices pudessem variar bastante, para menos, quando se tratava de escravarias de maior porte). A mesma região foi objeto dos estudos de Silva (2011), concentrando-se no período entre 1750 e 1850.

Em dissertação de Mestrado em História pela UFMG, Antezana (2006) relatou os resultados de pesquisa voltada para as alianças familiares que serviram de base à organização de cadeias informais de poder e corporações mercantis no ciclo colonial em Minas Gerais no século XVIII. A autora destacou a dinâmica do sistema como assimilado à concepção maussiana de dádiva, no qual “Por um lado o recebedor se beneficiava de algum bem de natureza material [enquanto, do outro] o ato de dar criava vínculos de dependência” (12). Fatores como a amizade pessoal entre os indivíduos ganhavam importância por servirem de base a relacionamentos pessoais; o compadrio funcionava portanto como estrutura sobre a qual se desenvolviam redes de clientelismo e dependência entre segmentos sociais distintos.

Também nas freguesias da Zona da Mata mineira e da província do Rio de Janeiro, no século XIX o padrão se mantinha com bastante proximidade. É o que revela o trabalho de Andrade (2008), que se baseou nos Relatórios de Presidentes de Província, o Almanaque Laemmert, Recenseamentos e Registros Paroquiais de Batismos e Óbitos. O autor interessou-se pelas possibilidades de diálogo entre o universo escravista e os aspectos relativos à

legitimidade, compadrio e mortalidade. Observou que a incompatibilidade da figura do senhor/padrinho era de fato evidente *antes* da Lei do Ventre Livre, mas parece ter se atenuado dali em diante, quando antigos proprietários e suas esposas, mesmo de forma parcimoniosa, começaram a figurar como padrinhos e madrinhas de ingênuos gerados por seus antigos cativos. De todo modo, os casos não ultrapassaram a margem de 5 % em um total de 940 batizados registrados em São Paulo de Muriaé.

Os trabalhos de pesquisa se expandem por inúmeras regiões, manifestando resultados semelhantes e acrescentando detalhes que corroboram os eixos fundamentais de compreensão do fenômeno. Rios (1990) analisou 2.668 registros em Paraíba do Sul do período entre 1872 e 1888, revelando que 40 % dos padrinhos eram livres (enquanto 57 % eram escravos, acentuadamente nas grandes propriedades, onde os vínculos de parentesco entre cativos eram mais relevantes); Góes (1993) já revelava essa importância dos parentes na eleição de padrinhos escravos na freguesia rural de Inhaúma, no Rio de Janeiro, na primeira metade do século XIX. Padrão semelhante surge nos documentos relativos à freguesia de Vitória (ES), no curto período entre 1833 e 1836, quando Lago (2009) encontrou um universo total de 940 batizados, sendo 133 referentes a escravos (embora a autora suspeite do extravio eventual de parte dos registros). Dos dados analisados sobre cativos, observou que 18,4 % dos padrinhos e 17,8 % das madrinhas eram escravos, ao passo que os indivíduos livres eram 30,7 % e 20,07 %, respectivamente. A perspectiva de alianças firmadas *dentro* do cativo foi sublinhada por Brügger (2002; 322), para quem a escolha, por parte das escravas, “parecia oscilar, preferencialmente, entre os dois extremos sociais: padrinhos livres, visando possivelmente possibilidades de ganhos, para seus filhos ou para si; ou cativos, para reforçar as teias sociais estabelecidas na própria comunidade escrava”.

O que este alentado leque de exemplos se propõe demonstrar é que a expansão das fronteiras de povoamento e domínio territorial nas mais diversas regiões do país se fez por meio da construção de uma sociabilidade fundada na aliança, na elaboração de redes familiares e na incorporação de segmentos populacionais por meio do compadrio. Inexistindo até o presente um impulso equivalente de pesquisas empíricas e documentais sobre o fenômeno na formação de uma sociabilidade propriamente rural e interiorana – haja vista a tendência de ver o elemento desse padrão como um subproduto de linhas de ocupação estabelecidas de forma paradigmática – a constatação de que a instituição teve tal importância entre escravos e indígenas é um indício vigoroso. Afinal, as diferenças de abordagens entre os

pesquisadores, seja quanto à presença ou ausência de apadrinhamentos de cativos por seus senhores, seja pela eleição preferencial de compadres livres ou escravos, ou qualquer outra clivagem, não chegam a obliterar a concordância central a todos eles: a de que era através do compadrio que se formavam as linhas de sociabilidade, e que se divisavam (com maior ou menor realismo) perspectivas de negociação dentro de um panorama social hierarquizado e desigual.

Como observou Ariane Kemkes (2010), a instituição do compadrio desempenha papel fundamental nas comunidades onde o princípio dominante de organização é o parentesco. Cada novo batismo vem fortalecer oportunidades de ampliar as redes de apoio social e, ainda por cima, cria oportunidades de ruptura de fronteiras sociais quando as alianças matrimoniais são restritas ou impraticáveis – caso do interior do Brasil, onde a vinculação com a “questão da cor” e o arrebatamento das terras representou um óbice aos enlaces entre brancos, negros e índios. Kemkes adota uma abordagem estrutural funcional do compadrio para revelar a complexidade implícita dos liames sociais de parentesco. Cita estudos de Paul para destacar a ideia de existirem dois tipos de relações de compadrio: o tipo intensivo, que envolveria o estreitamento de laços familiares pela escolha de parentes como compadres; e o extensivo, que buscava a ampliação dos laços familiares. Com base em Stockheim, considera que o que estava em jogo eram estratégias de manutenção de ganhos materiais (laços horizontais) e formação de alianças com forças sociais superiores (laços verticais), em especial nos estratos sociais inferiores (Kemkes; 52).

Em qualquer circunstância, o compadrio representava um sistema de reciprocidade em rede, ao passo que a fixação dos vínculos batismais dava início a obrigações de caráter vitalício. Os que convidavam e os que aceitavam participar do pacto estavam ligados e obrigados mutuamente, abrindo espaço à elaboração de alianças políticas que se aprofundavam a cada indivíduo nascido dentro da rede. A cada geração, novas oportunidades de expansão surgiam, o que pode ajudar a entender as preferências por compadres vindos de fora do parentesco consanguíneo. É importante ressaltar que, aos olhos de muitos, esse parentesco espiritual era infinitamente superior à família natural. Ele não era construído apenas com base na graça dos sacramentos, mas também pela declarada adoção de um comportamento altruísta. Nessa disposição implícita – não raro sublinhada pela concessão de favores explícitos, doações e presentes ao batizando por parte dos padrinhos – estava contida a perspectiva da dádiva, com todas as suas repercussões.

Renato Pinto Venâncio, Maria José Ferro de Sousa e Maria Teresa Gonçalves Pereira estudaram uma interessante vertente da relação entre compadrio e ascensão social em *O Compadre Governador: redes de compadrio em Vila Rica no Século XVIII* (2006). Tomando como campo de pesquisas os registros batismais da paróquia de Nossa Senhora do Pilar do Ouro Preto (MG) entre 1777 e 1789, buscaram explicitar a diversidade dos laços de compadrio e preencher uma lacuna nos estudos sobre o tema – isto é, a concentração das pesquisas nas relações de compadrio no período colonial envolvendo a população escrava e bem poucos trabalhos que enfocam também a população livre. A hipótese central era de que a noção de prestígio da sociedade da época relacionava-se à capacidade de dispor de recursos, fossem próprios ou decorrentes do aparelho do Estado, o que gerava uma economia de favores baseada no modelo de dádiva, ou seja, de reciprocidade social envolvendo personagens hierarquicamente desiguais. Criava-se desse modo um mecanismo de legitimação das relações de poder que, no caso específico do compadrio, faziam-se mais intensas pela capacidade de gerar vínculos vitalícios – o parentesco artificial – nos planos das relações padrinho-afilhado e compadre-compadre. “Nesse sentido, é possível afirmar que o compadrio consistia em um dos elementos de estruturação das redes sociais que organizavam a vida cotidiana”.

Os autores faziam alusão às Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, de 1707, que regulavam o sacramento do batismo como mecanismo de acesso à Igreja e de salvação das almas, condição para que o vivente pudesse alcançar os demais sacramentos. Ao mesmo tempo, destacavam a exiguidade dos meios documentais corriqueiros para realçar a importância dos livros paroquiais como fontes de registro – um manancial precioso para pesquisadores, certamente, mas nada que se compare à relevância que tinham à época para consignar dados sobre os membros da comunidade. A ata batismal servia como prova de posse sobre um escravo, de alforria, de identificação de herdeiros e dados genealógicos etc. Ao mesmo tempo, o batismo, com sua configuração de “renascimento espiritual”, era o momento da efetiva vinculação do indivíduo à comunidade, que se definia pela filiação sobrenatural mais que pela mundana. Era significativo que, no ato do batismo, o pároco dirigisse perguntas específicas que deviam ser respondidas pelos padrinhos, em uma atitude de fiança pública das condutas futuras do batizando.

Por outro lado, os autores proporcionavam uma visão sobre o modo como operavam as redes de compadrio, para o que julgavam necessário estabelecer o conceito de “intermediários sociais”. A criação do laço e sua relevância eram suficientes para estabelecer uma tal ordem

de vinculações que poderia eventualmente ligar desde humildes ex-escravas até famílias reais europeias. Citam o caso de um dignitário português que, pouco mais de um mês após ter assumido o cargo de governador provincial, fez-se compadre de três diferentes súditos da Coroa e, decorridos quatro anos, centralizava uma rede de compadrio que cobria as principais áreas econômicas e militares de Minas Gerais. Isso demonstrava a utilidade das redes de compadrio para potencializar o universo da intermediação, “em parte também neutralizando as tendências elitistas engendradas pelo sistema escravista” (*idem*).

Não é difícil compreender a razão de tantos comentadores enxergarem paralelos entre os mecanismos de funcionamento das relações de compadrio e o conceito de dádiva, de Mauss. Particularmente notável pode ser, por exemplo, a característica de comportar significados que ultrapassam a simples troca de bens, riquezas ou produtos em um ambiente que invocaria relações de mercado; “não são indivíduos, e sim coletividades que se obrigam mutuamente, trocam e contratam; as pessoas presentes [...] são pessoas morais”, observava Mauss sobre os polinésios (1974; 44). Também se pode perceber que nos ajustes metafóricos que se conjugam nos ritos de compadrio e nas relações decorrentes se expressa uma “mistura de coisas, de contratos e de homens”, como sucedia nas trocas entre os maori (*idem*, 81). Ou ainda, como na observação do paralelismo entre melanésios, polinésios e as sociedades indígenas do Noroeste dos EUA:

A vida material e moral e a troca funcionam aqui sob forma desinteressada e obrigatória ao mesmo tempo. Além disso, essa obrigação se exprime de maneira mítica, imaginária ou, se se quiser, simbólica e coletiva: assume o aspecto de interesse ligado às coisas trocadas. Estas nunca estão completamente desligadas dos que as trocam: a comunhão e a aliança que eles estabelecem são coletivamente indissolúveis [a permanência da influência das coisas trocadas] apenas traduz, de maneira assaz direta, o modo pelo qual os subgrupos [...] imbricam-se constantemente uns nos outros... (*ibidem*, 92).

A mais notável diferença poderia ser apontada como sendo o fato de que, no compadrio, de um lado (o dos genitores) a “coisa trocada” é a criança que simbolicamente se “dá” aos parceiros (os compadres) do outro lado. O que há a receber, por seu turno, é uma combinação de concessões simbólicas e representações materiais do compromisso entre as duas famílias, compromisso que é de apoio mútuo e cooperação. De todo modo, pondo-se de lado a particularidade de que o ato de “dar” a criança em batismo não tem naturalmente o sentido de posse, não há dúvida que o fundamento mesmo do conceito de dádiva está, sim, presente na relação, sob a forma da reiteração dos vínculos sociais e do fortalecimento do sentido comunitário da instituição. É importante não esquecer que, na atitude dos pais biológicos, está implícita a atribuição de responsabilidades que podem chegar à própria

segurança física do afilhado que é o móvel do pacto. O laço honorífico do parentesco espiritual incluía a expectativa, de parte dos genitores, de que em caso de orfandade os padrinhos se colocariam como guardiões da vida do afilhado. Esta é uma das razões pelas quais era frequente, na cultura interiorana rural do vale do Rio Pardo, que irmãos mais velhos apadrinhassem mais novos – tanto quanto o era que as filhas mais velhas atuassem como “mães substitutas” de caçulas e que os rapazolas ombreassem com os adultos na tarefa de ajudar a manter a família.⁷⁹

Caso a relação de apadrinhamento envolvesse um laço interclasses, como aliás era mais que comum, a presença de tais favorecimentos proporcionaria a promoção das condições pessoais do afilhado – muitas vezes estendendo-se direta ou indiretamente aos demais parentes. Era possível, por exemplo, que um proprietário de posses consideráveis concedesse direitos de exploração meeira diferenciada à família do compadre com o intuito de beneficiar, por extensão, a condição de vida do afilhado que acolhera. Também se preferia distinguir afilhados com postos de trabalho privilegiados: muitos fazendeiros designavam jovens de quem eram padrinhos para funções como de capataz ou gerente das fazendas, e lhes confiavam missões especiais como conduzir o gado para entregar a compradores, negociar em seu nome ou transportar valores. Era significativo que padrinhos e madrinhas se gabassem, pela vida afora, de feitos e sucessos de seus afilhados, lhes elogiassem as virtudes, que figurassem como convidados de destaque nos casamentos e batizados dos filhos deles e frequentemente os distinguissem como legatários em inventários e testamentos.

Nesse sentido, e ainda que não fosse intuito da prática o estreitamento dos interstícios entre as classes sociais, esse efeito produzia-se de maneira imprevista, gestando-se a médio e longo prazo a perspectiva de integração em certo nível. Claro está que, no caso específico desse trânsito vertical não se incluíam permissões para casamentos, por exemplo, quando a assimetria era muito acentuada. Mesmo porque o parentesco espiritual incluía a consequência subjacente do “incesto”, uma interdição conveniente, sem dúvida, considerando a frequência das assimetrias.

Algum grau de distensão nas diferenças sociais, contudo, existia – embora a ausência de estudos precipuamente voltados para este fenômeno dificulte, ainda atualmente, dimensionar seu impacto efetivo. Com efeito, a maioria das pesquisas limita-se a documentar

⁷⁹ Um exemplo de família: Rosa Alves Gobira e o marido, Marcelino, apadrinharam Luzia Alves, irmã caçula de Rosa. Ambas eram irmãs de Neuza Alves, mãe do autor.

a existência do laço interclasses, mas não direciona a atenção para a análise das possíveis transformações de longo prazo que essa colaboração tenha produzido. Ainda assim, resta fora de dúvida que a perspectiva de sustentar uma relação cultural tão relevante quanto o compadrio há de ter funcionado como um dos fatores influentes na assimilação dos valores e na defesa do *status quo* por parte de indivíduos provenientes de categorias sociais inferiores. Fazendo deles, assim, partícipes de um sistema que os observadores, via de regra, concebem equivocadamente como ferramenta unilateral de conservação do poder ou de exploração econômica. Sob esta perspectiva, o compadrio teria funcionado como um dos mais eficazes instrumentos de vínculo entre dominantes e dominados, mas a realidade é que o sistema era muito mais flexível e diversificado do que supõe essa interpretação.

Além disso, por se tratar de uma instituição que frequentava todos os segmentos e subsegmentos da sociedade, convertia-se numa espécie de linha de transmissão das práticas instituídas. O compadrio estava ao alcance de indivíduos (a partir do interior de sua célula social mais importante, a família) de qualquer classe, com a possível exceção daqueles completamente marginalizados, pela pobreza extrema, estigma social ou óbices semelhantes. Tratava-se, portanto, de uma qualificação que chegava praticamente a qualquer pessoa, um traço de igualdade relativa que, nos estritos limites de sua relevância – que era, ou poderia ser indefinidamente ampliada, dependendo da situação – aproximava o mais singelo lavrador e o senhor mais opulento. Um e outro, naquele microuniverso, podiam se apresentar como detentores de um mesmo nível, o que não pode ser subestimado levando em conta a proliferação de símbolos hierárquicos que tão bem caracteriza o tecido social brasileiro, especialmente nas regiões interioranas. Ainda que permanecessem bem visíveis as distinções na maioria dos aspectos, eram aproximados pela condição de *compadres* dentro do mais relevante e estruturado plano das relações – a comunidade cristã católica, perante a qual se faziam “iguais”.

Quanto ao afilhado, como já se disse, estava subsumido no laço de compadrio que os padrinhos lhe dispensariam atenção diferenciada, privilégios exclusivos, acesso e proximidade pela vida afora. No ambiente rural, isso se traduzia normalmente na forma de autorização para exploração de pequenos lotes de terra ou presentes como novilhas, animais de montaria, galinhas e leitoas com as quais pudesse iniciar pequenos rebanhos etc. Quando se expandiram as povoações e padrinhos e afilhados passaram a habitar zonas urbanas, o auxílio passou a incorporar a ajuda financeira para pagar os estudos, a concessão de “mesadas” e, com bastante

frequência, a hospedagem daqueles cujos parentes imediatos, por uma ou outra razão, não podiam residir nos locais onde frequentavam as aulas. Da mesma forma, padrinhos e madrinhas intervinham com determinação na tentativa de conseguir emprego para os jovens afilhados e na recomendação de seus nomes a eventuais empregadores. Basta citar, a respeito desse último aspecto, que a conotação de “apadrinhado” no senso comum segue ainda hoje indicando a ideia de favorecimento, de relação diferenciada, de distinção incomum. Da mesma forma que se apresenta no campo das relações políticas – como indicativo de distorção, diga-se – a noção de que “quem tem padrinho não morre pagão” sinaliza a materialização de um status reforçado.

Se na cultura política na atualidade o apadrinhado político é entendido como uma relação em que o funcionário desfruta de condição que independe das exigências estatutárias e é projeção do poder de quem o indicou e sustenta, originalmente o conceito era semelhante, mas o fundamento ético era radicalmente diverso. *Esperava-se* do padrinho que estendesse ao afilhado as prerrogativas que sua posição conferisse perante o corpo social e isso valia para todas as situações. Assim, o pequeno lote, a criação de poucas cabeças, o pequeno rancho construído ou a própria pessoa do afilhado – tudo isso incorporava, mesmo *in absentia*, a personagem de seu padrinho. Era esse o sentido da expressão – tantas vezes mencionada, quase sempre meramente como registro pitoresco ou mesmo com sentido distorcido – de “ser gente de fulano”. Desacostumados à ideia de que o universo dos discursos é bem mais heterogêneo do que intuí a *intelligentsia*, muitos terão interpretado este enunciado como confissão de servilismo. Na verdade, era a proclamação de um laço que conferia a quem o ostentasse a sensação de empoderamento. No núcleo mesmo da relação de apadrinhamento se aloja uma relação de *proteção*, na qual o privilégio existe como recompensa, como mérito e sinal de afinidade e aliança.

Acima de qualquer outra coisa, essa particularidade do laço de compadrio pode ajudar a entender a visível prevalência dos exemplos nos quais padrinhos e madrinhas eram eleitos pelas famílias com atenção na posição social que ocupassem. A par com a proximidade de relações pessoais – a amizade entre as famílias, quando então a questão podia assumir relevância menor – a confiança na capacidade dos padrinhos em fomentar o progresso dos afilhados era critério central na decisão. Não é preciso muito para compreender que, em cenários de árduo empenho na mera sobrevivência, tanto mais interessante era contar com o eventual recurso de famílias mais bem posicionadas, para as quais a possível necessidade em

cooperar com a proteção ao afilhado não fosse exigência excessiva. É esta a razão principal para os laços de compadrio envolverem, com tanta prevalência, uma ligação assimétrica entre as famílias.

Não eram muitos os fatores que levavam a concentrar em determinados indivíduos o papel de padrinhos, nem difícil compreender as razões para isso. Pode-se apontar pelo menos quatro: a quase onipresente escassez de moradores (ainda por cima realçada pela exiguidade dos meios de comunicação, reforço do isolamento); a reverência aos antigos, como depositários de tradições e valores prezados pela comunidade; o reconhecimento tácito do papel de liderança de alguns indivíduos; e, por fim, a expectativa de firmar aliança com certos grupos, ou por outra parte de preservar alianças já presentes – o que circunscrevia, sob certas condições, a opção da escolha a limites determinados, por exemplo, por eventos passados, conflitos e desavenças eventuais. É claro que não se cogitaria firmar laços de compadrio, com todas as suas consequências de lealdade e reciprocidade, com quem se nutria antipatia ou desconfiança. Quaisquer que fossem os motivos predominantes, contudo, não resta dúvida de que a preferência por alguns compadres dentro de um mesmo ambiente social contribuía para a dinâmica do compadrio como instrumento efetivo na construção de redes de fidelidade, abastecendo a teia de parentela com novos elos e garantido sua expansão em torno de núcleos concêntricos. É de certo modo surpreendente que tantos autores tenham estudado o fenômeno do compadrio sem mencionar com a ênfase devida que, na multiplicação do ato, estas redes se entreteciam. Redes cujo liame, que tantos reconheceram ser notavelmente forte e significativo, funcionava como elemento condutor, para cima e para baixo, de todo um *modus vivendi* duradouro e funcional.

Não pensamos ser temerário afirmar a convicção de que, a par com outras configurações passíveis de identificação alhures, não é desprezível o papel desempenhado por essa instituição na transição sociopolítica que se operou no país, quando da mudança do sistema de governo. No plano das relações locais, a existência de um mecanismo territorializado no plano de vínculos pessoais e familiares, e ainda por cima dotado da plasticidade necessária ao costumeiro silogismo localista (pertence às práticas locais, portanto é admissível àqueles que as nutrem), tinha um valor efetivo incomparável. Pode-se presumir, a título de exemplo, a utilidade que possui na administração das tensões derivadas da alteração do status das relações de trabalho. Ou, ainda, no reconhecimento da obtenção da personalidade jurídica e política de ex-escravos recentemente emancipados e, logo em

seguida, “promovidos” à condição de eleitores potenciais (sem levar em conta, naturalmente, as restrições censitárias ao direito de voto introduzidas pelo sistema republicano; conta, no raciocínio, tão somente a isonomia *de jure* proposta pela República).

A indicar o quanto foram importantes as redes de agregação construídas e operadas a partir das regras de compadrio testemunha a própria percepção de que o recrutamento de grandes senhores rurais era almejado pelos detentores de poder devido a sua suposta capacidade de arrebanhar à força o apoio dos que eram dependentes daqueles mesmos senhores.

Certamente a crítica à ideia da violência como mecanismo básico da liderança é oportuna, mas não deve se estender à crença de que ocorreu maciço aliciamento de apoio político coletivo. É verdade que, ao conquistar o suporte deste ou daquele coronel ou mandão regional, os caciques políticos obtinham no atacado a lealdade de grupos e populações inteiras. Mas eles conseguiam isso por meio da adesão *derivada* daquela de que os chefes locais dispunham. Sem afastar a constatação de que eventualmente a manutenção da coesão desses contingentes de apoiadores pudesse incluir, quiçá em frequência crescente, o recurso à força, a regra primária era a lealdade, e não a intimidação. A lealdade tinha que ser *negociada* em ambos os níveis, tanto do cacique para o coronel quanto deste para os seus liderados locais, homens de “confiança”, subalternos etc.

Se assim não fosse, não seria difícil identificar no registro historiográfico a multiplicação de casos de traição individual, mediante a cooptação ou mesmo pela interposição de um temor maior. Haveria casos múltiplos de rebeliões, de lutas e resistências; haveria a memória de discursos de denúncia, fugas e conflitos por toda parte. A reciprocidade, no entanto, é o lugar comum já há muito assentado e os casos de defecções, que sem dúvida terão ocorrido, têm tão pouca presença que não chegam a despertar atenção aos cronistas até fase bem posterior, quando então o cenário rural já se veria absorvido por disputas que originalmente desconhecia. Na etapa histórica que corresponde à transição do período monárquico para a República isso não existia e o que predominava era uma sensação de que, apesar de tudo, subsistia a ordem. O chefe político maior, ao atrair para si o suporte do chefe local, sabia obter por meio dele a incorporação dos seus – pacificados em torno do entendimento comum de que o que era bom para o compadre líder era bom para os demais.

Por outro lado, quando eventualmente a expansão do poder efetivo do Estado se mostrou em toda sua amplitude, e a capacidade de mediação dos líderes locais foi sendo

paulatinamente esvaziada de sentido, as redes passaram também a perder relevância. Mas isso não representou a filiação genuína dos indivíduos e grupos locais à comunidade política em termos abstratos, senão pela simples transferência de expectativas. O Estado ofereceu-se como fonte dos privilégios e possibilidades que antes ou não estavam ao alcance, ou só podiam se materializar pela mediação dos chefes. Não houve esforço concreto e eficaz visando a incorporação consciente dos sertanejos a esse ente intangível, remoto e aparentemente impenetrável que seria a comunidade nacional. Mesmo porque, em todas as eventualidades, sempre esteve muito claro para eles que seu mundo e seus valores ocupavam posições subalternas, menos relevantes, por vezes até desprezíveis e passíveis de ridículo e opróbio. A alternativa para os sertanejos sempre foi – e continua sendo – abdicar de seus valores, renunciar a seus costumes e, por assimilação ou por simples imitação, deixar de ser o que sempre foram para converter-se em novos clientes do mundo urbano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Compadres e coronéis sob novos olhares

As raízes sobre as quais se desenvolveu a concepção estrita do localismo atribuído às comunidades rurais no interior da Bahia não se revelam facilmente. É preciso contemplar a problemática sob uma postura idiográfica, que concilie referências teóricas múltiplas na formação de um campo heurístico versátil. Partir de uma abordagem primordialmente sincrônica, que entretanto seja capaz de dialogar com a História, a Sociologia, a Psicologia Social e a Ciência Política para alcançar a amplitude necessária. É necessário, grosso modo, o olhar de uma Antropologia Histórica. Entendida a Antropologia como uma ciência que se interessa pelo homem *por inteiro*, em suas múltiplas possibilidades de existência e, do mesmo modo, que dirija atenção para aquilo que Lévi-Strauss chamava de “impensado”: isto é, aquilo que a vivência cultural tende a naturalizar e os indivíduos nem pensam em registrar. Em outras palavras, é preciso o olhar sobre a *cultura*, em sua dinâmica de fazer-se e refazer-se.

Mas em que consiste esse olhar? Uma possível resposta implica reconhecer que a perspectiva histórica não pode prescindir da relação com o leito de práticas que caracterizam o universo cultural; e que, ao mesmo tempo, a cultura se realiza por meio de leituras e releituras constantes do contexto ao qual se agrega. A esse respeito, tome-se inicialmente como referência as ponderações de Schwarcz (2005) sobre vertentes relevantes no pensamento antropológico para compreender a importância da história sobre cada tradição teórica e reconhecer o papel da historiografia sobre a Antropologia como disciplina. Em seu entendimento, papel chave é atribuído à noção de *tempo* na unificação de diferentes abordagens disciplinares. O próprio surgimento da produção antropológica deu-se pela incorporação da diacronia por parte da escola evolucionista, não obstante o erro decisivo de conceber uma só história e daí supor a conservação de certas culturas em condição estacionária, fósseis a testemunhar o passado do paradigma civilizacional do Ocidente: branco, industrial e judaico-cristão. Aquele exemplo, entretanto, serviria de alerta para os riscos de definições disciplinares assentadas sobre a exclusividade de método ou objeto.

Schwarcz lembrava também a lição de Merleau-Ponty ao ressaltar que a definição de antropologia é principalmente uma postura relacionada à seriedade com que a questão da alteridade é praticada, convertida em espaço de encontro e diálogo intercultural. Cabe-lhe então debruçar-se sobre o que é considerado relevante em termos “nativos”, com o que vai

deparar-se com a centralidade da história que existe no pensamento de toda e qualquer cultura, que a nutre *em seus próprios termos*. Esta historicidade constitui-se no eixo em torno do qual se erguem as narrativas sociais e as formas de autorrepresentação, na cerzidura de eventos em uma explicação lógica. E o evento, como mostrou Veyne, (1982; 8)⁸⁰ não é mais do que “o que se destaca sobre um fundo de uniformidade; é uma diferença”, destacando que a “história no singular, e com maiúscula, no limite não existe”. Concluía Schwarcz que não se trata de mero jogo de palavras, mas antes de assinalar que todos são nativos de suas inúmeras temporalidades.

Percebe-se aí a convergência proposta pela ideia de uma antropologia histórica na formação de um campo de estudo e análise. Aproxima-se daquilo a que Thompson (2002) se refere ao assimilar a “cultura” – vista como algo dinâmico, e não como uma prisão imóvel e a-histórica – à ideia de “costume”. Em essência, a crítica ao uso corrente do termo “cultura” volta-se para a acepção que o esvazia de sentido crítico e empurra “no sentido de uma noção holística ou ultraconsensual”. Mesmo que seja retomado, contudo, como um termo descritivo vago, caberia não esquecer que se trata de um “emaranhado, que, ao reunir tantas atividades e atributos em um só feixe, pode na verdade confundir ou ocultar distinções que precisam ser feitas” (22). Do feixe, seria necessário extrair e examinar com cuidado “ritos, modos simbólicos, os atributos culturais da hegemonia, a transmissão do costume de geração para geração e o desenvolvimento do costume sob formas historicamente específicas das relações sociais e de trabalho”. Thompson concorda com Gerald Sider, para quem “Os costumes estão claramente associados e arraigados às realidades materiais e sociais da vida e do trabalho, embora não derivem simplesmente dessas realidades”. Com isso, o papel do costume inclui preservar o contexto no qual ocorrem coletivamente a ação, o ajuste de interesses, a expressão

⁸⁰ Também:

Ora, quanto mais se alarga, a nossos olhos, o horizonte factual, mais ele parece indefinido: tudo o que compõe a vida cotidiana de todos os homens, inclusive o que só um virtuose do diário íntimo discerniria nela, tudo isso constitui, de direito, caça para o historiador... (Veyne, op. cit., 15)

Ou ainda:

Os fatos não existem isoladamente, no sentido de que o tecido da história é o que chamaremos de uma trama, de uma mistura muito humana e muito pouco “científica” de causas materiais, de fins e de acasos; de uma fatia da vida que o historiador isolou segundo sua conveniência, em que os fatos têm seus laços objetivos e sua importância relativa [...] A palavra trama tem a vantagem de lembrar que o objeto de estudo do historiador é tão humano quanto um drama ou um romance... (idem, 20)

de sentimentos e emoções, servindo ainda como uma fronteira para excluir os forasteiros (*ibidem*).

Este trabalho, então, pretende orientar-se com base em ambas as dimensões que o debate propõe. De um lado, procura situar as questões sobre exame, reconhecendo sua historicidade como inserida em certos marcos culturais; do outro, entende que a própria cultura não pode ser contida no plano de uma moldura inamovível, posto que é produto e produtora de valores historicamente situados. Diria Certeau que se trata de pretensão comum tanto do etnólogo quanto do historiador “fazer funcionar um conjunto cultural, fazer com que apareçam suas leis, ouvir seus silêncios, estruturar uma paisagem que não poderia ser um simples reflexo, sob pena de nada ser”. Na empreitada, o risco não está no suposto uso de métodos incompatíveis, mas sim no uso indistinto desses métodos, no uso da mesma maneira, desprezando e desperdiçando sua diferença (2005; 79-80).

A possibilidade de classificar os processos culturais típicos dos sertanejos como parte de uma corrente geral que se incorpora à identidade brasileira – vê-los integrados em uma vertente da *sociedade* convencional – é tarefa difícil. Os empecilhos nascem de aparentes incongruências do comportamento, da teimosia da sociedade em contrariar prognósticos atrelados a políticas públicas, da inegável sobrevivência de costumes e valores locais etc. Os sertanejos não revelam facilmente o que pensam e costumam desorientar quem lança olhares pouco familiarizados com eles e com os significados que atribuem àquilo que fazem e ao modo como vivem. Não surpreende que tantos comentadores tenham simplesmente escolhido o caminho menos arriscado, ao que parece, de seguir pelo recuo no tempo e associar aquele microcosmo ao fluxo histórico geral. Ou, dizendo melhor, fazendo-o emergir do fluxo como um mero apêndice.

Foi essa atitude, em termos simples, que levou tantos a confundir coronelismo e compadrio como aspectos diversos de uma sociedade da qual no fundo eram, ambos, manifestações simultâneas e mutuamente referenciadas. Mais ainda: foi como se incorreu no equívoco de supor que a comunidade rural interiorana era produzida pela expressão dos instrumentos de poder econômico e pelo exercício da violência – atributos dos coronéis, dizia-se – quando na verdade era nos laços de compadrio e de apadrinhamento que se encontraria o amálgama. Por essa via, o que muitos estudos parecem sugerir é que o contingente humano esparramado pelas regiões interioranas é meramente um substrato do genuíno povo brasileiro. Volta-se no tempo, vai-se até lá onde capitâneas se desintegravam, bandeiras furavam os

sertões, sesmarias eram dadas, recebidas e implantadas. O que o olhar diacrônico acompanha no percurso são iniciativas de poderes, governos, grupos políticos, virtualidades subjetivas de tipos que até podem ser variados, mas se revelam sempre impessoais e sem individualidade. São forças despidas de emoções, trafegando pelo cenário da narrativa ao sabor de determinantes alheias às vontades e mesmo às consciências. São massas, expressões de conflitos insuspeitados – todo tipo de derivações da condição humana que, em comum, têm apenas justamente a sua não humanidade.

Nesse concerto macrohistórico que pretende explicar a *brasilidade* mal e mal se distinguem as feições ordinárias do sertanejo. Ele carece de uma ontologia. Comparece como um subproduto do discurso, resíduo da narrativa e nada mais que isso. O homem do sertão materializa-se como emanção de ciclos econômicos, como se não os integrasse desde o princípio e não fosse seu coautor. Dá a impressão de um ser semeado, que brota do solo como erva incômoda a enfeiar a paisagem. Ele é um ser gerado, um tipo elaborado por forças que não conhece, que não entende e certamente não domina. Não é autor de nada. Não compõe sua própria história, não interfere com as particularidades que ela pode ter. Não opta, não empreende, não elabora. Aprisionar este elemento em um discurso histórico ideologizado, regido pelas congruências analíticas de projetos pretensos modernizantes desintegra sua humanidade. Priva-o de iniciativa, de qualquer possibilidade de autonomia, como se sua existência se devesse apenas e tão somente à conveniência de ajustes teóricos alienígenas. O homem do sertão é construído como um objeto pretexto, como diria La Plantine. É explicitado como produto de argumentações autoindulgentes, desprovido de essência e efetividade, para ser então descrito, posicionado, conduzido, submetido, libertado, integrado ou filiado; tudo, menos reconhecido.

As sutilezas do genuíno ambiente sertanejo passam despercebidas por aqueles que teimam em integrar esses elementos à diversidade humana referenciando-os a um “*continuum* postulado” (Da Matta, 1987; 106), como fez o historicismo com o universo geral das culturas. A *utilidade* da história haverá de ser outra: expor os pormenores da luta entre o universo criado pelas possibilidades de sobreviver no sertão e o influxo inevitável das pressões internalizadas neste mesmo universo pelo *processo civilizador*. Em outras palavras, discernir o impacto do devir, e não tentar compor o retrato da sociedade (ou das sociedades) gestada pela gente sertaneja, reunindo as diferenças sociais e culturais aí evidenciadas em uma perspectiva de inteligibilidade alheia a tudo isso e dirigida para uma sublimação qualquer dos

tempos. Para evitar a repetição dessa singular miopia é que Da Matta defendia o recurso à perspectiva antropológica no diálogo multidisciplinar com a diacronia, conforme o ensinamento de Lévi-Strauss:

O etnólogo a concebe [a história] como uma pesquisa complementar à sua: uma abre o leque das sociedades humanas no tempo, a outra, no espaço. E a diferença é ainda menor do que parece já que o historiador se esforça em restituir a imagem das sociedades desaparecidas [...]; enquanto que o etnógrafo faz o melhor que pode para reconstituir etapas históricas que precederam, no tempo, às formas atuais (*apud* Da Matta, *op. cit.*; 111).

Ao invés de reiterar o vezo da compartimentalização dos saberes, Lévi-Strauss estava assim defendendo a legitimidade dos estudos humanos pela via antropológica, confrontando a rejeição à simetria entre história e etnologia por parte de alguns filósofos “que contestam [...] que o desenrolar no espaço e a sucessão no tempo ofereçam perspectivas equivalentes”. Tal atitude dos críticos levava a crer que conferiam à dimensão temporal um prestígio dominante, “como se a diacronia criasse um tipo de inteligibilidade não apenas superior ao que traz a sincronia mas, sobretudo, de ordem mais especificamente humana” (*idem*). Como se viu há pouco, essa perspectiva difere radicalmente da que é aqui adotada.

Veja-se que, apesar de se dedicar à defesa de uma ciência da história contra o ceticismo de seus críticos e direcionar suas ponderações por meio de situações típicas do ofício de historiador, ninguém menos que o grande Marc Bloch (2011)⁸¹ aludiu a essas noções. Versando, por exemplo, sobre a trajetória *Da diversidade dos fatos humanos à unidade da consciência*, recordava que o fazer científico requeria sempre, obrigatoriamente, duas coisas: uma realidade, mas também um homem. E que, sendo a realidade humana enorme e variegada, qualquer olhar – qualquer filtro – de forma inevitável vai proceder a escolhas e triagens. É o homem quem efetua tais medidas, exercita sua capacidade de arbítrio. “Em uma palavra, analisa” (128), de acordo com o que é, ou o que julga ser.

Ainda mais específico, propunha que se imaginasse

um momento qualquer no desenrolar de uma civilização. Dos homens que viviam então, não havia um que não participasse, quase simultaneamente, de múltiplos aspectos do destino humano: que não falasse e não se fizesse entender por seus vizinhos; que não tivesse seus deuses; que não fosse

⁸¹ A obra em questão, *Apologia da história ou o ofício do historiador*, resultou de um grande número de anotações e textos dispersos, escritos por Marc Bloch quando já preso pela Gestapo, em pedaços de papel irregulares, demandando depois grande esforço para reconstituir o conjunto das suas reflexões, tarefa de que se incumbiu outro historiador, seu grande amigo Lucien Febvre (a quem o livro era dedicado). O material para escrever era contrabandeado, com grande dificuldade, para dentro da prisão e cuidadosamente escondido por Marc Bloch em buracos na cela. O manuscrito incluiu partes rasuradas e trechos dispersos e permaneceu inacabado, pois o autor foi executado antes de completar o trabalho, em 16 de junho de 1944.

produtor, traficante ou simples consumidor; que, não tendo papel nos acontecimentos políticos, não sofresse pelo menos seus desdobramentos. Será possível retrair todas essas atividades, cujo conjunto compõe uma sociedade, de roldão, voando incessantemente de uma para outra, no próprio emaranhado, em suma, em que são apresentadas por cada documento ou cada vida, individual ou coletiva? Isso seria sacrificar a clareza, não em detrimento da ordem verdadeira do real, que é feita de afinidades naturais e ligações profundas, mas da ordem puramente aparente do sincronismo. Uma caderneta de experiências não se confunde com o diário, minuto por minuto, do que acontece dentro do laboratório (129).

É por isso que se pode distinguir, ao longo da história do desenvolvimento humano, determinados tipos de fenômenos sociais que guardam entre si o que é denominado de parentesco de algum tipo. Parentesco no sentido de determinadas tendências, até certo ponto estáveis nos indivíduos e nas sociedades, cuja face reconhecível nos é familiar e que podemos distinguir. Isso nada perde em significância quando se protesta que os domínios sob exame (a economia, a religiosidade, os vínculos familiares) constituam antes elaborações do espírito, uma vez que na realidade tudo se confundiria. Marc Bloch não se incomodava que essas fronteiras fossem denominadas de “abstrações”, pois “nenhuma ciência seria capaz de prescindir da abstração. Tampouco, aliás, da imaginação”. Disso se poderiam extrair diferentes formas de recortes sobre a realidade, sem que isso significasse que, em qualquer caso, se fizessem ausentes as inflexões dos homens que operavam tais recortes. “A ciência decompõe o real apenas a fim de melhor observá-lo”, em um ambiente de “fogos cruzados cujos raios [...] se combinam e interpenetram”. Perigosa só se tornava tal situação quando “cada projetor pretende ver tudo sozinho; quando cada canto do saber é tomado por uma pátria” (129-131). Assim, Marc Bloch alertava os historiadores de que “O único ser de carne e osso é o homem”. Nele é que estariam reunidos, ao mesmo tempo, “o *homo religiosus*, o *homo oeconomicus*, o *homo politicus*, toda essa ladainha de homens em *us*”, que não devem ser tomados por outra coisa senão pelo que são verdadeiramente; “fantasmas cômodos, com a condição de não se tornarem um estorvo”. Apesar de as consciências possuírem seus “biombos interiores, que alguns dentre nós mostram-se particularmente hábeis em erguer”, e disso resultar que as vidas humanas transcorram em diferentes planos simultâneos, não é possível inferir daí a legitimidade de negar “a unidade essencial do eu e as constantes interpenetrações dessas diversas atitudes”. Não se há de prescindir dos homens na sociedade, pois esta só pode ser, no final das contas, um produto das consciências individuais; portanto, nela ninguém deve espantar-se de encontrar o “mesmo jogo de perpétuas interações” (132-133).

Incisivo, Marc Bloch explicitava suas elaborações metodológicas com claras recomendações:

A realidade nos apresenta uma quantidade quase infinita de linhas de força, todas convergindo para o mesmo fenômeno. A escolha que fazemos entre elas pode muito bem se fundar em características, na prática, bastante dignas de atenção; não deixa de se tratar sempre de uma escolha. Existe sobretudo muito de arbitrário na ideia de uma causa por excelência oposta às simples “condições”. [...] Tomemos cuidado, aliás; a superstição da causa única, em história, não raro é apenas a forma insidiosa da busca do responsável: por conseguinte, juízo de valor. “De quem é a culpa ou o mérito?”, diz o juiz. O cientista contenta-se em perguntar “por quê?” e aceita que a resposta não seja simples. Preconceito do senso comum, postulado de lógico ou tique de magistrado instrutor, o monismo da causa seria para a explicação histórica simplesmente um embaraço. Ela busca fluxos de ondas causais e não se assusta, uma vez que a vida assim os mostra, ao encontrá-los múltiplos (156-157).

E concluía, finalmente:

Os fatos históricos são, por essência, fatos psicológicos. É portanto em outros fatos psicológicos que encontram geralmente seus antecedentes. Sem dúvida, os destinos humanos inserem-se no mundo físico e sofrem sua influência. Aí mesmo, porém, onde a intrusão dessas forças exteriores parece mais brutal, sua ação não é exercida senão orientada pelo homem e seu espírito [...] Entretanto, só existe psicologia da consciência clara. Lendo certos livros de história, acreditaríamos a humanidade composta unicamente de vontades lógicas, para quem suas razões de agir jamais teriam o menor segredo (*idem*).

Malgrado as advertências, como as de Marc Bloch e outros tantos grandes nomes da História, grande parte da historiografia brasileira sobre o homem sertanejo padece de desoladora aridez, por teimar em apartar os homens de si mesmos e encaixotá-los em planos nomotéticos. No mais das vezes, nas cadeias do monismo econômico. É essa obsessão epistemológica em fazer a teoria macrohistórica falar pelas consciências que faz personagens idealizados substituírem agentes concretos e leva a converter coletividades em rebanhos.

Como resultado disso, algumas possibilidades promissoras de interpretação da realidade sertaneja aparecem, quase solitárias, na obra de cientistas sociais, escasseando na lavra dos historiadores. Enquanto estes últimos denunciam a inclinação a fazer emergirem de modelos paradigmáticos relações humanas tidas como concretas, configuradas por padrões dados aos quais a realidade será redutível, aqueles exibem o trunfo que o vezo metodológico lhes proporciona. É no campo que os cientistas sociais vão buscar suas convicções. Por definição, o trabalho do cientista social envolve um contato constante e imediato com os estados vivos da sociedade e da cultura, que constituem o seu objeto. É um percurso de mão dupla, sendo que o objeto não se apresenta inerte, nem está contido por interpretações prévias: apresenta-se íntegro, dinâmico, voltado para si mesmo e para seus propósitos. Não é produto de nenhuma seleção anterior, nem está consignado em museus ou coleções arbitrárias. O

cientista social precisa empreender uma dupla jornada de “ida” e “volta”: sua atenção vai aos sujeitos convertidos em objeto de observação e daí retorna à reflexão teórica no esforço de comparar, compreender e classificar. Não se está contido a laborar sobre algo que, a rigor, estaria “morto”, como se diria do passado.

Na verdade, existiu uma cultura sertaneja, não como mera derivação de esquemas teóricos, mas como uma entidade concreta, real e, por assim dizer, observável. O cenário cultural delimitado pelo Vale do Rio Pardo, na divisa entre Bahia e Minas, corresponde a essa descrição.

A feição sertaneja da sociedade brasileira se fez e subsistiu paralela ao processo histórico conduzido pela parcela “litorânea”. Parcela cidadina e moderna, esta, que fez do sertão pouco caso, ao perseguir objetivos e modelos que marginalizaram os homens e mulheres da roça, como se fossem parentes indesejados a comparecer sem prévio aviso nem convite aos salões do cosmopolitismo. Ainda que não reconhecidos previamente ou só admitidos com embaraço, os parentes tabaréus inesperados são inconvenientes, mas ainda assim são o que são. Eles fazem parte do todo. Seu DNA não se distingue daquele dos pretensos modernos, ainda que estes os vejam preferencialmente na condição de exército de reserva das subalternidades. Ou, muitas vezes, como estorvo da civilidade, como propagava o discurso eugênico conservador na tentativa de elaborar uma engenharia social.

Esta derivação quase inescapável da diacronia está presente, por exemplo, na tradição autoritária e antiliberal das obras de Oliveira Viana, como *Populações Meridionais do Brasil* (1920), *Evolução do Povo Brasileiro* (1920-23) *Problemas de Organização e Problemas de Direção* (1952) e outros títulos que compunham o elogio da modernização conservadora. Embora temperada ao longo dos anos pela obsolescência de algumas de suas ideias mais caras, como a apologia racista ao arianismo das fases pré-guerra, a produção de Oliveira Viana exemplifica o tom depreciativo dirigido às parcelas ditas subalternas, escolhos a abraçar o caminho da nau do progresso. Fazia a propaganda do ideal autoritário ao negar a possibilidade de conciliação entre o “Brasil legal” concebido pelas elites bacharelescas inebriadas por modelos liberais, de concepção estrangeira, dificilmente aplicáveis ao país, de um lado; do outro, desdenhava o “Brasil real” dos sertões, onde habitava o “povo-massa”, gentilha disforme, sem personalidade e sem méritos outros que não fossem as qualidades do trabalho mais servil possível (*apud* Medeiros, 1978). A dialética da nacionalidade, no interior, fazia Oliveira Viana louvar o agente dominante, o latifundiário dotado de um “caráter ariano

[...] preservado na sua pureza”, posto em sua dominância na defesa contra “uma regressão lamentável”, promotor de “um contínuo aperfeiçoamento, através de processos conhecidos de lógica social, dos elementos etnicamente inferiores da massa popular à moral ariana”. Não fosse assim, não houvesse a “ação arianizante” ou a “clarificação” como estratégia consciente e eficaz, o Brasil estaria sujeito aos azares das “camadas plebeias” e da “profusa mistura de sangues inferiores” que corrompia a essência da nacionalidade. Culpa da miscigenação. Pois a desqualificação da “alimária indígena” era comparável à dos mestiços: “os pardos, os cabras, os fulos, em que a dosagem de sangues inferiores é maior”. Os indivíduos com essas configurações não iam além de “degradados da mestiçagem”, desprovidos da aspiração do progresso, desmotivados para “sair de sua triste existência de párias”. Aquela mixórdia de miscigenados era “Centro de tendências étnicas opostas, que se neutralizam”, e por isso “a sua vontade como que se dissolve. Por fim, desfecham na abulia. E ficam eternamente no plano da raça inferior” (*idem*, 188-9).

Arquétipo do pensamento conservador do Brasil, Oliveira Viana esperava que a “salvação” do país dos riscos de submergir perante tais hordas de desvalidos degenerados fosse provida pela ascensão às “funções superiores” da sociedade dos “arianos puros, com o concurso dos mestiços superiores e já arianizados”. A eles caberia controlar os aparelhos de disciplina dentro das normas da moral ariana, “aperfeiçoando lentamente à mentalidade da raça branca”. (*ibidem*, 189). Defendia a preservação de um certo ideal de vida interiorana, no qual é fácil perceber um cenário idílico totalmente imaginário. Tanto que suas invectivas rudes contra o caráter dos “atrasados” contrasta com a descrição de outro cenário rural, de onde teria derivado o genuíno caráter nacional – que estaria sob risco de degeneração justamente por obra da urbanização em curso: “o brasileiro, entregue aos seus próprios pendões e instintos, é antes de tudo um homem do campo...” Essa vocação vinha de sofrer mudanças substanciais na proporção do crescimento dos números urbanos, enquanto era no meio rural que residiam “nossas energias interiores, todas essas forças criadoras e vitalizadoras do nosso caráter”. Profetizava, por isso mesmo: ganhará muito o Brasil quando as “classes superiores e dirigentes do País”, (que via seduzidas pela atração do espaço urbano), “se assentarem [...] na posse tranquila de um domínio rural”. Isso sucedendo, “a alegria voltará ao nosso povo; o tônus moral da sociedade se revitalizará de pronto” (196-7).

Subestimar a significância do elemento rural, todavia, não foi de modo algum exclusividade do discurso conservador. Olhar rigorosamente oposto ao de Oliveira Viana era

o de Caio Prado Júnior, historiador ícone do pensamento dito progressista e cuja contribuição à historiografia brasileira fez-se referencial para gerações no campo das ciências humanas e sociais. Se do autor de *Formação do Brasil Contemporâneo* e de *História Econômica do Brasil* decerto não se esperaria diatribes racistas e elitistas, nem por isso estiveram ausentes, em sua obra, as noções indulgentes e reducionistas sobre o homem do interior. Na coletânea denominada justamente *A questão agrária no Brasil* (1979), Caio Prado enfeixou vários textos versando sobre essa temática e suas vinculações ao ambiente político e histórico do país. Comentava, por exemplo, os objetivos de Celso Furtado expressos nos planos da SUDENE, tentativa de empreender uma “transformação profunda capaz de arrancar a grande massa da população nordestina da miséria em que *vegeta*” (1979; 19). O termo aparece com grifo nosso, não do autor, mas ele o reitera diversas vezes nas páginas subsequentes. A pretensão de Caio Prado era expor argumentos contrariando a tese de alguns seus contemporâneos a respeito da estrutura dita *feudal* da posse das terras no Brasil, afirmando que o que se via de fato era um panorama configurado pelo capitalismo mercantil. Logo adiante, ao comparar as parcelas sob controle do latifúndio e aquela ocupada por pequenos sitiantes, voltava à terminologia da desqualificação: “a grande maioria [da parcela da humanidade que vive em função da agropecuária brasileira] vive, ou antes, *vegeta* nas condições [de miséria] a que nos temos referido” (20).

Ao considerar a dinâmica do processo colonizador, Caio Prado observava:

Desde o início da ocupação e colonização do território brasileiro, e até hoje ainda, os títulos de propriedade e o domínio da terra galopam muito adiante da frente pioneira da penetração e ocupação. E os poucos ousados que se adiantaram e adiantam a essa linha [...] não oferecem maior resistência. [...] O papel que historicamente sempre coube à massa trabalhadora do campo brasileiro [...] e que ainda lhe cabe, é tão somente, no essencial, o de fornecer mão de obra à minoria privilegiada e dirigente desta empreitada... (*idem*; 25)

Como resultado, era preciso diferenciar as questões relativas à agropecuária e a população trabalhadora que nela se ocupava, evitando-se enquadrar a ambas em um mesmo tratamento. Seria essa medida um prenúncio indispensável a que se obtivesse algum dia a solução “deste problema máximo do Brasil de nossos dias, e que consiste em arrancar da miséria em que *vegeta*, na sua esmagadora maioria, a população rural do país...” (31).

Aqui não se propõe a discussão das premissas contidas em análises desse tipo quanto aos fenômenos históricos ou sociológicos; trata-se de evidenciar a tendência recorrente dos estudos clássicos sobre a formação do tecido social brasileiro em reduzir as populações interioranas ao estereótipo de gente sem face, sem identidade e, paradoxalmente, sem história.

Esse tratamento é consequência de modelos explicativos alicerçados nos esquemas clássicos da historiografia pautada por paradigmas apegados ao cientificismo e à serialidade *événementielle*. Talvez isso explique a iniciativa frequente de residentes modernos de muitas comunidades interioranas em compor, no mais das vezes de forma diletante, crônicas de história local. Tentam por esse meio fazer falar a consciência de sua própria aldeia, ver protegida da insignificância a história dos seus, expor aos outros as razões por que se julgam herdeiros de cultura digna de admiração e respeito, ainda que os instrumentos de que dispõem para isso sejam tão parcos e improvisados.

O olhar fixo nas boiadas faz perder de vista o boi, diria o bom vaqueiro. É preciso fugir a essa armadilha para coletar os pormenores da vida nos espaços sertanejos como algo concreto e daí pretender extrair algum grau possível de inteligibilidade. Perante os homens vivos, é preciso dispor-se a interrogar o que, neles, segue vivo, ao invés de perscrutar os registros do que se passou como se os acontecimentos, ao falecerem, tivessem levado consigo as circunstâncias que os fizeram, em algum momento, viver. Devolver aos indivíduos a existência, ao invés de classificá-los em modelos estatísticos ou encaixá-los em perfis arbitrariamente concebidos. Conceber a mudança, mas principalmente perceber a permanência.

Mas de tudo que já foi dito até aqui resta mais que evidente que a suposição de efeitos contidos em causas não satisfaz. Quando mais não fosse, por já haver tantos e tantos pensadores do Brasil a proclamar as inevitabilidades genéticas de sua trajetória sem lograr, ainda assim, ocultar o embaraço diante da falência reiterada de suas predições. Portanto, o sertanejo incomodado vai diante desse simplismo reiterar sua costumeira atitude de afirmar duvidando: se é, é. Mas pode não ser. Aqui se insinua outra ideia: a de que o Brasil se fez nação sobre o alicerce de populações apartadas, por dissimulado divórcio, em uma dinâmica que as condenou à perpétua dicotomia entre cidade e campo, litoral e interior. Que pode até ser real, mas certamente não era *necessária*. Nasceu da incongruência de pretender fundar um estado liberal de estilo ocidental omitindo, conscientemente ou não, as feições daquela ontologia de que se falava ainda há pouco. Ofertando a alguns, mas não a todos, os meios de participação universal que se funda na isonomia; e submetendo a condições arbitrárias e oportunistas a perspectiva de neutralidade cultural, sempre sujeita às conveniências dos dominantes de plantão.

Refleta-se por um momento nos termos da provocação sugerida por Elias (1993). As estratégias estruturantes dos projetos modernizadores em vigor no Brasil teriam conduzido à consolidação de uma variedade de *modus vivendii* alternativos. Esse efeito certamente não fazia parte das pretensões das elites responsáveis pela implementação de tais projetos, mas mesmo assim ocorreu. O que aqui se afirma é que essa proliferação de culturas semi-isoladas derivou da discricionariedade com que se elencaram modelos incongruentes com a heterogeneidade insuspeitada do gentio. Recorde-se:

... planos e ações, impulsos emocionais e racionais de pessoas isoladas constantemente se entrelaçam de modo amistoso ou hostil. Esse tecido básico, resultante de muitos planos e ações isolados, pode dar origem a mudanças e modelos que nenhuma pessoa isolada planejou ou criou. Dessa interdependência de pessoas surgem uma ordem *sui generis*, uma ordem mais irresistível e mais forte do que a vontade e a razão das pessoas isoladas que a compõem. É essa ordem de impulsos e anelos humanos entrelaçados, essa ordem social, que determina o curso da mudança histórica, e que subjaz ao processo civilizador (op. cit., 194).

Não poderia haver forma mais precisa de descrever a relevância e o significado simbólico profundo das relações de compadrio e apadrinhamento como sustentáculo da sociabilidade sertaneja. É o retrato meticuloso do processo por meio do qual indivíduos pertencentes a segmentos sociais tão inconciliáveis em seus interesses, até mesmo senhores e escravos, conceberam a si mesmos como partes de uma aliança societária geral, visto que não lhes era oferecida alternativa de integração que não se caracterizasse pela marginalidade, a subalternidade ou até a irrelevância. No trecho destacado, Elias acrescentava ainda uma cuidadosa explicação em forma de nota adicional:

Circula hoje a ideia muito comum de que as formas de vida social e de instituições sociais específicas devem ser explicadas principalmente pela finalidade que encerram para as pessoas que por elas são congregadas. Essa ideia dá a impressão de que as pessoas, compreendendo a utilidade das mesmas, tomaram em algum momento a decisão de viver dessa maneira, e não de outra. Essa ideia, porém, é uma ficção [...] o consentimento dado pelo indivíduo para viver em companhia de outros numa forma específica, a justificação, com base em finalidades regulares, para o fato de ele viver, por exemplo, num Estado, ou estar ligado a outros como cidadão, funcionário, operário ou fazendeiro [...] esse consentimento e essa justificação são algo retrospectivo. Nesse assunto, o indivíduo pouca opção tem. Nasce numa ordem que possui instituições de determinado tipo e é condicionado, com maior ou menor sucesso, para conformar-se a ela. [...] Desaprová-la e fugir dela não é menor sinal de condicionamento do que louvá-la e justificá-la (287-8).

Foi por isso que tantos analistas e comentaristas contemplaram, sem verdadeiramente ver, a paisagem das relações sociais no interior do Brasil: esperavam em vão reconhecer no que observavam os figurinos preconcebidos de seus modelos de análise, que bem se ajustariam a algum tipo de apriorismo heurístico, com o qual o mundo real não tem qualquer compromisso.

As metas, planos de ação de indivíduos isolados constantemente se entrelaçam umas com as outras. Esse entrelaçamento que, além do mais, prossegue sem cessar de uma geração a outra, não

é em si planejado. Não pode ser compreendido em termos dos planos e intenções individuais, nem em termos que, embora não diretamente propositais, são modelados de acordo com modos teleológicos de pensamento [...] Só a conscientização da autonomia relativa dos planos e ações individuais que se entrelaçam, da maneira como o indivíduo é ligado pela vida social a outros, permite uma compreensão mais profunda do próprio fato da individualidade. A coexistência de pessoas, o emaranhamento de suas intenções e planos, os laços com que se prendem mutuamente, tudo isso, muito longe de destruir a individualidade, proporciona o meio no qual ela pode desenvolver-se (*idem*, 288).

O indivíduo realizando-se no grupo, pelo aproveitamento das possibilidades e instrumentos que o universo consciente dos valores aos quais ele próprio está integrado desde o nascimento, seja físico ou espiritual, disponibiliza. É possível identificar um complexo assim de relações causais em interação com fatores múltiplos que, em diferentes contextos temporais e espaciais, exerceram influência no estrato da sociedade rural baiana que se estuda aqui.

A hipótese que se adianta neste trabalho implica afirmar que a concepção disseminada de que a violência tenha servido de fundamento primordial do universo social interiorano e sertanejo está equivocada. Foi o compadrio o verdadeiro instrumento de tal arranjo; a elaboração de redes de relações constituídas por ele é que, de fato, cumpriu esse papel. Na cartografia dessas redes vislumbram-se os jogos de reciprocidade que faziam funcionar o *habitus* sertanejo. Certamente, isso não implicava imunizar este *habitus* quanto aos fatores subjacentes à ordem sociopolítica e os parâmetros culturais vigentes. Nesse sentido, podia-se divisar elementos como as tradições familiares de cunho patriarcal, os costumes ordinários a presidir o cotidiano, o misticismo a impregnar as práticas religiosas, além, é claro, de todo o vasto, abrangente e rigoroso conceito das hierarquias e distinções de classe.

Não obstante esse cipoal de liames convergentes, a tantas vezes reiterada tese que reduz aquela sociabilidade aos efeitos da dominância baseada na força e na supremacia econômica só tem como fim possível o enrosco em suas próprias insuficiências teóricas. A perspectiva nomotética é incapaz de dimensionar os efeitos, a complexidade e a relevância dos conteúdos simbólicos presentes em universos mentais que não se conformam a determinismos e teleologias. Sujeita-se, por vício ou autossuficiência, ao laço de sua aporia original: a impossibilidade de a violência – tanto quanto o jogo das relações econômicas, em si mesmo – gerar a vida social de modo diverso da sua própria natureza. Do mesmo modo, resfolega em vão na tentativa de compreender linhas de transmissão que unificam, de certo modo, cenários históricos e políticos superficialmente distintos, esvaziando o transcurso da média duração dos pretendidos efeitos transformadores que dele se esperava. O tempo passa,

condições estruturais “clássicas” se modificam, mas o perfil do *locus* sertanejo se mantém, essencialmente, invariado, para o bem e para mal.

Por outro lado, assinale-se que ocorreram, sim, metamorfoses eventuais. Seu alcance, todavia, foi sempre limitado ou divergiu do quanto se aspirava nos projetos originais que as conceberam. Em um caso ou no outro, no alcance limitado ou na ineficácia total, sucede o que se poderia apontar como efeitos subjacentes; causados, ainda que não pretendidos, pela projeção de certas diretrizes de intervenção que confrontam a estabilidade dos fundamentos societários locais. Talvez se possa identificar o mais explícito desses efeitos imprevistos justamente na degeneração do vínculo político à condição de mercadoria. Assim, observa-se a reação dos agentes à pressão de fatores exógenos – e os cronistas se apressam em apontar essa atitude como sintomática de “deficiências culturais”, “atraso” ou “conservadorismo” de elites interessadas em preservar privilégios e manter intocados seus feudos.

Diversamente, levanta-se aqui a hipótese de que a sociedade interiorana expõe feições hostis, na verdade, como forma de autodefesa contra a ameaça – real ou presumida – de desagregar-se diante de condições e termos que lhe são impostos de forma imperfeita por poderes que ela não reconhece e que não admite, *a priori*, como legítimos.

É nesse contexto que se pode entender as episódicas erupções de violência, associadas à ação de pistoleiros, à valentia chauvinista dos coronéis ou à temeridade de jagunços e outros indivíduos notórios. O Estado nacional, do qual os sertanejos não se veem como partícipes, aborda os cenários locais como uma inevitabilidade autorreferenciada, ditando normas de conduta com a autossuficiência de dispor do monopólio legal da violência. Faz isso por coerência com a vocação monopolista que é sua própria *raison d'être*. A legitimidade que invoca, baseada na manifestação da vontade coletiva por meio de eleições, padece de todas as reticências que se conhece. Para piorar, interfere de maneira invariavelmente discricionária e imprevidente no *status quo ante*, ao qual sobrepõe sua própria lógica de interesses – indiscerníveis para a ampla maioria dos sertanejos atônitos. No plano do discurso, reivindica a centralidade sob o pretexto de conceder, em troca, a perspectiva de mediação dos conflitos em bases regulares, previsíveis e racionais. Na prática, entretanto, desde sempre sua credibilidade é comprometida pela avidez com que exige privilégios e a avareza, o facciosismo, a lentidão e a precariedade com que cumpre promessas.

Há que se levar em conta ainda um aspecto relevante nesse raciocínio, quando se considera a relação especial com a terra. É a fonte do poder político e econômico, certamente,

mas também – ou principalmente – é a matriz essencial da identidade autopercebida do sertanejo. A sociedade interiorana se assenta na lógica dos costumes, que se organizam através das linhas de força da tradição familiar, da reverência místico-religiosa e da comunidade e se materializam na relação com a terra; nessa conjugação, seu instrumento de reprodução e continuação é o compadrio, cujo arranjo sistêmico é composto por esses elementos. Evidentemente, um instrumento de reprodução das relações sociais dominantes não poderia, em princípio, caracterizar-se contraditoriamente aos parâmetros usuais da própria ordem da qual derivava. Não obstante, aspectos sutis do mecanismo do compadrio, na prática, dispunham do potencial para diluir, pelo menos, a rigidez que revestia as barreiras sociais da sociedade patriarcal clássica.

Quando fundaram uma consistente tradição de estudos sobre a vida dos sertanejos tomando por norte a suposta hegemonia do coronelismo, visto ele mesmo como variante de modelos autoritários conformes a uma teleologia das classes, muitos historiadores e cientistas sociais condenaram o homem do interior a um tipo de invisibilidade. Dão testemunho disso os relatos literários, nos quais o homem do sertão pode ter as feições caricatas de um Jeca Tatu, condenado “por vida” às trevas da própria ignorância; ou pode se fechar no ensimesmamento de Riobaldo, de Guimarães Rosa – sem dúvida quem melhor intuiu a profundidade quase geográfica do solipsismo que impregna a atitude do sertanejo clássico. Com maior frequência, contudo, essa imagem vai se ajustar, de algum modo, à dialética trágica do casal Fabiano e Sinhá Vitória, de Graciliano Ramos, ou ao milenarismo fatalista de Antônio Conselheiro, personagem histórica/literária de Euclides da Cunha. De um modo ou de outro, todos esses retratos se justificam em si mesmos, atrelados a discursos proferidos de fora de seu mundo e direcionados a estrangeiros. Como na experiência de Eduardo Coutinho, sertanejos veem a vida e a natureza de que fazem parte como certezas provisórias ancoradas em dúvidas adjacentes. Toda resposta vem atenuada por uma pergunta. “É assim; ou não é?”

Daí falar em solipsismo: certezas existem apenas até o limite do olhar. O mundo, a vida, o conhecimento, tudo depende do que se domina, e isso é sempre pouco, apenas o bastante para viver a vida que se tem. E que não se retém, pois tudo tem o “tempo de Deus”. A intenção de reconhecer no universo sertanejo uma autêntica perspectiva de identidade – ou antes, de múltiplas identidades; toda generalização um tanto mais abrangente sempre será temerária – exigiria um olhar atento, sob pena de incorrer na reiterada presunção de não existir ali mais que subprodutos de outras realizações históricas. O circunstante desavisado

corre o risco de ver, nas pessoas, meras imagens quase imóveis, quando na verdade elas estão apenas à espera de que a presença do inesperado se desfaça para que tudo siga como de costume.

Não haverá de cometer qualquer injustiça quem porventura enxergar nessas constatações certa nostalgia. As transformações que atingem a sociedade brasileira vêm se incumbindo de dissolver os traços mais significativos daquele ajuste que ainda há bem pouco tempo presidia os padrões de convivência no ambiente interiorano. Quando mais não seja, porque se apagam as vidas de seus representantes ainda remanescentes, um atrás do outro.

Muito antes da chegada deste século XXI, que dissemina uma forma de cultura global, (re)despertando questões como a sobrevivência dos valores comunitários e conduzindo a novas reações de minorias que repetem a estratégia de conduzir as margens para o centro, os pilares da ordem rural baiana já se desintegravam. Começaram a sucumbir na altura mesma em que o Estado, que em nada contribuía para fazer nascer, viver e prosperar o aguerrido mundo da fronteira de povoamento, fez-se enfim presente, para resguardar seus privilégios, cobrar tributo pela sua mera existência e ditar leis que lhe serviam. O desembarque do Leviatã no esplendor de seu poder serviu de marco ao fim da avançada dos pioneiros, seguido logo depois pela absorção da força produtiva e política a objetivos estranhos e, dentro em breve, pelos primeiros indícios da decadência. Tão logo se eclipsou o poder dos coronéis, dos mandões e dos líderes, toda uma nova categoria de chefes, chefetes e assemelhados tomou seu lugar: eram os operários da burocracia desse ente tão distante quanto irreal na visão dos sertanejos – o Estado nacional. Com seus impostos, suas regras, sua polícia, sua arrogância e sua inutilidade prática.

Em 2013, um dos irmãos remanescentes de Zu Pó juntou um pouco de dinheiro e botou na cabeça de comprar uma pequena casa na zona urbana de Maiquinique. Não conseguiu fechar negócio rapidamente, mas a notícia de que tinha dinheiro em casa se espalhou. Dias depois, quando estava sozinho, foi atacado por três ou quatro assaltantes, que o espancaram selvagememente, deixando-o quase morto, roubaram seu dinheiro e uma velha espingarda de socar, que acabaram jogando fora ao passar um rio. Zu procurou a polícia, contou o caso, mas desde o começo deixaram claro que nada demais iria acontecer. Zu Pó voltou para a roça e admitiu que não restava ao irmão outra coisa senão viver o tempo que ainda tiver com o prejuízo do dinheiro roubado, sem a casa que desejava e marcado pela vergonha de sair apanhado e ficar por isso mesmo. Zu deu a ele a explicação que ouviu das

autoridades: “É o negócio dos direitos humanos”. Nem Zu nem os irmãos sabem o que isso quer dizer, mas sabem que não podem fazer nada.

E, contudo, são brasileiros. Mesmo não tendo plena consciência a respeito, a obra que edificaram deveria e poderia valer alguma coisa. A comunidade imaginada que a Nação representa não os alcançou senão para usá-los como instrumentos de sustentação de planos e satisfação de interesses com os quais não teriam como compartilhar. Aqueles que hoje assaltam camponeses pobres para roubar, que furtam galinhas e cometem todo tipo de tropelias impensáveis em outros tempos contam com a mesma complacência que o Estado demonstrou quando o sertão era devassado por pioneiros solitários. Quanto à violência, à exploração e à heteronomia, em nenhum momento estiveram mais presentes e visíveis quanto na atualidade. O poder e a influência dos coronéis foram eclipsados, os laços de compadrio que organizavam as relações sociais no interior vão perdendo rapidamente sua relevância. Como numa profecia autorrealizada, os sertanejos vão sendo, agora sim, diminuídos até quem sabe atingirem a insignificância que tantos lhes atribuíram outrora, quando isso ainda não era verdade. Talvez chegue mesmo o dia em que lhes sejam deixadas apenas duas opções: renunciar por completo à vida que conhecem, desertar sua própria história ou tornar-se, de fato, meros resíduos da “modernidade” desenhada pelas ambições de outrem.

Ainda assim, a autoindulgência burguesa não apagará as afinidades entre os que desfilam pelos espaços resplandecentes da urbanidade e os tabaréus que se encarapitam nas construções, se atulham nas feiras livres, varrem e lustram pisos ou se aglomeram nas periferias. A natureza dessas semelhanças, o grau de suas proximidades, e mais importante, o impacto da convivência de todos no espaço redesenhado pela urbanização constituem, em si mesmos, linhas de força de novas e importantes reflexões.

Isso, no entanto, não será tratado aqui. Não cabe neste limitado projeto, tanto quanto não há lugar para o reverso do mesmo processo: isto é, para um estudo cuidadoso dos efeitos das emanções vindas dos meios urbanos sobre a vivência contemporânea dos sertanejos. Disso se haverá talvez de falar alhures, pois não pode haver dúvidas do muito que ainda se há de fazer para de fato compreender a real dimensão do mundo cultural enorme que o sertão representa. E do qual, vale repetir, ainda tão pouco se sabe verdadeiramente.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz de** – *A invenção do Nordeste e outras artes*. Fundação Joaquim Nabuco/Editora Massangana, Cortez Editora. São Paulo – 1999 (trabalho vencedor do Concurso Nelson Chaves de teses sobre o Norte e Nordeste Brasileiro, Fund. Joaquim Nabuco).
- ALFANI, Guido** – *Godparenthood and the Council of Trent: crisis and transformation of a social institution (Italy, XV-XVIIth Centuries)*. *Obradoiro de História Moderna* nº 18, 45-69. Universidade Bocconi, Milão, Itália, 2009.
- ALFANI, Guido, GOURDON, Vincent & VITALI, Agnese** – *Social customs and demographic change: the case of godparenthood in Catholic Europe*. *Dondena Working Papers*, Carlo Dondena Centre for Research and Social Dynamics. Working paper No. 40. Università Bocconi, Milan, Italy, 2011.
- ANDRADE, Rômulo** – *Legitimidade, compadrio e mortalidade de escravos. Freguesias de Minas Gerais e Rio de Janeiro, Século XIX*. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2008. *On-line* em http://web.cedeplar.ufmg.br/cedeplar/site/seminarios/seminario_diamantina/2008/D08A022.pdf. Acesso em 12/07/2014.
- ANTEZANA, Sofia Lorena Vargas** – *Os contratadores dos caminhos do outro das Minas setecentistas: estratégias mercantis, relações de poder, compadrio e sociabilidade (1718-1750)*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais. Orientadora: Profa. Dra. Júnia Ferreira Furtado. Belo Horizonte, 2006.
- ARENDE, Hannah** – *A promessa da política*. DIFEL, Rio de Janeiro, 2008.
- BASBAUM, Leôncio** – *História Sincera da República: de 1889 a 1930*. 4ª Edição. Editora Alfa-Omega, São Paulo, 1976.
- BENEDICT, Ruth** – *Configurações de cultura*. In PIERSON, Donald (org.) *Leituras de Sociologia e Antropologia Social*. Livraria Martins, 1948.
- BLOCH, Marc** – *Apologia da História ou o ofício do historiador*. Edição anotada por Étienne Bloch. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 2001.
- BRÜGGER, Sílvia Maria Jardim** – *Compadrio e Escravidão: uma análise do apadrinhamento de cativos em São João Del Rei, 1730-1850*. Campinas, 2004. Disponível on-line no endereço http://www.abep.nepo.unicamp.br/site_eventos_abep/PDF/ABEP2004_119.pdf
- CARONE, Edgard** – *Coronelismo: definição histórica e bibliografia*. *Revista de Administração de empresas*, Fundação Getúlio Vargas 11 (3). Rio de Janeiro, jul/set 1971.
- CARVALHO, José Murilo de** – *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. Civilização brasileira, Rio de Janeiro, 2002.
- CASSIMIRO, Ana Palmira Bittencourt Santos** – *Casa Henriqueta Prates. In História e cotidiano no Planalto de Conquista*. Coleção Memória Conquistense, Vol. 3 – Museu Regional de Vitória da Conquista/UESB. 1998
- CERTEAU, Michel** – *A cultura no plural*. 4ª Edição. Ed. Papyrus, Campinas, SP – 2005
- DA MATTA, Roberto** – *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Rocco, Rio de Janeiro, 1987.
- DELEUZE, Gilles** – *Foucault*. Editora Brasiliense, 1ª Edição, 6ª Reimpressão. SP – 2006.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Felix** – *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Editora 34, SP, 2000.
- _____ *O anti-Édipo*. Editora 34, SP, 2010.
- ELIAS, Norbert** – *O processo civilizador*. Vols. 1 e 2. Tradução Renato Janine Ribeiro. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1993.
- _____ *A sociedade dos indivíduos*. Organizado por Michael Schröter; tradução Vera Ribeiro. Jorge Zahar Ed., 1994.
- ESCOBAR, Arturo** – *Uma minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*. Programa Democracia y Transformación Global. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Ciencias Sociales. Lima, Peru, 2010.

FAORO, Raymundo – *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. 9ª Edição. Editora Globo, São Paulo, 1993.

FERNANDES, Florestan – *A integração do negro na sociedade de classes*. Dominus Editora/ Editora da Universidade de São Paulo - 1964

FERRARO, Alceu Ravello e KREIDLOW, Daniel – *Analfabetismo no Brasil: configuração e gênese das desigualdades regionais*. In Educação e Realidade, nº 29 (2), Jul.-Dez. 2004. Disponível em www.scielo.br/pdf/edreal/v37n3/13.pdf. Acesso em 31/12/2013

FERREIRA, Elisângela Oliveira – *Os laços de uma família: da escravidão à liberdade nos sertões do São Francisco*. Afro-Ásia, nº 32, pp. 185-218, Universidade Federal da Bahia, 2005.

FONSECA, Mônica Sepúlveda – *Viúvas na corte do sertão: família, gênero e riqueza em Juazeiro (1850-1890)*. Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação em História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia. Orientadora Profª Lina Maria Brandão de Aras. Salvador, Ba. – 2011.

FORTUNATO, MARIA LUCINETE - *O coronelismo e a imagem do coronel: de símbolo a simulacro do poder local*. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas, SP. Orientação Maria Stella Martins Bresciani – 2000.

FOUCAULT, Michel – *Em defesa da sociedade*. Curso no Collège de France (1975-1976). Martins Fontes, São Paulo, 2010.

FREUND, Julien – *Sociologia de Max Weber* (4ª Edição). Forense-Universitária, Rio de Janeiro, 1987

FREYRE, Gilberto – *Sobrados e mucambos*. 15ª Edição. Global Editora, São Paulo, 2003.

GARCIA, Pedro Gómez – *El ritual como forma de adoctrinamiento*. Gazeta de Antropología, nº 19. Apartado 754 – 18080 Granada, Espanha, 2003.

GIRARD, René – *A violência e o sagrado*. 3ª Edição. Paz e Terra, SP – 2008.

GUDENAM, Stephen e SCHWARTZ, Stuart B. - *Purgando o pecado original: compadrio e batismo de escravos na Bahia do século XVIII*. In REIS, João José (org.) – *Escravidão e invenção da liberdade*. São Paulo, Brasiliense, 1988, p. 33-59.

GUEIROS, J. A. – *Juracy Magalhães (em depoimento a): O Último Tenente*. Record, Rio de Janeiro, 2006.

HALL, Stuart – *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Org. Liv. Sovik /Editora UFMG (1ª Reimpressão revista). Belo Horizonte, MG, 2006

HOLANDA, Sérgio Buarque de – *Raízes do Brasil* (26ª Edição, 13ª Reimpressão). Companhia das Letras, São Paulo, 2002.

IVO, Isnara Pereira – *Mandonismo e Contextos históricos*. (Comunicação) ANPUH – XXII Simpósio nacional de História. João Pessoa, 2003.

_____. *O anjo da morte contra o Santo Lenho. Poder, vingança e cotidiano no sertão da Bahia*. Edições UESB, Vitória da Conquista, BA – 2004.

KEMKES, Ariane – *The ties that bind: the impact of godparents on baptisand survival*. Tholius Institute, Scottsdale, AZ, USA/ Caris Life Sciences, Phoenix, AZ, USA. Bulletin de la Société Suisse d'Anthropologie 16 (1-2): 47 -54, 2010.

LAGOL, Rafaela Domingos – *Aos Santos Óleos: os escravos e as relações de compadrio na Freguesia de Vitória (1833-1836)*. 4º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional. Curitiba, PR – 2009.

LAMOUNIER, Bolivar – *Vitor Nunes Leal: Coronelismo, enxada e voto*. In MOTA, Lourenço Dantas (org.) – *Introdução ao Brasil, um banquete no Trópico*. Editora SENAC, SP – 2008.

LEAL, Victor Nunes – *Coronelismo, enxada e voto. O município e o sistema representativo no Brasil*. 3ª Edição. Editora Alfa-Omega, São Paulo, 1976.

LE GOFF, Jacques – *As Mentalidades*. In LE GOFF, Jacques e NORA, Pierre – *História: Novos objetos* (3ª Edição). Livraria Francisco Alves Editora S.A., Rio de Janeiro, 1988.

MACHADO, Cacilda – *As muitas faces do compadrio de escravos: o caso da Freguesia de São José dos Pinhais (PR), na passagem do século XVIII para o XIX*. Revista Brasileira de História, vol. 26, nº 53. São Paulo,

Dezembro 2006 – Dossiê escravidão. Disponível em <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-01882006000200004>. Acesso em 21/12/2011

MAFFESOLI, Michel – *Comunidade de destino*. Traduzido do francês por Ana Luiza Carvalho da Rocha. Horizontes Antropológicos, ano 12, nº 25, pp. 273-283. Porto Alegre, Jan./Jun. 2006.

MAIA, Moacir Rodrigo de Castro – *Tecer redes, proteger relações: portugueses e africanos na vivência do compadrio (Minas Gerais, 1720-1750)*. Topoi, v. 11, nº 20, Jan./Jun. 2010.

MATTOSO, Kátia de Queiroz – *Ser escravo no Brasil*. Editora Brasiliense, 3ª Edição. São Paulo, 1990.

_____. *Bahia, Século XIX: uma província no Império*. Nova Fronteira, RJ, 1992.

MEDEIROS, Jarbas – *Ideologia autoritária no Brasil, 1930/1945*. Prefácio de Raymundo Faoro. Editora da Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro – 1978.

MEIRA, Heloísa – *Batismo e compadrio de índios: um balanço bibliográfico e um estudo de fontes batismais do aldeamento de Rio Pomba e Peixes (MG), 1767-1787*. I Seminário de História: Caminhos da Historiografia Brasileira Contemporânea. Universidade Federal de Ouro Preto, 2006. Disponível em <http://www.ichs.ufop.br/seminariodehistoria>

MÜHLEN, Caroline von - *Relações interpessoais: muitos parentes. Uma análise do apadrinhamento de mecklenburgueses no Rio Grande de São Pedro oitocentista*. Revista Historiador nº 03, Ano 03, Dezembro 2010. Disponível em <http://www.historialivre.com/revistahistoriador>.

NETTO, Fernando Franco, OLIVEIRA, Mariani de e PACHECHNE, Larissa – *Compadrio livre, escravo ou forro: estratégias de sobrevivência dos cativos nos Campos Gerais do Paraná no Período Imperial*. XVII Encontro Nacional de Estudos Populacionais, Caxambu, MG – 2010.

NEVES, Erivaldo Fagundes – *Sertão como recorte espacial e imaginário cultural*. Politeia, v. 3, n. 1. Edições Uesb, Vitória da Conquista, Ba. – 2003.

PANG, Eul-Soo – *Coronelismo e Oligarquias, 1889-1943*. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1979.

PAGE, Joseph A. – *A revolução que nunca houve. O Nordeste do Brasil, 1955-1964*. Record, Rio de Janeiro, 1972

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro – *Marcellino José Alves: de índio a caboclo, de “Lampião Mirim” a comunista, uma trajetória de resistência e luta no sul da Bahia*. Trabalho apresentado no XXV Simpósio Nacional de História, Simpósio Temático 36: *Os Índios na História*, 2009.

PERICÁS, Luiz Bernardo – *Os cangaceiros: ensaio de interpretação histórica*. Boitempo Editorial, São Paulo, 2010.

POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne – *Teorias da etnicidade. Seguindo de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. UNESP, São Paulo, 1998.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de – *O mandonismo local na vida política brasileira e outros ensaios*. Editora Alfa-Omega, São Paulo, 1976.

REIS, Elisa P. – *O Estado nacional como ideologia: o caso brasileiro*. Revista Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 1. 2, 1988, p. 187-203

SAHLINS, Marshall – *O “pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um “objeto” em via de extinção*. Mana 3 (1)-41-73, 1997.

SAMPAIO, Moisés de Oliveira – *O coronel negro: coronelismo e poder no norte da Chapada Diamantina (1864-1919)*. Dissertação de Mestrado em História Local e Regional. UNEB, Campus V. Orientação Prof. DSc. Walter Fraga Filho, 2009.

SANTIAGO, Luís Carlos Mendes – *O mandonismo mágico do sertão: corpo fechado e violência política nos sertões da Bahia e de Minas Gerais, 1856-1931*. Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual de Montes Claros – UNIMONTES. Programa de Pós-Graduação em História. Orientadora Profa. Dra. Carla Maria Junho Anastasia. Montes Claros, 2013.

SCHWARCZ, Lilia K. Moritz – *Questões de fronteira: sobre uma Antropologia da História*. Novos Estudos – CEBRAP (Online), 2005 nº 72, pp. 119-135. ISN 0101-3300. Disponível em <http://dx.doi.org/a0.1590/SO101-33002005000200007>. Acesso em 11/12/2013.

- SCHWARTZ, Stuart B.** – *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial 1550-1835*. 2ª Reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 230.
- SILVA, Cristiano Lima da** – *Senhores e também padrinhos: relações de compadrio e as alforrias na pia batismal em São João Del Rei (1750-1850)*. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História. ANPUH – São Paulo, 2011.
- SIQUEIRA, Ana Paula Pruner de** - *As relações de compadrio em terras de pecuária na segunda metade do século XIX*. UFSC - Capes. IX Encontro Estadual de História – ANPUH Secção RS, 2008. Disponível em http://eeh2008.anpuh-rs.org.br/resources/content/anais/1212158059_ARQUIVO_textointegralanpuh-rs.pdf
- SIRTORI, Bruna** – *Às margens do Rio Gravataí: a transcrição dos registros batismais do Padre Bernardo Lopes da Silva e sua concepção de “índio” (1765-1783)*. 25ª Reunião Brasileira de Antropologia. GT 48 – Saberes coloniais sobre os indígenas em exame: relatos de viagem, mapas, censos e iconografia. Coordenadores: John Manuel Monteiro (UNICAMP), João Pacheco de Oliveira (UFRJ). Goiânia, 2006.
- SIRTORI, Bruna e GIL, Tiago Luís** – *Bom dia, padrinho: o compadrio de escravos nos campos de Vacaria, 1778-1810*. 4º Encontro escravidão e liberdade no Brasil Meridional. Curitiba, PR, 2009.
- SOUSA, Maria Aparecida Silva de** – *A conquista do Sertão da Ressaca: povoamento e posse da terra no interior da Bahia*. Edições Uesb, Vitória da Conquista, BA – 2001.
- VENÂNCIO, Renato Pinto; SOUSA, Maria José Ferro de e PEREIRA, Maria Teresa Gonçalves** – *O Compadre Governador: redes de compadrio em Vila Rica de fins do século XVIII*. Revista Brasileira de História (online), vol. 26, nº 52, pp. 273-294. ISSN 0102-0188. doi: 10.1590/S010201882006000200012, 2006.
- VEYNE, Paul** – *Como se escreve a história*. Editora da UnB, 1998;
- – *Foucault: seu pensamento, sua pessoa*. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2011.
- VIANA, Aníbal Lopes** – *Revista Histórica de Conquista (Vols. 1 e 2)*. Edição do autor, Vitória da Conquista, Bahia, 1982.
- VILAÇA, Marcos Vinícios e ALBUQUERQUE, Roberto Cavalcanti de** – *Coronel, Coronéis. Apogeu e declínio do coronelismo no Nordeste*. Quarta edição, revista e ampliada. Bertrand Brasil, Rio de Janeiro, 2003.
- WEIGERT, Daniele** – *Escravidão, compadrio e família em Palmas na Província do Paraná: um estudo de trajetórias de famílias cativas*. In 4º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional. Curitiba, PR, 2009.
- Zimmermann, Tânia Regina** – *Apontamentos sobre Civilização e Violência em Norbert Elias*. Revista História em Reflexão: Vol. 2 n. 4 – UFGD - Dourados jul/dez 2008