

O camponês e o curioso
uma antropologia de mim-mesmo



Carlos Rodrigues Brandão

Sigo através...

Matsuo Bashô
Monge zen e poeta errante
do século XVI, no Japão

*Conto, para que por não saber,
o senhor não fique não sabendo.*

João Guimarães Rosa
Escritor do século XX, no Brasil

Índice

Por onde andei para chegar aqui – introdução

O Mundo Camponês

Os Deuses do Povo – um estudo sobre a religião popular

A Partilha da Vida - a partilha do texto - os momentos desta pesquisa

O Afeto da Terra – três dias de caderno de campo em uma pesquisa no “Pretos de Baixo”, do Bairro dos Pretos, em Joanópolis, na Serra do Mar, em São Paulo

Crônicas de Ons - a quem caminhe comigo as trilhas dessas crônicas

O Corpo Coberto de Cores - imagens, sons e memórias de festas de cidades e de aldeias da Galícia

O Meio Grito - uma pesquisa participante sobre as condições da saúde em Goiás

Índios, Negros Outros

O Sexto Sol - em nome de quem? do que?

A festa do Santo de Preto

Os Senhores do Gesto

Identidade e Etnia - construção da pessoa e resistência cultural

Por uma antropologia da educação

Casa de Escola – cultura camponesa e educação rural

“Os mestres que me ensinaram”

Uma antropologia da pedagogia ou uma pedagogia da antropologia?

A Antropologia como Alegoria

Veio com o Vento - sobre um olhar a vida entre a poesia e a antropologia

Diário de Campo – o diário camponês

O Caminho da Estrela - escritos sobre o Caminho de Santiago e a Galícia

O Sertão Errante - escritos de viagem pelos sertões do Norte de Minas lendo Grande Sertão: veredas

Escrito com o Olho - estudos de Antropologia Visual

Negro Olhar - o preto no branco: sobre o retrato do negro

Escrito com o Olho - anotações de um itinerário sobre imagens e fotos entre palavras e ideias

Antes e depois do campo – projetos, relatórios, cartas, confidências

“Já não está mais aqui!”

Os Deuses de Itapira - o prefácio de José de Souza Martins

Diário da Galícia - devaneios durante e depois de uma pesquisa de campo

Adendo – quando os pesquisados escrevem sobre quem pesquisou

Relatório de viagem para pesquisa de campo no Norte e em outras regiões de Minas Gerais

Duas cartas a Manuelzão e ao “Povo do Andrequicé”

A Fala do Outro - três Irmãos Lavradores escrevem

Os livros e outros documentos meus de onde saíram os escritos deste livro

Livros e artigos lidos e consultados



Em Catalão, Goiás, durante Festa de Nossa Senhora do Rosário, no final dos anos 60. Entrevista com “Prego”, notável “capitão de terno de congos”.

Por onde eu andei para chegar aqui *introdução*

Que eu comece este livro de confidências, depoimentos e memórias com algo escrito por um poeta e um semiólogo francês. Isto porque aos 82 anos de idade eu bem poderia também declarar, como eles, que simplesmente que não quero daqui em diante aprender mais nada. O poeta, Manoel de Barros, afirmou por escrito entre os seus poemas, que de então em diante ele apenas queria aperfeiçoar o que não sabia, o que me parece uma estranha, mas provavelmente sábia e humilde lição de vida: *Agora eu não quero saber de mais nada. Só quero aperfeiçoar o que eu não sei* **1**. Roland Barthes foi além, e defendeu o direito de “desaprender”. E ele afirmou isto diante de um público bastante intelectualmente elitizado e voltado ao conhecimento entre a arte e a ciência. Ao ser empossado na cadeira de Semiologia Literária, no Colégio de França, no dia 7 de janeiro de 1977 este amigo e cúmplice de Lévi-Strauss nos tempos de recriação do estruturalismo, ousou dizer, e depois redizer por escrito o que transcrevo abaixo. A sua “aula magna” foi publicada, e em Português tomou este nome: *Aula*. Será a sabedoria o que se vive quando se está além do saber?

*Há uma idade em que se ensina o que o que se sabe; mas vem em seguida outra, em que se ensina o que não se sabe; isso se chama pesquisar. Vem talvez agora a idade de uma outra experiência, a de desaprender, de deixar trabalhar o remanejamento imprevisível que o esquecimento impõe à sedimentação dos saberes, das culturas, das crenças que atravessamos. Essa experiência tem, creio eu, um nome ilustre e fora de moda, que ousarei tomar aqui sem complexo, na própria encruzilhada de sua etimologia: sapientia: nenhum poder, um pouco de saber, um pouco de sabedoria e um máximo de sabor possível **2**.*

Ora, mesmo reconhecendo o fundo de verdade, ou de sabedoria, contido nas confidências de Manoel de Barros e de Roland Barthes, devo dizer que já vivendo há tempos no estranho entre-lugares a que ora damos o nome falso e estatístico de “terceira” ou mesmo de “quarta idade”, e ora o nome mais ancestral e sincero de “velhice”, ao contrário do poeta e do amante da poesia que li no passado e sigo lendo hoje, até onde posso estou hoje quase mais “sedento de saberes” do que a vinte ou a anos atrás.

Os livros de antropologia que desde cinco ou seis décadas atrás eu li por dever ou devoção, releio agora com um renovado deleite. E tanto descubro outros próximos dos que já li, quanto mergulho em novos livros de outros

1. Manoel de Barros, na página 100 de *Poesia Completa*.

2. Está na página 49 de *Aula*, em sua edição em Português.

saberes próximos, como a paleontologia, ou mesmo distantes, como a cosmologia. Hoje em dia me atraem tanto estudos a respeito da origem de nossos primeiros ancestrais na remota Terra, quanto a origem da própria Terra no Universo. E também a do Universo, claro.

Mas devo confessar que a leitura de alguns momentos de relatos de memórias de antropólogos, de outros cientistas e de pessoas vindas da literatura ou de outros distantes mundos do saber e do sentimento, foi o que de repente me levou ao desejo de compilar, mais do que escrever este livro a que dei este nome: *O Camponês e o Curioso*. Em apenas uma pequena medida eu o escrevi. Pois na maior parte das páginas que seguem esta introdução, ele é bem mais uma compilação do já vivido, pensado e escrito, do que a escrita de agora, sobre o ontem e sobre o hoje. Assim sendo, eis o que tenho a depor. Primeiro com palavras de agora sobre o ontem. Depois, com as palavras de ontem sobre o que eu sonharia ser o sempre.

A memória de quatro décadas

Penso que posso estabelecer algum mês do ano de 1973 como o momento em que comecei a vivenciar o que em antropologia nos acostumamos a chamar de “pesquisa de campo”. E se eu estabelecer o ano de 2013 como a ocasião em que vivenciei entre estudantes dos e nos “Sertões Roseanos do Norte de Minas Gerais”, as minhas últimas pesquisas de campo, feitas as contas terei vivido quarenta anos em meio a idas-e-vindas entre “o campo” (no sentido antropológico) e a sala-de-aulas. E entre o campo (no sentido geográfico-social) e a cidade.

No entanto, a experiência da pesquisa em minha vida é um pouco anterior. Em dezembro de 1963, sendo ainda um estudante de psicologia no Rio de Janeiro, comecei a trabalhar no Movimento de Educação de Base. O MEB era uma instituição dedicada sobretudo à alfabetização de adultos em regiões do Brasil situadas de Minas Gerais para cima e para Oeste. Eu vinha de uma formação escolar derivada de teorias métodos positivistas-quantitativos, entre os meus estudos e práticas de psicologia, na “PUC do Rio de Janeiro”. Entre questionários e complexas cifras estatísticas, vivi cerca cinco anos em meio a números que buscavam dizer algo a respeito de pessoas: os seus sentimentos, os seus pensamentos, e o correr de suas vidas.

Entre a universidade e um dos então “movimentos de cultura popular dos anos sessenta”, encontrei no MEB uma dupla virtude: a de relativizar o exagero do rigor estatístico das pesquisas da psicologia experimental de então, e a de me colocar o rumo das pesquisas em direção a uma definida vocação social. Pois tratava-se então de praticar o que chamávamos de “estudo de área”, para a seguir desenvolver em comunidades camponesas alguns trabalhos sociais de vocação política. Algo que meses mais tarde, a partir de abril de 1964 foi colocado oficialmente sob suspeita, como uma entre outras “atividades subversivas” derivadas de movimentos de cultura popular e de seus centros

populares de cultura. Entre o ainda estudante e o já professor, durante todo o período dos governos militares vivi uma dupla vida: a de um aprendiz e praticante da ciência através da universidade, e a de um “militante político” vinculado a movimentos de vocação popular e de resistência ao poder estabelecido. Se eu lembrar a literatura, que desde antes já me acompanhava como leitura e como escrita, lembrarei que meus primeiros livros que chegaram a ser publicados ainda entre os anos sessenta e os setenta, correspondem cada um deles a cada uma destas vocações: *Mão de Obra*, como literatura, *Cavalcadas de Pirenópolis* como antropologia e *Educação Popular e Conscientização*, como militância **3**.

Entretanto, foi já como professor e longe do Rio de Janeiro, que comecei a viver uma nova e fecunda etapa em minha vida. Tornei-me um docente-pesquisador, e desde então em diante procurei preservar uma interação não muito fácil naqueles anos. Meu primeiro ano como docente foi na Faculdade de Educação da Universidade de Brasília, em 1967. E logo no ano seguinte tornei-me professor da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás, em Goiânia. Mas já em dezembro de 1968 tive que me refugiar no Rio de Janeiro, a mando do reitor da universidade, que nos impôs uma “licença forçada, a mim, ao seu irmão e a um padre, também professor. Devido a nossas “atividades subversivas” ele fora informado de que poderíamos ser presos e interrogados a qualquer momento.

De volta a um Goiás ainda sob o domínio dos governos militares, desde muito cedo em minha vida como um professor iniciante, algumas pequenas “experiências de pesquisa” tornaram-se uma prática essencial em minha docência. Sempre que possível, minhas aulas eram vividas ao redor de um círculo, com desejos de uma aberta e dialógica participação de todas as pessoas presentes. E, quando viável, elas eram entremeadas de pequenos “exercícios coletivos de pesquisa”. Foi quando comecei a experimentar sair da sala-de-aulas em direção às ruas de Goiânia ou às estradas de Goiás, com meus estudantes, sobretudo entre fins de semana e feriados. Assim, desde as primeiras, as minhas aulas começavam na sala e estendiam-se até perto, ou mesmo até um quase longe dela.

Trago exemplos. Quando por um semestre lecionei um breve curso de Sociologia Urbana na Faculdade de Arquitetura da Universidade Católica de Goiás, incentivei os alunos a que visitássemos algumas residências entre bairros de Goiânia, perguntando aos seus donos e moradores os motivos da escolha do “estilo da casa”. Em um tempo em que nos cabiam as mais diversas “disciplinas” nos mais diferentes cursos da universidade, com estudantes de jornalismo e de pedagogia viajei à Cidade de Goiás em um ou dois finais de semana, para investigarmos em uma pequena cidade do então “Mato Grosso Goiano” algo a respeito de: “medos e preocupações entre crianças e adolescentes”. Nossas pesquisas coletivas eram via-de-regra “mimeografadas” e distribuídas entre as

3. Para não ficar repetindo dados bibliográficos ao longo deste livro, ao final e após a bibliografia geral, apresento com detalhes a relação dos livros meus citados aqui.

pessoas participantes, e mais algumas outras porventura interessadas no tema tratado. Uma ou duas foram publicadas em revistas.

Em 1976 saí de Goiânia rumo a São Paulo. Havia ingressado ao mesmo tempo no Doutorado de Sociologia da USP e no “Conjunto de Antropologia” da UNICAMP. Antes, entre 1972 e 1974 eu havia me tornado “mestre em antropologia social” na Universidade de Brasília. Eram tempos em que quase sempre uma pessoa “virava antropóloga” - e sócia da Associação Brasileira de Antropologia - durante e, sobretudo, após a realização do seu mestrado em antropologia.

Em meu caso o mestrado sob orientação de Roberto Cardoso de Oliveira representou algo mais. Pois acabou sendo o que eu chamo de “a descoberta da minha tribo”. Saído da pesquisa de laboratório da psicologia, e também dos questionários das “pesquisas de comunidade” do MEB, em pouco mais de um par de anos eu descobri a observação participante e a pesquisa de campo. No meu caso, no duplo sentido da palavra “campo”, pois de então em diante dediquei-me com absoluta prioridade a pesquisas no “mundo rural”. José de Souza Martins, meu orientador do doutorado, começa assim o prefácio à minha tese, quando ela foi publicada como um livro: “Carlos Rodrigues Brandão é um caipira nascido em Copacabana”. Quase ao final desta sequência de memórias eu reproduzo na íntegra o seu prefácio.

De volta do mestrado, durante os meus três últimos anos em Goiânia vinculei-me ao Museu Antropológico da UFG. E foi em nome do “Museu” que pratiquei as minhas primeiras pesquisas como um antropólogo, depois da investigação do meu mestrado, junto a negros da Cidade de Goiás. Esta passagem de um estilo a outro, assim como de um campo do saber nas ciências humanas a um outro, representou algo mais do que uma simples conversão de quem vinha até então a custo trilhando os caminhos das abordagens experimentais e quantitativas, em direção a alternativas de trabalho cada vez mais interpretativas e mais qualitativas.

Este trânsito de um lugar a outro no campo do imaginário científico veio a representar também a possibilidade de lidar com estilos de trabalho bastante mais pessoalizados. E, claro, também bastante mais abertos a uma interação intersubjetiva, e até mesmo algo afetiva, entre o pesquisador e as pessoas com quem ele trabalha durante a investigação. Descobri então estilos ao mesmo tempo mais generosos para com a incorporação de linguagens múltiplas a uma mesma atividade de pesquisa e, depois, a um texto com intenções declaradas a ser fiel a uma tradição científica. Bem mais tarde comecei a descobrir com o acúmulo de minhas vivências e com a leitura de outros livros e artigos, que quando o antropólogo imagina estar em um “com caminho”, ele pode estar caminhando apenas “em cima do muro”, ou mesmo “no fio da navalha”.

Ao lado da descoberta de alternativas novas de interação com as pessoas durante a pesquisa de campo, comecei a aprender a praticar uma mais aberta e até mesmo algo transgressiva invenção com as palavras e as ideias, no momento

da escrita do que eu via e vivia no campo. No entanto, eu ainda estava longe de haver lido Roy Wagner.

Dos meus tempos de estudante lembro-me de três conselhos repetidos com frequência em nossos laboratórios de psicologia: “o que não se conta não se escreve” (o que não passa por rigorosas estatísticas de nada vale); “seja tão impessoal em suas entrevistas quanto puder”; “escreva o seu relatório de forma tão objetiva, formal e impessoal, que ele possa ser atribuído a qualquer outra pessoa”. Com a antropologia comecei a aprender tudo aquilo” às avessas.

Assim, já na UNICAMP, quando me tocavam “disciplinas optativas” e turmas com um número pequeno de estudantes, entre círculos e ao redor de temas associados ao “programa do curso” vivíamos a experiência possível e praticável de pequenas pesquisas coletivo-individuais. Digo isto porque quase sempre definíamos um “tema” ou uma “questão comum” para investigação, e tocava um recorte pessoal a cada participante, ou, em alguns casos, a uma dupla ou mesmo trinca de alunos.

A mais demorada e bem-acabada experiência de meus primeiros anos de docência na UNICAMP foi uma pesquisa junto a diferentes categorias de “sujeitos populares” vinculados a alguma prática de trabalho profissional ou “ritual” em periferias de Campinas, ou em cidades próximas. Esta pesquisa, para a qual elaboramos um projeto completo, tomou este título longo demais: *Estrutura e processos sociais de reprodução do saber popular: como o povo aprende? – um estudo sobre modos de reprodução do conhecimento, sobre estruturas e relações de ensino-aprendizagem entre sujeitos e grupos populares responsáveis pela transferência do saber de práticas produtivas e rituais*. Uma equipe constituída por oito alunas de graduação e dois alunos, além do professor, também responsável por uma das pesquisas de campo, envolveu-se durante um ano com trabalhos de campo e relatórios de pesquisa **4**.

Assim como comecei, assim finalizei o meu trabalho docente na UNICAMP, com uma ampla e demorada pesquisa coletiva. O projeto: *Homem-Saber-e-Natureza* envolveu pouco mais de vinte pessoas, entre estudantes de graduação, doutorandas e professores-doutores, e nos tomou três anos de inesquecíveis trabalhos de campo e de reuniões de “aprofundamento e avaliação de andamento”.

Nós nos dividimos então uma “equipe de montanha”, dedicada a pesquisas no interior de São Paulo, quase sempre junto a comunidades camponesas, e

4. Ademais do professor, a equipe da pesquisa contou com estas e estes estudantes de graduação. Aurea Cristina Sampaio, Elda Rizzo de Oliveira, Elisa Granda de Arruda Botelho, Geraldo Matheus Rogatto, Marta Maria Machado, Maria Filomena Gregori, Patrícia Sarti, Ronaldo Simões Gomes, Rosângela Maria Nazzieiro, Wilma A. Silva. Algumas delas e alguns deles completaram estudos de pós-graduação e algumas tornaram-se professoras. Uma delas da própria UNICAMP. Nossos relatórios de pesquisa, reunidos em dois volumes foram por nossa conta publicados mimeografados. Tantos anos depois não os tenho comigo, e lamento não conhecer o destino deles.

uma “equipe do litoral”, a quem tocavam pesquisas junto a comunidades caiçaras de São Paulo. Reparti a coordenação do projeto com o professor Márcio D’Olne Campos, com quem durante três semestres vivenciei um curso-seminário com o mesmo nome do projeto dele derivado. Lembro-me de que quando juntamos todos os relatórios pessoais, e mais o relatório final redigido por mim, para envio à FAPESP, o conjunto completo de nossos textos ocupou quase por inteiro uma “caixa de papel chamex”.

Entre os anos finais em Goiás e os vinte e três anos como professor do Departamento de Antropologia da UNICAMP, dividido entre a graduação e a pós-graduação, realizei tanto pesquisas-solo, quanto pesquisas-coletivas entre comunidades rurais da Serra da Mantiqueira e as da Serra do Mar, com exceção da pesquisa do doutorado, realizada em Itapira, uma cidade de São Paulo. Foi a única pesquisa de campo que vivenciei em uma cidade de “médio-porte”, e não apenas junto a pessoas e a culturas camponesas.

Depois de tantos anos de pesquisas sociais solitárias ou solidárias, quando me tocou realizar estudos de pós-doutorado, no ano de 1992, eu vivi quase todos os meus doze meses de Europa envolvido com uma pesquisa de campo muito motivante e intensa. Durante cerca de dez meses comparti os meus “dias galegos” com mulheres e homens de pequenas comunidades rurais - lá chamadas “aldeas” e reunidas em “paróquias - de Santa Maria de Ons, no pequeno Concello (município) de Brión.

Desde os anos 70-80 comecei a me envolver também com o que ao longo da América Latina veio a ser chamado de “pesquisa-ação”, “pesquisa participante”, “pesquisa-ação participativa”. Este último termo, consagrado pelo sociólogo colombiano Orlando Fals-Borda tornou-se o mais frequente entre nós. E foi como “pesquisa participante” que coordenei dois livros-coletânea a respeito de teorias e práticas desta modalidade de investigação social, quase sempre pouco reconhecida e praticada entre antropólogos cultores da “observação participante”.⁵ Uma pesquisa que buscava tornar “política” e “com eles” (os pesquisados) o que anos antes pratiquei como “aplicada”, e “para eles” foi compartilhada no interior de Goiás e o seu relatório tomou este nome: *O Meio Grito*.

Também durante os anos em que eu trabalhava como professor-pesquisador da Universidade Federal de Goiás, vivi uma inesperada, arriscada e inesquecível experiência. A convite do Centro Ecumênico de Documentação e Informação, ao qual estive vinculado por mais de 20 anos, realizei algumas “viagens clandestinas” entre diferentes países da América Latina. Tratava-se então de um projeto continental derivado de um “movimento ecumênico de esquerda”,

5. Os dois livros-coletânea, com artigos de “militantes” do Brasil e da América Espanhola, foram publicados pela Editora Brasiliense no começo dos “anos oitenta”. Ambos tiveram várias edições e seguem sendo divulgados e lidos até hoje. Um deles é: *Pesquisa Participante* e, o outro, *Repensando a Pesquisa Participante*. Um livro de autoria e dedicado à pesquisa entre a antropologia e a pedagogia que elaborei anos mais tarde, tomou este nome: *A Pergunta a várias Mãos – a experiência da pesquisa no trabalho do educador*.

destinado a trazer a pessoas e coletivo entre a Argentina e o México, as idéias fundadoras de Paulo Freire, e do que veio a ser entre nós a educação popular. Em Espanhol e fora do Brasil os meus primeiros encontros, as minhas primeiras “aulas” e até mesmo um primeiro livro, foram dedicados a pensar teorias e práticas do que então chamávamos “cultura popular”, dando a estas duas palavras um sentido mais Antônio Gramsci (que eu já lia e estudava) do que Clifford Geertz (que vim a conhecer apenas ao longo dos anos 70) **6**.

Aposentei-me da UNICAMP em 1997. Permaneço vinculado a ela como professor-colaborador do Programa de Pós-Graduação em Antropologia. De então até 2013 estive trabalhando junto a programas de estudos e projetos de pesquisas na USP-ESALq, da Universidade de Uberaba, da Universidade Federal de Goiás, da Universidade Federal de Uberlândia e da Universidade Estadual de Montes Claros. Junto a estudantes de graduação e de pós-graduação em geografia da UFU integrei-me em equipes e coordenei ou participei de quatro projetos de pesquisas coletivas no Norte de Minas Gerais.

Foram vários anos de um intenso e criativo trabalho dentro e fora das salas-de-aulas. Ao longo de nossos quatro sucessivos projetos, feitas um dia as contas, os participantes de nossas equipes, coletiva ou individualmente, elaboraram mais de sessenta relatórios de pesquisas. Partilhamos aulas e orientações, entre individuais e coletivas, entre salas de aulas – ou mesmo sombras de árvores - de Uberlândia, de Montes Claros e de Pirapora. E também algumas aulas vividas em uma praia na beira do Rio São Francisco, ou em uma barca, descendo durante onze dias o “Rio São Francisco Mineiro” entre Pirapora e Manga, na divisa com a Bahia.

Foram cinco livros coletivos publicados com os resultados de nossas diferentes e convergentes investigações. Foram um pouco mais de vinte pessoas que ao longo de dez anos tornaram-se mestras ou doutores, através de uma pesquisa de campo derivada de nossos diálogos entre a sala-de-aulas e algum lugar a meio caminho entre as beiras do rio São Francisco e os sertões mineiros que João Guimarães Rosa povoou de cenários, seres e cenas inesquecíveis. Um de meus cursos no Norte de Minas foi justamente uma “Antropologia Roseana”, dedicada à leitura e a diálogos ao redor de seus escritos.

Os sonoros nomes dos livros que reuniram os nossos trabalhos de campo merecem ser lembrados aqui: *Cerrado, Gerais, Sertão; Beira Vida, Beira Rio; Etnografias do Rio São Francisco; Tempos e Espaços nas Comunidades Rurais do Alto e Médio São Francisco em Minas Gerais; Viver em Ilhas; Vozes do Rio.*

6. Lembrei linhas acima o título deste livro, quando “traduzido para o Português. Publicado originalmente em Espanhol, ele tomou este nome: *Educación Popular y proceso de concientización*. Foi publicado em 1974 pela Editora Siglo XXI, de Buenos Aires. Após o golpe militar na Argentina o livro foi reeditado no México e, depois, na Espanha. A última vez que procurei saber dele, ele estava na sua 15^a edição. Por questões de “segurança”, em uma reunião em Montevideo decidimos que o livro sairia não com o meu nome, mas com o de um educador uruguaio, Júlio Barreiro. Dez anos mais tarde o livro foi publicado no Brasil, e eu apareci como tradutor de meu próprio livro.

Foram todos publicados, dois deles pela Editora da Universidade Federal de Uberlândia.

Assim, ao longo de anos e de décadas vivi a experiência de mesclar a docência regular em “sala-de-aulas” com o trabalho solitário ou solidário de pesquisas de campo. Trabalhos junto a comunidades camponesas ou quilombolas, a serem vividos e realizados não “depois do curso”, como um “produto final” destinado a uma avaliação. Atividades interativas e vividas como um trabalho individual-coletivo, pensado e praticado como o próprio núcleo da partilha de experiências docentes-discentes ao longo de um curso letivo.

Depois dos quase dez anos de trabalhos entre Uberlândia e o Norte de Minas, e após um grave acidente com o ônibus em que eu viajava para um “encontro de educação” em Ituiutaba, e que me obrigou a um quase ano inteiro de lenta recuperação, seguido de uma cirurgia no coração, já a caminho de meus 70 anos achei que afinal os sinais da vida e da idade sinalizavam que assim como muitos anos antes deixei trilhas de florestas de minhas inesquecíveis excursões, e os paredões de montanhas de minhas escaladas, para me dedicar aos estudos da universidade e aos trabalhos de um “estudante engajado” em ações políticas através do que então chamávamos de “ações de cultura popular”, assim também, do meio para o final da década dos anos 2000 abandonei as incursões de pesquisas de campo.

Agora, durante um pouco mais de dois anos “encerrado em casa” por conta de uma inesperada (ou previsível) e grave pandemia, ando como sempre entrelaçado com a antropologia, a poesia e a pedagogia. Depois de meses e meses de estudos e de pesquisas, entre 2020 e 2021 elaborei um longo livro que me fez pelo menos simbolicamente retornar às montanhas. Viajei sem sair de casa ao Himalaia e escrevi: *Artesãos do absurdo – dilemas do humano em escaladas de alta-montanha no Himalaia*.

Meus antigos e tardios desejos de uma certa “paleontologia” levaram-me a seguir a demorados estudos em busca de respostas a esta pergunta entre a educação e a antropologia: “como teria surgido e como terá se desdobrado entre os seres humanos aquilo a que damos hoje o nome de educação? Os historiadores da pedagogia que li quase sempre retornam ao Egito, à Babilônia, aos fenícios e, sobretudo, aos “gregos clássicos” de 5 e 2 e meio mil anos atrás. Eu viajei ao coração da África e há pelo menos um milhão de anos em direção ao nosso passado.

A travessia, a etnografia, a antropologia, a poesia

Apreendi tardiamente com Roy Wagner em *A invenção da cultura*, que ao irmos “ao campo” o que fazemos (sabendo ou não) é na verdade o criar “ali” uma dupla cultura: a “deles” para nós e a “nossa”, para nós e para eles. E assim sendo, de um lado e do outro lidamos com invenções ou construções entre o socialmente efêmero e o cientificamente nunca-decifrado. Depois, em termos do que chamamos de “minha antropologia” aprendi - também tardiamente - com

Tim Ingold algumas ousadias que ele próprio confessa poderem parecer -- inusitadas, estranhas e mesmo indevidas. Um procedimento na verdade nunca incomum entre antropólogos.

Depois de imaginar o antropólogo como um alguém a caminho, um viajante, um andarilho, e até mesmo um peregrino – algo que a partir de minhas vivências ao longo da vida eu concordo plenamente - Tim Ingold confessa que não entende muito de filosofia, e espera morrer sem entendê-la. Mas a seguir ele declara que mesmo assim o seu livro estará salpicado de leituras de filósofos, talvez mais do que das leituras de antropólogos.

E ele depõe também sobre algo que li e reli com atenção redobrada, porque é alguma coisa que me acompanha ao longo da vida, desde Copacabana até Catuçaba e Campinas. Tim Ingold afirma que seu livro talvez seja mais sobre a vida antes da cultura, do que sobre a cultura depois da vida. E ele declara então que o que ele escreveu possui muito de um diálogo com a arte e a arquitetura. E isto porque uma e a outra podem devotar-se a criar sem precisar conhecer a fundo o que criam. Sem precisar interpretar para criar, talvez porque interpretem a seu modo quando e como criam. Imaginem se Van Gogh se perdesse em reflexões de complexa astronomia para pintar “A noite estrelada?”

Poetas, pintores, bailarinas e arquitetos podem investigar o mundo ou mesmo inventar um mundo que será metaforicamente criado, para então ser vivido e pensado. E mais vivido e contemplado do que pensado e interpretado. Um mundo em que a arte cria ao recriar-se a si-mesma. Enquanto isso, a antropologia parece estar condenada a investigar e conhecer muito sobre “um mundo” a respeito do qual ela quase nada pode criar. E frente ao qual ela pode, menos ainda, atuar de maneira assertiva e determinante através de alguma prática derivada de saberes.

E este será o momento em que deverei retornar à mesma *Aula*, de Roland Barthes. E lembro que ele próprio foi um criterioso cientista pesquisador do que os seres humanos fazem com a palavra. Ora, em um momento de sua aula Barthes ousa dizer que:

*A ciência é grosseira, a vida é sutil, e é para corrigir essa distância que a literatura nos importa. Por outro lado, o saber que ela mobiliza nunca é inteiro nem derradeiro: a literatura não diz que sabe alguma coisa, mas que sabe **de** alguma coisa; ou melhor, que ela sabe algo das coisas – que sabe muito sobre os homens! 7.*

Ora, em boa medida, entre antropólogas e antropólogos de agora, não seria este um de nossos maiores e mais desejados desejos? E porque será que Tim Ingold escreveu os seus livros sem haver lido - ou pelo menos nunca haver citado - Gaston Bachelard, Roland Barthes e Susan Sontag? Ele que confessa que andou incursionando pelos complexos caminhos de Martin Heidegger, com quem em um breve momento nos encontraremos bem mis adiante.

7. No final da página 19, de *Aula*.

Sigamos adiante. Ou... através.

Lembro a quem prossiga lendo *O Camponês e o Curioso*, e se encoraje a percorrer até o final este pequeno emaranhado de depoimentos e de memórias, que provavelmente irá constatar que em alguma medida possível e imperfeita, entre os meus tempos e cenários de vida e de pesquisa, busquei praticar alguma antropologia a partir de minha etnografia, ainda no sentido Tim Ingold. E não apenas porque cerca de dez antes de tornar-me um antropólogo eu enveredava na fronteira de seus domínios vindo por caminhos transversos. Recordo que ainda estudante cheguei à antropologia através de leituras praticadas em nome de ações culturais-e-educativas correntes entre os nossos “movimentos de cultura popular”. Relembro que ao longo dos “anos sessenta”, tal como tantas pessoas de minha geração, eu li Marx antes de ler Mauss, Gramsci antes de Geertz, e Emmanuel Mounier antes de ler Roy Wagner.

Em outros escritos, ao desenhar o rascunho de uma certa “antropologia-de-mim-mesmo”, reconheci que as pessoas que em um primeiro momento me aproximaram da antropologia foram bem mais alguns destemidos exploradores e naturalistas, entre as florestas da América Latina e os desertos da África. Foram cientistas-heróis, como Humboldt, Saint-Hilaire, Livingston ou Darwin, depois de Tarzan e Robin Hood.

Em uma outra direção, li desde a infância, muito antes de conhecer Barthes e Bachelard, e releio até hoje mais a literatura do que a ciência. Depois de Júlio Verne e de Antoine de Saint-Exupéry, João Guimarães Rosa, Carlos Drummond de Andrade e Marguerite Yourcenar são para mim leituras mais frequentes que os livros de ciências sociais. E recordo agora um conselho “secular” que eu repetia a meus estudantes, quando eles planejavam investigar em uma pequena comunidade rural, ou em uma cidade: “busquem e leiam primeiro a “literatura do lugar”, mesmo que ela pareça pobre e sem virtudes. E então, depois, leiam o que existe de ciência a respeito do “mundo” em que vocês irão pesquisar”.

Bem mais do que de Roland Barthes (que leio pouco e com dificuldades), sou há anos um leitor fiel e constante de Gaston Bachelard. Melhor dito, do “Bachelard noturno”. Pois este duplo-homem de pensamento dividiu-se ao longo de boa parte de sua vida em um “Bachelard diurno” (o epistemólogo do conceito) e um “Bachelard noturno” (o sonhador do devaneio). Li por obrigação um livro do primeiro, e leio e releio todos os livros do segundo, desde *A poética do devaneio* até *A chama de uma vela*.

Descobri cedo e com felicidade, que a primeira *paidéia* grega foi a *poésis*, e foi depois o *teatro*, antes de ser, bem depois, a *pedagogia*. Descobri também que na passagem do *mithos* ao *logos*, filósofos do passado, como Parmênides, escreveram os seus saberes sob a forma de um longo poema. E conhecemos bem o humilde cuidado com que especialistas na sabedoria arcaica contida em sagas e em grandes poemas-mito, deles se aproximam mais com a reverência de quem sabe o que tem diante-de-si, do que com a ciência que procurará dizer com outras palavras o que o mito milenarmente disse com as dele.

Em um dos momentos deste livro iremos nos encontrar com Dennis Tedlock, um antropólogo e poeta que tive a felicidade de conhecer. E um homem que, como eu, não apenas ousava ser um “também poeta”, como escrevia parte de sua antropologia como poesia. Vivi esta iluminada ousadia várias vezes. E trouxe para este livro um pouco desta nunca-arrependida transgressão.

Este apanhado de lembranças e depoimentos

Assim sendo, entre as páginas deste livro, em uma assumida desordem cronológica estão dispostos escritos que vão de introduções a rigorosos livros de antropologia, até poemas-antropológicos que um dia os indígenas do México me inspiraram. Algo que a Galícia repetiu muito anos depois.

Lembro, tantos anos depois, a tarde em que dias antes de “ir para o campo dissertação de metrado na Universidade de Brasília, perguntei a Roberto Cardoso de Oliveira a respeito de “manuais de pesquisa e antropologia”. Afinal, eles eram abundantes no campo da psicologia de onde eu vinha. E então ele me aconselhou a deixar de lado os manuais de pesquisa. Eles eram então raros, e o que neles valia a pena eram os relatos ao vivo de algum trabalho de antropólogos. E ele me disse: “procure bons livros de antropólogos, e veja nas introduções de seus livros como eles procederam no campo”. Segui o seu conselho, e até hoje eu o recomendo a minhas alunas e a meus orientandos. “Ao invés de procurar ler “como se faz”, prefiram descobrir como “alguém fez”, através de algum relato na primeira pessoa.

Sempre acreditei que a investigação científica, quando passada entre pessoas, é bem mais uma relação-de-encontros do que uma questão-de-metodologias. E boa parte do que escrevo aqui procura recriar esta crença, entre as suas realizações e os seus muitos e inacabáveis dilemas. E tudo haveria de ser então uma busca de inventar-me a mim mesmo através do que em meus encontros entre-pessoas eu aprendi sobre elas e sobre mim... através delas.

Ao longo dos anos e de meus envolvimento “com o campo”, eu me dei conta da desproporcional diferença entre o que de um lado e do outro cada-um-de-nós “o camponês” e “o curioso”, inventamos sobre nós para nos darmos ao outro.

E, no caso do antropólogo que vai “até lá” e, completado o ciclo de uma pesquisa de campo retorna ao seu “ali” - o lugar de onde veio - uma desigualdade no dar-se a ver é realmente extrema, a ponto de ser quase perversa. E é em boa parte é a diferença entre a oferta de uma cultura aberta, viva, polissêmica, ficcional, e dramática, depois reduzida a uma regular, confiável e competente etnografia. Um momento da ciência que se desveste da pluri-existência da vida multi-traduzida como uma cultura, para realizar-se como uma escritura competente da antropologia.

Quem de tudo isto duvidará, entre pessoas que como eu terão vivido tantas experiências de “estar no campo”, entre as suas pesquisas científicas? Quem não voltará “de lá” mais carregado de dúvidas e de pergunta do que quando “para lá”

foi um dia? Quem não se terá “tocado”, depois de haver convivido não apenas com submissos respondentes de perguntas-fechadas de um questionário, mas com a inteireza que entre as manhãs e as noites de uma pequena comunidade camponesa coloca para as suas pessoas - e até mesmo para um curioso e não raro desconfiável antropólogo - toda e polissêmica inteireza e a viva diversidade daquilo que nos acostumamos a chamar de “uma cultura”?

Como uma multi-variada fabricação-e-exposição de suas práticas do fazer, de suas éticas do agir e de suas logicas do pensar, diante de nós o que se dá a ver “no campo” são não apenas alguns “fatos do vivido-e-pensado”. São o florir da própria arte-da-vida em sua multi-facetada polissemia.

Eis que “no campo” e diante de nós, “eles” não apenas fazem, produzem, relacionam e contam. Eles sonham e imaginam. Eles criam mitos e sagas, lendas e estórias. Camponeses da Serra do Mar ou da Mantiqueira não apenas ordenada e rotineiramente trabalham-a-terra ao longo dos anos e das eras. Eles dançam, bailam, e podem passar uma noite inteira celebrando um santo de devoção, ou dançando, entre palmeados e sapateados, uma catira goiana. Eles nos oferecem a inteireza da polissemia de seus mitos e ritos. E depois de escrever-fotografar-filmar, retornamos ao lugar de onde viemos, e nos vemos obrigados a reduzir “tudo aquilo” a uma única e retilínea narrativa.

Uma “narrativa de narrativas”, dirá Clifford Geertz, sob a condição quase impositivamente doutrinária de ser um uniforme, fundamentada e assertiva escrita nosso sobre “um outro”. Eis como devemos academicamente proceder: transformar a multi-experiência da cultura deles (tal como reinventada por mim) em uma uni-escrita competente, segundo os termos de minha cultura.

Poderia acontecer de outra maneira? Não sei. Não sabemos e vemos crescerem entre nós as críticas ao como procedemos, ao lado de algumas derivadas sugestões de alternativas - entre dialógicas, reflexas e expressivas - para seguirmos praticando a nossa mesma confiável etnografia. E talvez um dia ousarmos reescrevê-las através das trilhas inesperadas que saibam aproximá-las mais da antropologia reclamada por Tim Ingold, ou de uma vocação mais dialógica e reflexa, como em Roy Wagner ou em Eduardo Viveiros de Castro. Ou até mesmo algo mais próximo das ousadias da criativa teatralidade dos estudiosos de cenologia, ou mesmo da poesia de Dennis Tedlock.

Se criamos uma cultura-nossa para lograrmos dialogar com a cultura-deles, como algo que afinal deverá desaguar em uma tradução segundo os termos de nossa cultura, para então fazer-se compreensível (pelo menos para nós), porque não ousarmos sermos um pouco mais abertos e inventivos à semelhança deles? Porque não aprendermos a dar afinal este passo anunciado, quando em nossas etnografias derivadas “do campo” nós insistimos em os reduzir a serem “como nós”, para que eles se tornem afinal reais e compreensíveis “entre-nós?”

Secularmente eles atuam e agem diante de nós como uma dessas enciclopédias complexas de muitos volumes fartamente ilustrados, entre as suas múltiplas vozes, artes e ofícios. E nós os reduzimos no que escrevemos à escritura de uma gramática única, uniforme e reduzida a um volume único.

Nunca esqueço o que em disse ao final de minha pesquisa de campo na Cidade de Goiás, para a minha dissertação de mestrado, um dos trabalhadores negros com quem mais eu havia dialogado.

Eu não dou conta de saber o que vai sair aí desse serviço (pesquisa) seu (...) A gente falou isso tudo aí, mas não entende o uso (...) O senhor escreve. Quem viveu e contou não vai saber ler.

Confesso que não sei bem se este seria o momento adequado para lembrar aqui algumas pessoas cujas obras conheci pelo menos em parte, ou que foram ou seguem sendo pessoas amigas em minha vida. Pessoas que, como eu, e para além de mim, lograram ser à sua maneira uma versão pessoal de Gaston Bachelard, a respeito de quem já falei e falarei ainda.

Pessoas ousadamente “diurnas-e-noturnas”, como Paulo Vanzolini, por exemplo. Durante o dia um rigoroso e competente cientista da natureza, em um dos departamentos da Universidade de São Paulo (o homem do conceito). E nas noites paulistanas, um inveterado e não menos criativo sambista (o homem do devaneio). Ao elaborar uma das teses de doutorado mais significativas em seu tempo, *Os Errantes do Novo Século*, consta que Duglas Teixeira Monteiro escreveu também uma peça teatral ao redor de personagens e acontecimentos do que em uma outra linguagem foi o seu exemplar trabalho científico. Ele foi um de meus orientadores no doutorado.

Bem melhor e mais criativo do que eu - sempre próximo à fotografia ao longo de minhas pesquisas de campo - José de Souza Martins resolveu expressar-se também através da imagem. E um de seus livros mais extremos e assertivos é um álbum com imagens da fábrica onde quando um menino ainda, ele foi “moleque de recados”. E houve outros.

Darcy Ribeiro a partir de um dado momento trocou a etnografia pela literatura. E voltou aos indígenas e aos mitos e ritos de suas pesquisas de campo para retrazer pessoas agora revestidas do direito de serem também personagens. E, finalmente, Denis Tedlock, o antropólogo que, como eu, não apenas “escreveu poesia”, mas aventurou-se em criar através de uma ousada interação entre arte-e-ciência. Algo que “na sua toada” (como se diz em Goiás) eu me atrevo sem pudor a chamar de antropolítica ou de etnopoiesia. E por que não?

Às vezes nos basta para uma vida inteira de antropólogo, a boa e velha etnografia. E eu vivi cercado de pessoas plenamente realizadas no serem assim. Pois, pra que mais? Outras vezes a própria vocação de ciência que praticamos entre Roy Wagner e Davi Kopenawa, nos desafiam a saltar dela para a antropologia reclamada por Tim Ingold. E então nos aventuramos experimentar não apenas outros olhares a respeito do Outro, mas uma linguagem que saiba traduzir o até agora quase impensável. Ou intradutível.

O que reuni em *O Camponês e o Curioso* vale como um apanhado de memórias e de depoimentos. Sonha ser uma coletânea imperfeita e incompleta de antigos escritos, entre introduções ao trabalho-final de uma pesquisa de

campo, quando ela virou um livro; como relatos e confidências durante e depois de um “estar lá... no campo”; como fragmentos de escritos derivados também de pesquisas. Os anos atravessa décadas: 1978, 1982, 1989, 1992, 1990, 2004, 2010, 2022. Os lugares atravessam mundos: algumas cidades e os cerrados de Goiás, a Serra da Mantiqueira e a Serra do Mar entre São Paulo e Minas Gerais, os “sertões-roseanos” do Norte de Minas. O México. A Galícia.

Não sei o nome do homem que está ao meu lado na fotografia da capa deste livro. Terei sabido algum dia? Lembro-me que era um “barranqueiro do Rio de São Francisco”. Penso que a ele este livro deveria ser dedicado. A ele e a imensidão ao mesmo tempo tão plural e pessoalizada de mulheres e de homens com que convivi entre alguns minutos e alguns anos. Pessoas com quem comparti cenários e momentos que vão de periferias de nossas pequeninas “cidades do interior”, entre Goiás e a Galícia, até comunidades rurais na Serra da Mantiqueira, na Serra do Mar, ou na Amahía, entre Santiago de Compostela e o Cabo Finisterra, na ponta oeste da Espanha, sobre o oceano.

Algumas dessas pessoas entre Mossâmedes e Pirenópolis em Goiás, o Bairro dos Pretos em Joanópolis, e Catuçaba em São Luís do Paraitinga, em São Paulo, ou ainda em Santa Maria de Ons, em Brión, na Galícia, ou “na Barra do Pacuí”, entre beiras do grande Rio de São Francisco nos sertões do Norte de Minas, além de um nome inesquecido, deixaram a memória e a imagem, entre tantas e tantas fotos. E deixaram na lembrança ou por escrito algumas palavras que provavelmente contém muito pouco do saber da ciência de onde venho, mas que sem dúvida alguma possuem uma sabedoria que somente quem sai dos contornos da universidade e vai “até lá”, no campo consegue entrever.

Campinas, 2 de fevereiro de 2022

Dia de iemanjá.

O Mundo Camponês

Aqui estão narrativas que a seu tempo foram “introduções” a relatórios de algumas pesquisas de campo, ou pesquisas coletivas, quando convertidas em um livro. A primeira tem a ver com o trabalho de minha tese de doutorado na USP. As duas seguintes resultam de projetos de pesquisas da UNICAMP junto a comunidades camponesas de São Paulo. As duas seguintes foram apresentações de pesquisas realizadas, uma em um conjunto de seis pequenas “aldeas” de Santa Maria de Nos. E a outra foi uma pesquisa estendida a diferentes comunidades rurais ou pequenas cidades também galegas, não muito distantes de Santiago de Compostela. Finalmente a última narrativa é de uma pesquisa de uma certa “antropologia militante”. Trata-se de uma investigação coletiva com intensa participação de mulheres e alguns “homens do campo” e de comunidades rurais do interior de Goiás, então empenhadas em uma ação em defesa “dos nossos direitos à saúde”.

Os Deuses do Povo um estudo sobre a religião popular

Talvez a melhor maneira de se compreender a cultura popular seja estudar a religião. Ali ela aparece viva e multiforme e, mais do que em outros setores de produção de modos sociais da vida e dos seus símbolos, ela existe em franco estado de luta acesa, ora por sobrevivência, ora por autonomia, em meio a enfrentamentos profanos e sagrados entre o domínio erudito dos dominantes e o domínio popular dos subalternos.

Talvez a melhor maneira de se estudar a religião seja não descrever alguma delas, ou descrevê-las todas ao mesmo tempo, o que é mais ou menos a mesma coisa. Afinal, depois de tantos estudos sobre o assunto, é lícito desconfiar que a menor unidade social do sagrado pode não se uma igreja, ou uma confissão, mas antes o campo social definido pelas trocas políticas entre religiões e unidades religiosas.

Levo a sério as duas suposições enunciadas acima neste estudo a respeito do campo religioso e da religião popular de um município paulista, e discuto aqui alguma coisa pelo menos da fração mais política do trabalho de seus sacerdotes, profetas e feiticeiros que, em nome de seus leigos, fiéis e clientes, mutuamente abençoam-se e enfrentam-se em todas as direções. Faço perguntas sobre como opera a prática política de reprodução de trocas e símbolos de poder no interior do mundo da religião, e sobre outros mundos sociais, através dele. Faço perguntas a respeito de como aos subalternos sobram condições de recriar, de algum modo, os seus sistemas religiosos, a partir do que foi inculcado sobre eles

pelos emissários do sagrado representantes da ordem e dos interesses da dominância.

De que maneira se constitui e como se articula um campo social de propósitos, de atos e de instituições religiosas? Repetindo, segundo os seus próprios termos o que acontece em outros setores, de que formas o religioso sobrepõe a um desdobramento confessional entre unidades católicas, evangélicas e mediúnicas, uma oposição entre domínios de classe na religião? No espaço restrito do setor religioso, de que maneira os subalternos reconquistam e criam sistemas próprios de crença e de prática do sagrado, assim como os estatutos ideológicos de sua legitimidade?

Este não é um estudo de Sociologia da Religião no seu sentido mais imediato. Desvio aqui da tradição produtiva e consagrada de isolar um tipo teórico ou institucional de religião para recontar a sua história, descrever a sua estrutura formal, o seu sistema de cultos e o seu repertório de crenças, relacionando-os às condições sociais diretas de sua produção.

Como o que importa aqui é a discussão de formas subalternas da vida de camponeses, de trabalhadoras boia-fria e de operários paulistas, com foco sobre a invenção de tipos de cultura popular que operam em um dos setores sociais dessas vidas, misturando as palavras sagradas da ciência com as da religião, o que procuro fazer aqui é um exercício de pensar a sociedade. Um exercício que usa a religião como roteiro, e pensa a partir do que vê no setor religioso. Assim, pretendo que as trocas sociais efetuadas entre agentes religiosos expliquem a prática política dos sujeitos subalternos. E que os atos, os gestos e as estruturas próprias às modalidades dos sistemas de crenças e cultos daí derivados, expliquem situações da vida e da cultura dos camponeses e operários da terra ou das fábricas de quem falo.

A religião dá nomes a todas as coisas e torna até mesmo o incrível possível e legítimo. Para os efeitos da vida, ela pretende sempre envolver o repertório mais abrangente das questões, e gerar as respostas mais essenciais de acordo com os interesses políticos, mas também de acordo com os medos e as esperanças das mais diversas categorias de pessoas. No caso dos sujeitos de quem falo aqui com maior empenho, a religião é o explicador mais usual e, muitas vezes, o mais acreditado. Qualquer pesquisador das formas populares de cultura e dos modos subalternos de vida sabe que ali quase não há esferas de uma e de outra, que não estejam envolvidas e significadas pelos valores do sagrado.

Por outro lado, mais visível do que na face profana do domínio popular, é na religião que os proletários e, sobretudo, os camponeses criam as suas crenças mais duradouras, derivando-as da docência erudita das igrejas, ou recriando-as segundo as suas próprias experiências em todos os setores de trocas sociais. Não é estranho que depois de uma vigorosa concentração de estudos sobre os aspectos mais profanos da cultura popular, haja hoje em dia uma multiplicação tão acentuada de pesquisas a respeito das religiões dos subalternos: o catolicismo popular, o pentecostalismo, os cultos de possessão da umbanda para a esquerda. Não é também estranho que, de alguns anos para cá, estes estudos

percam aos poucos um claro empenho etnográfico e passem a fazer perguntas de teor político sobre as relações efetivas entre a formação social, suas classes e as suas religiões.

Em uma direção descobre-se que os mistérios cósmicos do sagrado decifram-se melhor quando tratados de acordo com o convite de Marx escrito no início desta introdução. Em outra direção, descobre-se que ao se explicar a ordem social do sagrado, desvenda-se o lugar onde o político é mais prodigioso. E o que o faz ser assim, ali, é justamente o poder de a religião ocultar, sob os seus símbolos de última instância, os interesses terrenos dos seus produtores sociais a quem ela às vezes serve, através inclusive de ocultar, ou pelos menos revestir de canto e fórmulas de maravilha, o jogo político da dominância (cf. Balandier, 1969: cap. V).

O foco deste estudo recai sobre a religião popular, e o sujeito substantivo deste foco é o agente popular de religião: o rezador, o capelão, o chefe de grupo ritual de camponeses ou de negros, o pai-de-santo, o feiticeiro de esquina, o presbítero de pequena seita, o curador e a benzedeira. Não pretendo chegar a estes sujeitos subalternos, especialistas do sagrado, como as ciências sociais têm chegado com mais frequência, para olhar tudo o que acontece desde o ponto de vista da lógica e do poder do dominante religioso ou secular, e como mero efeito religioso da ordem da dominância profana.

Na verdade, o propósito do estudo é explorar todos os termos em que os subalternos não só de apropriam ativamente de modos eruditos e impostos de crença e de práticas religiosas, como também criam por sua conta e risco os seus próprios modos sociais de produção do sagrado: as suas variações confessionais, as suas agências de serviços e os seus agentes especialistas de classe.

Dividi o estudo em duas partes com seis capítulos em cada uma, e um “depoimento” de cada capítulo. Com mais intensidade dos que os outros nove, os três capítulos iniciais contam histórias. O primeiro narra a formação profana do município de Itapira, para explicar de passagem que tipos de relações de trabalho constituíram as categorias de sujeitos sociais de quem falo a seguir, como agentes e praticantes da religião. Nos dois capítulos seguintes narro a trajetória de formação do campo religioso de Itapira, desde os atos de fé dos primeiros rezadores e devotos caipiras do antigo Bairro dos Macucos, até os serviços de missão dos crentes de pequena seita pentecostal dos bairros “de baixo”, na periferia proletária da cidade.

Nos capítulos 4 e 5 procuro colocar alguma ordem no mundo religioso atual de Itapira. Primeiro falo sobre os tipos de agentes do sagrado: quem eles são, para cada área confessional e em cada um dos domínios sociais do campo religioso – o erudito e o popular; de onde vieram e através de que estratégias de acesso ao saber religioso foram constituídos como um tipo de agente legítimo de serviços de salvação. Falo depois sobre as categorias de seguidores da religião, e após classificá-los de acordo com critérios a que retorno a todo o momento ao longo do estudo, procuro distribuí-los, segundo as suas proporções, pelas áreas confessionais e domínios de classe do campo religioso.

O último capítulo da primeira parte realiza a síntese teórica dos dados antecedentes, e pode ser considerado como uma primeira e mais longa “conclusão”. Desenvolvo ali algumas ideias a respeito das condições políticas da estrutura de trocas do campo religioso.

Toda a “segunda parte” é dedicada ao estudo da religião popular, tomada de preferência sobre dois de seus tipos: o catolicismo camponês e o pentecostalismo de periferia. Alguns dos problemas discutidos na primeira parte, envolvendo trocas políticas entre religiões eruditas, populares e de mediação são reexaminados agora sob a ótica exclusiva da religião popular. Nos capítulos iniciais retomo a questão da gênese das relações de troca entre categorias de agentes subalternos, e discuto especialmente as condições e os modos de produção do seu saber religioso.

O problema do acesso a formas populares de conhecimento religioso é o ponto de partida para o exame da própria lógica da religião popular, coisa que faço infelizmente aos pedaços, a partir do capítulo 9. Nele e no seguinte tomo o exemplo do catolicismo popular, e examino os quadros de referência da ordem de seus símbolos, para depois discutir de que modos os agentes subalternos recriam um sistema camponês de crença e culto, sobre a docência da Igreja Católica.

Nos dois capítulos finais retorno ao dirigente pentecostal de pequena seita e procuro explicar como a sua fala de um emissário do sagrado tem a ver com a produção simbólica da legitimidade do seu trabalho religioso. Este é o momento em que a ideologia política da religião popular fala mais sem reservas em todo o estudo.

Os doze depoimentos que seguem cada um dos capítulos ajudam a tornar o texto mais longo do que ele devia ser. Mas é ali que eu documento fatos, casos, biografias, gestos rituais e falas de homens e santos. Nos depoimentos o leitor encontra a poesia do dado puro, livre da maldição da análise. Quem não os ler ganha tempo e não perde nada do que precisa saber para acompanhar o que pretendo dizer. Nada, a não ser a face mais viva de tudo o que discuto em outras páginas. Porque é neles que todos os sujeitos de quem falo agem por si próprios, às vezes milagrosamente quase livres de mim.

A ideia de fazer a pesquisa deste estudo não foi minha. Foi do professor Douglas Teixeira Monteiro. Quando começamos juntos o trabalho de pensá-la, ele sugeriu que eu deixasse para um outro tempo a pesquisa sobre o catolicismo popular com que me apresentei como seu orientando, e me propôs trabalharmos no terreno das trocas políticas de um campo de práticas onde as do catolicismo eram apenas um dos integrantes. Devo a ele, portanto, mais do que o acompanhamento de um bom orientador. Poucos dias antes de iniciar a viagem de que não voltou, ele me devolveu os rascunhos dos cinco primeiros capítulos que, alguns meses antes, havíamos discutido como pesquisar e redigir. De suas correções e conselhos aprendi a gravar um dos primeiros. Que o rigor da análise nunca roube do texto a própria vida das pessoas e dos fatos. Este modo de ver o mundo através do que é vivo e pessoal ele continuou me

ensinando ao longo dos quatro anos em que nos conhecemos e trabalhamos juntos. E foi a sua melhor orientação.

A partir de 1978 o professor José de Souza Martins tornou-se o orientador do trabalho. Poucos dias depois descobri que a profunda amizade entre um orientador e o outro decorria, em parte, de uma sólida identidade de maneiras pessoais de pensar e agir. Não é preciso dizer que na teoria e na prática eu fui um dos primeiros beneficiados disto. Esta foi também a razão pela qual, depois de poucos meses de inércia decorrentes do peso da morte do professor Duglas, fui capaz de retomar os estudos e concluir o texto.

Devo especialmente a dois companheiros do Conjunto de Antropologia da UNICAMP momentos de incentivo e lucidez, quando isso foi necessário. Falo da professora Verena Stolke e do professor Peter Fry. Durante seminários de religião feitos na USP e, especialmente na UNICAMP, pedaços da pesquisa foram discutidos com colegas de curso e de trabalho. Entre eles é preciso ressaltar a presença e as ideias de Rubem de Azevedo Alves e Rubem César Fernandes. Dois amigos, Hugo da Silveira Herédia, de Brasília, e outro de Goiânia, de onde eu vim, Joel Pimentel de Ulhôa, acompanharam com palavras de ânimo e de uma profunda amizade todo o tempo dos trabalhos.

Arnaldo Lemos também faz uma pesquisa em Itapira, e durante mais de dois anos os nossos diálogos têm sido de grande proveito para mim. Devo agradecer a alguns alunos da UNICAMP e gostaria de fazê-lo em nome de Geraldo Matheus Rogatto, que acompanhou de perto a pesquisa durante quase dois anos e, em alguns momentos, trouxe de Itapira dados que eu mesmo não havia sabido encontrar.

Cândida Maria Teixeira tomou o trabalho de datilografar páginas escritas, mas isto é o que menos devo agradecer a ela. Desde quando cheguei a Campinas ela tem sido uma das amigas mais presentes. Maria de Lourdes Serra Fernandes participou da parte final da datilografia. Maria Alice criou em casa todas as condições para que, desde o primeiro dia dos quase 18 meses com idas e vindas “ao campo”, até os dias da redação final, eu tenha podido pensar, pesquisar e escrever. Ela foi também responsável por revisões que tornaram um pouco mais legível um texto longo.

As pessoas de Itapira receberam-me de muitos modos: para conhecer, para conversar, para converter. Todos foram solidários, mais do que apenas tolerantes para com um “professor” curioso de Campinas, que alguns imaginavam um padre e, outros, um homem “sem fé” em busca de Deus. Estive em suas casas, nos seus muitos lugares de culto, entre momentos de dança, de cantos e de oração. Viajei com alguns deles e estive nos sítios de outros. Às vezes exigia que me respondessem perguntas em longas entrevistas, mas quantas vezes isso aconteceu depois de obedecê-los, ouvindo as suas pregações, ou orando com ele. Feitas as contas, tenho muitas dívidas e não quero esquecê-las.

A Partilha da Vida ***a partilha do texto e os momentos desta pesquisa***

Todo o escrito tem uma história do que se escreve. Quando ele é o resultado do que os antropólogos costumam chamar “uma pesquisa de campo” não é raro que a sua narrativa tome boa parte de uma “introdução”. Não fugirei à regra, e se verá a seguir que tenho os meus motivos.

A *partilha da vida* não é o único trabalho derivado de um longo e entrecortado tempo de vivências e investigações de campo na região do Alto Paraíba e, nela, em São Luís do Paraitinga, no pequenino “Distrito de Catuçaba” e nos seus bairros rurais vizinhos. Vivi lá momentos e motivos diferentes, participei de criações e escrevi relatórios de pesquisa diversos. Entre 1979 e 1986 experimentei entre as pessoas e os cenários rurais da região de São Luís do Paraitinga quase todas as vivências que um pesquisador pode esperar em tais situações. Estive por lá em um rápido fim de semana, acompanhando uma festa na cidade ou em um bairro. Vivi “com os de Catuçaba” longos e inesquecíveis meses, habitando a pequena “casa do professor”, que por três anos aluguei de Seo Abílio, notável folião de Santos Reis. Terminado um trabalho de campo, pouco tempo depois surgiam razões para voltar para um outro. Por isso, tantas idas-e-vinda. E tantas histórias e estórias.

A primeira vez em que estive em São Luís do Paraitinga foi para presenciar e documentar a Festa do Divino Espírito Santo, celebrada todos os anos à volta do Domingo de Pentecostes. Eu havia recebido da FUNARTE uma bolsa para pesquisas sobre “rituais religiosos da Mantiqueira Paulista e Mineira” e tratava de localizar e documentar ciclos de comemorações religiosas entre negros e camponeses desde o Sul de Minas até um São Paulo próximo de minha casa. Na verdade, devo lembrar ao leitor que o Alto Paraíba não fica na Mantiqueira, mas está entre o Vale do Paraíba e o Litoral Norte de São Paulo e Sul do Rio de Janeiro. Mas a fama da festa e a do lugar autorizaram uma pequena transgressão geográfica de que, em absoluto, não me arrependo. Parte deste primeiro trabalho pode ser encontrado em *Sacerdotes de Viola*.

Pouco tempo depois retornei a São Luís do Paraitinga, desta vez acompanhado de um “cumpadre”, psicanalista e cineasta, e da pequena equipe que veio conosco realizar as filmagens do que, dois anos depois veio a ser *A Divina Festa do Povo*, um documentário de 16mm, a cores, com 24 minutos de duração. Anos mais tarde voltamos em uma outra festa e por vezes seguidas projetamos o filme em São Luís e em Catuçaba, para o espanto deles, ao se verem “no cinema”. E também nosso, ao descobrirmos reações tão intensamente afetivas em seus rostos.

Por volta de 1982 retornei a São Luís do Paraitinga. Os objetivos eram agora muito diferentes, e pela primeira vez eles me obrigariam a definir tempos de longa permanência. Sempre meio dividido entre um antropólogo do mundo camponês tradicional e um educador de escrita e prática, com os olhos crítica e

ingenuamente voltados para o futuro, eu estava então muito interessado em aprofundar duas questões pouco tratadas entre nós.

A primeira: lógicas e estruturas internas à cultura camponesa tradicional, dedicadas à reprodução do saber entre as relações técnicas do trabalho agropastoril, as relações propriamente sociais (uma ética dos relacionamentos entre iguais e desiguais) e, finalmente, as de práticas rituais. A segunda: o lugar e o sentido da escola rural na sociedade camponesa.

Para realizar um longo trabalho de campo na região do município de São Luís do Paraitinga eu contei durante dois anos em um caso, e três anos, no outro, com dois generosos auxílios de pesquisa. O primeiro concebido pelo International Development Research Centre - IDRC, do Canadá (projeto: *Knowledge in Peasant Communities - Brazil*). O segundo oferecido pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico- CNPq.

Dediquei-me durante algum tempo a eleger, entre tantos, um bairro rural do município onde pudesse fixar o lugar do núcleo da pesquisa. Sérgio Carrara, hoje um professor no Rio de Janeiro e, ao tempo, um estudante de graduação em Ciências Sociais da UNICAMP, ajudou-me bastante nesta primeira tarefa. Ele foi por alguns meses um excelente auxiliar de pesquisa. A tal ponto integrou-se em Catuçaba, um povoado e um eixo de caminhos e trocas com vários bairros rurais onde finalmente nos estabelecemos, que meses depois de minha chegada e de sua partida eu era ainda cumprimentado por várias pessoas do lugar da seguinte maneira: “bom dia, professor do Sérgio”. Quero renovar a ele os meus agradecimentos.

Entre fins apressados de semana e longos períodos de permanência em Catuçaba, o meu tempo total de trabalho de campo foi de perto de duzentos dias, dos começos chuvosos de 1982, a uma tarde de 1986, quando entre abraços, doces e salgados, “pinga luizence” e algumas lágrimas, eu coloquei em minha quase acabada Variant o que me sobrou de tantos dias por lá, e tomei de volta o caminho de Campinas. No entanto, ainda voltaria a São Luís e a Catuçaba.

Realizei por lá uma pesquisa típica de antropólogos de meu tempo. Convivi com as pessoas entre verões e invernos. Entre dias de trabalho rotineiro na casa, no quintal, no mangueiro, nos pastos, nas lavouras de feijão e milho, nas trilhas dos montes e nas beiras dos matos dos “sertões” da Serra do Mar. Foram dias de festa e rito, quando os meus “situantes”, “camaradas”, “fazendeiros” e outros das muitas espécies de gentes que por lá há, revestiam-se de “Cavaleiros das Cavalhadas de Catuçaba”, de “Foliões de Santos Reis”, de “Congos e Moçambiques das Festas do Divino Espírito Santo”, de rezadores e cantores alegres dos desafios do “Calango”.

Entre homens do trabalho e dos ritos dos trabalhos das horas dos mutirões eu gravei muitas fitas de conversas livres e de entrevistas. Muito mais do que o necessário, mas na hora sempre parecendo pouco. Gravei e fotografei incontáveis músicas de rezas e de canto e dança. Inúmeras cenas da vida de todos os dias, e também das cores dos dias de festas nos bairros rurais, de São

Pedro da Catuçaba ou de São Luís do Paraitinga. Fiz gráficos, desenhos. Li e reli dados do IBGE, do INCRA e da Prefeitura. Aprendi muito com trabalhos anteriores sobre a região e sobre outros municípios vizinhos, como Cunha, por onde antes de mim andaram Emílio Willams e Robert Shirley. Algumas de minhas leituras estão relacionadas na bibliografia ao final.

O trabalho principal desta pesquisa é um longo relatório em dois volumes: *O Trabalho de Saber - a educação e a escola em uma sociedade camponesa do Brasil*, que eu terminei de redigir em fins de 1966. Uma versão simplificada deste trabalho, dirigida mais a professores do que a cientistas sociais, foi publicada pela Editora FTD em 1990, com o nome: *O Trabalho de Saber — cultura camponesa e escola rural*.

Em 1986 voltei a Catuçaba com um pequeno grupo de alunos de Graduação e Mestrado da UNICAMP. Fizemos juntos um estudo sobre Ritos e Mitos de Morte em Catuçaba. Com este nome publicamos um conjunto de textos de: Renata Medeiros Pauliello, Jadir de Moraes Pessoa, Débora Mazza e Maria Cristina Pompa.

...

No presente relatório, em alguma medida o estudo que aqui apresento é uma revisita invertida ao mundo rural. Boa parte do que aprendi nestes últimos anos sobre a questão agrária e as gramáticas sociais da vida e do trabalho no campo brasileiro não está presente aqui, a não ser em algumas passagens breves e algumas entrelinhas inevitáveis. Alguns dos silêncios de tais estudos são aqui as minhas falas. Não me interessa, por exemplo, a lógica formal das relações produtivas do grupo doméstico camponês, mas, antes, os feixes de sentidos e sensibilidades que, a meu ver, realizam o lado de alma das vidas e trocas entre as pessoas, entre elas e seus mundos, entre eles e os seus símbolos. Não pude deixar de fazer um pouco da história local da região. Ela me pareceu necessária para o que vinha a seguir. De resto, em alguns momentos ela me pareceu muito desafiadora e intrigante.

Procurei me aproximar de um exercício de classificação de imaginários, primeiro dirigidos aos cenários dos sujeitos (do “sertão” a “cidade”) e, depois, aos sujeitos dos cenários (do “sertanejo” ao “morador da cidade”). Dediquei-me entre longas páginas - o leitor julgará se em demasia - a pensar não tanto as estruturas intra e interfamiliares da reprodução camponesa, mas os momentos e situações da experiência vivida da vida camponesa. Por isso, talvez pela primeira vez o leitor encontrará aqui páginas dedicadas à solidão no mundo rural, e às delícias do “estar a dois”. Em meio a tantos excelentes estudos sobre a participação política dos homens e mulheres do campo através de seus movimentos sociais, dediquei-me a entrevê-los do outro lado de suas vidas: na convivência cotidiana da rotina e da festa.

Tanto quanto posso, e com menos recursos teóricos do que seria de desejar, mergulho em ideias e vivências de meus sujeitos quando se pensam a si mesmos como pessoas de corpo e alma. Isto é, penso com eles o que me pareceu ser o que eles pensam sobre seus corpos e suas almas.

Devo a muitas pessoas o que se verá a seguir. E muito mais, porque o melhor do que compartilhamos — a partilha de nossas próprias vidas — não deve caber em um trabalho de ciência. Quero lembrar alguns, em nome de todos.

As pessoas de São Luís do Paraitinga, de Catuçaba, dos muitos bairros rurais, mas especialmente os do Chapéu Grande, do Pinga, do Oriente e da Cachoeirinha e, mais ao longe, do outro lado da “rodovia”, as pessoas de Santa Cruz do Rio Abaixo, mineiros vindos da outra serra, para onde eu fui depois. Ao lembrar aqui os nomes de Dona Cida e de Seo Vicente, de suas filhas e imprescindíveis auxiliares de pesquisa: Ana Rosa (a quem até hoje chamo “minha professora”) Meire e Telma, assim como Agenor Martins, Laurinho, Odilon, Pavão, Adão, Seo Abílio, Dito, Seo Zé Leite e Mestre Adolfo, quero estender a um número muito grande de homens e mulheres “de lá”, mais do que apenas a minha gratidão.

Cada um a seu modo: desgravando fitas, fichando textos, ordenando a floresta de meus dados, investigando comigo no campo, Sérgio Carrara, já lembrado, Altina Maria Gontijo e Elaine Zanata, foram auxiliares de uma grande valia. “Santos Reis que os abençoe”. E o mesmo vale para José Rogério Lopes e algumas outras pessoas tão acadêmicas e tão “de fora” quanto eu, mas que como eu “descobriram” um dia São Luís do Paraitinga, e entre pesquisas como a minha própria aprenderam a partilhar com “os de lá” momentos tão inesquecíveis quanto os meus.

A gente companheira do projeto *Homem, Saber e Natureza* foi a “derradeira” a chegar, na ordem das pessoas com quem convivi campos e leituras, nas duas serras. A presença deles, os seus incentivos, as nossas longas reuniões, especialmente com os da “equipe de montanha”, constituíram uma parte daquilo que uma vez mais em minha vida, transformou um exercício acadêmico e antropológico em uma experiência humana densa e profunda, muito mais do que o próprio Geertz seria capaz de imaginar.

Campinas, Primavera de 1994



Com Agenor Martins, sitiante na Cachoeirinha, em São Luís do Paraitinga. Folião de Santos Reis, “Cavaleiro Cristão” nas Cavalhadas de Catuçaba, mestre cantador de modas e do brão, nos mutirões.

O Afeto da Terra
Cenários e momentos da vida camponesa
três dias de caderno de campo em uma pesquisa
no “Pretos de Baixo”, do Bairro dos Pretos
em Joanópolis, na Serra do Mar, em São Paulo

Uma breve apresentação desta pesquisa

Depois da longa pesquisa d campo em Catuçaba e alguns bairros rurais de São Luís do Paraitinga, em 1991, ao projetar com Márcio D’Olne Campos e com estudantes de graduação e de Pós-graduação da UNICAMP, um amplo e longo projeto de investigações sobre lógicas da natureza e éticas do meio ambiente entre pescadores caiçaras tradicionais do Litoral de São Paulo e lavradores “caipiras” do interior do Estado, lembrei-me de dividir a minha parte pessoal da pesquisa em dois momentos, correspondentes a duas regiões serranas de São Paulo. Escolhi voltar breves vezes a São Luís do Paraitinga, na Serra do Mar, e junto com duas alunas de graduação tornadas companheiras de pesquisa de campo, “descobri” município de Joanópolis e o seu rural “Bairro dos Pretos”, dividido em “Pretos de Baixo”, “Pretos do Meio” e “Pretos de Baixo, na medida em que se sobre, trilhas acima, uma encosta da Serra da Mantiqueira.

Dentro do projeto: *Homem, Saber e Natureza - sistemas cognitivos de classificação e representação da natureza e sistemas normativos de*

apropriação patrimonial do meio ambiente entre pescadores caiçaras e camponeses tradicionais do Litoral, da Serra do Mar e da Serra da Mantiqueira, no Estado de São Paulo, o presente relatório vale como a primeira metade de minha contribuição aos nossos estudos.

A meio caminho entre minhas pesquisas e preocupações antecedente, e as atuais, ele oscila entre um exercício de decifração de alguns aspectos e dimensões pouco conhecidas da vida e dos imaginários das pessoas do mundo camponês tradicional no Brasil, e uma porta de entrada a uma reflexão, com base empírica, sobre símbolos, gestos e significados nas relações entre homens e mulheres do mundo agropastoril tradicional em regiões de montanha, e o seu meio ambiente.

O Afeto da Terra, meu relatório da investigação em Joanópolis, pretende dar conta de pelo menos parte de nossas perguntas, quando iniciamos o “*Homem, Saber e Natureza*”. E esta me pareceu então a melhor porta de entrada para colocar homens e mulheres “do campo” – e, no caso, “da serra” - frente a frente com o mundo de natureza com que convivem íntima, generosa, desconfiada e trabalhosamente.

Ao resolver escrever um longo relato, que mais adiante tornou-se um livro da Editora da UNICAMP, ao invés dos tradicionais capítulos, dei a ele a forma de um quase “diário de pesquisa de campo”. Assim, o que se lerá a seguir constitui uma leitura “mais caprichada” de cadernos de campo originalmente redigidos a mão.

8 de janeiro

Mas, quem fala o quê?

Sejamos românticos, mas não tanto. Todo o tempo da pesquisa estou conversando com homens e mulheres de diferentes categorias, ainda que na maior parte dos casos com proprietários “sitiantes”, produtores familiares ancorados em grupos domésticos no mais estrito sentido camponês da palavra.

Deixei de lado em meu trabalho os “donos de sítios” forâneos, e principalmente deixei de lado os odiosos grandes investidores na pecuária leiteira modernizada, ou no “reflorestamento”. Poderia ter ido visitar alguns dos neoprodutores, introdutores de produtos e ideias de tipo “naturalista”, como os criadores de abelhas dos “bairros de cima”, para além do Salto dos Pretos. Conversei com a “gente pobre” do lugar, não-proprietários divididos entre “camaradas” e/ou parceiros de pequena escala e mínimas posses.

Mesmo havendo sido até aqui tão precária a minha diversidade de interlocutores locais, entendo que em tudo o que tenho escrito existem uniformidades de imaginário cultural mescladas com diferenças sociais de interpretação do conhecimento e de motivação a respeito de ênfases de idéias ou de falas ditas a mim, de acordo com as categorias de produtores locais. De que maneira falaria das roças que carpiu José Fernandes, se ele fosse um camarada

pago “a jornal”? Seria seu pai, Antônio Fernandes, tão “amoroso da terra” se ela não fosse dele?

Acho que de um modo não muito diferente de como acontece coletiva e tribalmente com uma nação indígena e seu território, em outros, mas próximos em termos de dimensão, propriedade e sentido, toda a terra demarca uma relação e marca uma identidade estabelecida através da qualidade da reciprocidade entre um tipo de ator frente a ela, e o feixe de outros relacionamentos que ela e seus frutos geram e determinam. Esta diferença dita em uma conversa comigo e até mesmo entrevista no mínimo varejo dos gestos do trabalho, separa diante dela em uma mesma “turma de “capina”: o “dono”, o “parceiro” e o “camarada diarista”. Descendo o morro íngreme, José me mostra as suas lavouras, e não as do pai. Lavouras cultivadas nas terras do pai, e não ainda suas. Há um duplo ar de pequeno orgulho camponês. Primeiro, vimos, aquilo é o produto de seu áspero trabalho direto, ora realizado perigosamente com o trator, arando em encostas muito inclinadas dos morros, ora “no cabo do guatambu”. Segundo aquilo é o resultado de seu poder de exercer um tipo especial de controle sobre o trabalho de outros, de acordo com os seus motivos e interesses. O pequeno grupo de “camaradas” da capina que nos acompanhou morro abaixo nada tinha a dizer sobre o assunto. Uma vez entre muitas eles haviam realizado um “bom trabalho” e provavelmente o “dono” terá ficado satisfeito. Amanhã se recomeça de novo.

Em geral uma antropologia do mundo rural classifica categorias de sujeitos que vão do sitiante proprietário ao trabalhador volante. Se olharmos por um momento, deslocando o foco das pessoas para os cenários do trabalho, creio que estamos considerando relações que se distribuem da seguinte ordem: 1ª - eu e uma terra qualquer, como o caso do “boia-fria” pago por um “gato” agenciador para trabalhar por dois dias em terras de uma fazenda de café cujos donos e história ele não conhece; 2ª - eu e uma terra de alguém, como no caso do trabalhador “camarada”, diarista ou mensalista, em terra de “um outro”, parente ou não, mas onde se estabelece um vínculo interpessoal realizado também através de uma terra de trabalho; 3ª - eu e a terra de minha lavoura, como no caso do agricultor parceiro (meeiro ou arrendatário) que, uma única vez ou em ocasiões sazonais sequentes, cultiva a sua “roça” na terra de um outro; 4ª - eu e a terra de um meu parente, em geral, como no caso frequente de filhos cultivando nas terras de pais, genros nas de sogros (casos em que em princípio “aquela” ou outra terra vizinha será herdada pelo sujeito) ou na de irmãos ou cunhados plantando na terra de irmãos ou cunhados; 5ª - eu e a minha terra, como no caso principal de minha pesquisa no Pretos de Baixo, entre proprietários sitiantes de terras herdadas e/ou compradas (herdadas e acrescidas de outras, confrontantes, compradas); 6ª - eu e a terra-dos-meus, como no caso, também muito frequente, em que ademais de haver sido herdada, uma porção de terra-de-trabalho vale por estar acrescida do esforço e de vivências de ancestrais, raramente identificados além de um bisavô.

Se por um momento considerarmos os dois casos extremos, o da primeira alternativa e o da sexta, poderemos diferenciar e compreender como um mesmo espaço-cenário de terra de agropecuária ganha significados e estabelece vínculos carregados ou não de motivações, de afetos e de sentidos segundo pesos e valores quase opostos.

Pois se o trabalhador volante trabalha o valor-de-um-tempo (6 horas? 8? 12? Dois dias de 8 horas cada?) sobre um espaço qualquer, um sitiante de terras ancestrais herdadas trabalha sobre um valor-espaço que o seu tempo de esforço densifica através de uma história de parentes, cuja realidade não se dá apenas “naquele lugar”, mas é e se realiza “naquele lugar”. Ela é quase a história dele: um velho sítio, uma antiquíssima fazenda – através das pessoas e da sucessão das pessoas nele... e através dele.

14 de janeiro

A Fazenda São José

Seo Antônio Fernandes fala de “parentes ricos” e moradores distantes, entre o Mato Grosso e Rondônia ele lembra donos familiares de 10.000 rezes. Ele que, segundo Penha, a nora, não tem mais do que 40 rezes e apenas 18 vacas produzindo leite. Mas comparada com outras de toda a região, a família é muito menor do que o tamanho da propriedade, e o próprio nome: “sítio”, que ele usa, aplica-se mal a terras que beiram os 200 alqueires mineiros (ou paulistas, segundo os mineiros: 24.200 m²). Não é difícil constatar que os “Fernandes” vivem um estilo camponês alguns pontos acima da maioria dos vizinhos sitiantes, muito embora se identifiquem com eles mais do que com os grandes fazendeiros e, principalmente, com os proprietários empresariais vindos “de fora”. Eles poderiam ser grandes “lá”, como os distantes parentes que “foram embora”, mas não “aqui”, onde é melhor se ser como os próximos, parentes ou não.

A metade masculina do grupo doméstico é composta de Antônio Fernandes, “dono” do sítio e agropecuarista administrador, entre a atividade e a aposentadoria; José Fernandes, o filho, plenamente ativo, e os dois netos escolares: Giovanni e Gustavo. A metade feminina conta com Dona Bernardina, esposa de Antônio, e Penha, mulher de José e professora no Colégio Estadual de Joanópolis, o que não a impede de participar bastante das atividades diárias da casa e do quintal.

A casa de sede do sítio dos Fernandes não tem jardins. Algumas flores silvestres adornam apenas o pequeno cercado de bambu que separa a “capelinha” familiar dos espaços vizinhos dedicados ao trabalho. Na face voltada para “fora”, na direção de quem chega, há um gramado rústico e sem cuidados. A varanda muito pouco usada da casa abre-se para esse gramado, que serve mais às manobras de carros e tratores do que ao deleite dos donos e de seus filhos.

De todos os lugares à volta da casa-sede, apenas a capela sugere ser um local “tratado” (Philippe Descola, 1983) e dado aos prazeres dos olhos, aos gestos escapados do trabalho e da convivência multiplamente vivida à sua volta, nos seus intervalos curtos. Algumas casas de sitiantes ou de agregados menores e mais pobres, levam para dentro delas algumas oficinas de trabalho e locais de armazenamento de instrumentos, ou de produtos do trabalho agrícola. Creio haver descrito sumariamente esta condição em *A Partilha de Vida* (1995). A casa-grande do sitiante “de mais recursos” realiza duas variações que a aproximam das residências urbanas: primeira: ela diferencia os cômodos e os individualiza, de modo que haja “um lugar para cada coisa” e, no limite, um quarto para cada pessoa, ou par de pessoas. Banheiros privativos nunca, pois são um luxo perverso da ociosidade urbana. Segunda: ela separa com fronteiras melhor definidas os espaços do trabalho e os espaços da pura convivência, deixando apenas à cozinha a vocação de continuar sendo por completo o lugar de uma coisa e da outra, especialmente quando o fogão de lenha é mantido nela e, não, deslocado para o lado de fora ou para uma “cozinha caipira”. Separam-se os lugares de “se estar” dos de “dormir e descansar”; separam-se estes lugares dos de “comer” e os locais do trabalho são deslocados para fora da casa. Sobram para dentro dela os “das mulheres”: processar os alimentos, fazer a comida, arrumar a casa, cuidar dos filhos pequenos, costurar e consertar a roupa.

Quando algumas etnografias do mundo rural apenas desenham na casa do campo (mas, jamais, a “casa de campo”) os domínios domésticos de vocação mais masculina e os de vocação feminina, entre a varanda e a sala e a cozinha e os quartos, elas esquecem algumas variações que qualificam o sentido da vivência cotidiana de tais oposições. No rancho caipira mais tradicional, precariamente dividido internamente e com frequência requisitado para ser também o lugar de guarda das colheitas do trabalho, maridos e esposas, homens e mulheres da casa trazem para dentro dela o próprio trabalho. Ali, enquanto as mulheres multiplicam “os serviços da casa”, os homens reparam instrumentos, processam algum alimento, antes de passá-lo ao domínio da cozinha, afiam foices, e até mesmo tratam de um pequeno animal enfermo.

A casa do campo multiplica do lado de fora os espaços, e reduz o campo dos trabalhos. Quem sai com eles para os terreiros, os paióis e outros redutos tornados francamente masculinos, à volta da casa, são os homens. Os vegetais do redor da residência ganham espaços melhor delimitados: a horta, o pomar, a pequena lavoura de produtos de consumo diário. Assim também os animais que são classificados com maior rigor e separados em seus reinos de cercas e tapumes: as aves (femininas e das mulheres), os porcos (masculinos e neutros), os animais de trabalho e o gado de leite (comum) e de corte, muito raro por aqui (masculinos, fora as vacas, simbolicamente o mais feminino de todos os animais domésticos dos homens). No sítio dos Fernandes há uma área reservada às aves, criadas soltas durante o dia, outra para os porcos e outra, grande e fundamental, para a ordenha das vacas e o trato dos bezerros.

Dentro da casa, os homens “estão”, comem, dormem e descansam, enquanto as mulheres trabalham, antes de fazer nela o que fazem os homens nos espaços tornados lugares ao “ar livre”, à volta da casa. Assim, fora a pequenina capela, tudo à volta da sede do sítio divide lugares de trabalho, entre plantas, bichos e homens. Fora aqueles de que já falei, restam a garagem do carro e a do trator, o paiol, lugares de franco domínio masculino; o forno-caipira, a área do tanque, território doméstico das mulheres. À volta deste primeiro círculo ao redor da casa, as terras de lavouras, os pastos naturais e artificiais, com suas divisões, os matos e as matas, as beiras de rios e córregos, as trilhas e estradas entre uns e outros, são lugares internos/externos bastante masculinos.

Mas apenas separar os espaços segundo os gêneros, desta maneira tão usual, ainda quer dizer muito pouco. É provável que uma aproximação entre isto e algumas ideias de Philippe Descola possam ser interessantes. Afinal, os lugares dos mundos da convivência e do trabalho não são “assim” porque são. E nem, sabemos já, uma regra geral de espírito utilitário divide uma lógica de espaços e uma rotina dos tempos entre as categorias de pessoas.

Não seria difícil seguir com uma classificação dos lugares sociais da vida e do trabalho divididos entre os gêneros e, através de suas oposições, chegar a bons resultados. Mas eles são conhecidos e dizem pouco. A menos que a esta geografia dos sexos saibamos acrescentar alguns outros aspectos, em geral descuidados nos estudos sobre comunidades rurais. Ora, falando dos Achuar, Philippe Descola lembra que entre a caça, a pesca e a agricultura, as relações homem-mulher são mais de complementaridade do que de oposição. Não há, de maneira exclusiva, locais e atividades masculinos e femininos, e o que importa considerar é como, com presenças diversas nos mesmos espaços e através de atividades desigualmente complementares, homens e mulheres realizam a sua parte de trabalho de uma mesma atividade.

17 de janeiro

A vida dos gêneros

Sim, os homens caçam, não há dúvida. Mas as mulheres os acompanham muitas vezes; cuidam dos cães e carregam os macacos mortos. Ritualmente, elas fazem sortilégios propiciatórios, e simbolicamente respondem por uma fração complementar essencial do significado da caçada. Os homens atiram nas águas as plantas que atordoam e matam os peixes e os ferem. Mas as mulheres os recolhem; coletam os peixes na água, como frutas fáceis de pegar com as mãos. As mulheres semeiam, tratam da lavoura e colhem. Os homens preparam o terreno bravio, queimam e, assim, dominam uma porção próxima de natureza ainda não incorporada à sociedade, para que as mulheres exerçam ali uma espécie de trabalho duplamente fecundador. Primeiro, ao fecundar com a semente a terra pronta para o plantio. Segundo, ao colher e preparar com o fruto da terra a condição de vida do grupo humano da unidade doméstica.

É com este sentido de complementaridade que uma revisão das dicotomias costumeiras poderia ser adequadamente nuançada. Elas são: lavoura X floresta,

grupo doméstico X estranhos, vegetal X animal, predação exercida sobre a natureza X transformação da natureza, ação de morte através da guerra e da caça X produção da vida pela concepção e nascimento de pessoas e pela horticultura; reprodução biológica X reprodução social.

Como em outros casos onde o trabalho humano sobre a natureza se aplica envolvendo homens e mulheres, a percepção Achuar da agricultura – tal como li em Philippe Descola - sugere uma atividade unificada, complementarmente dividida entre momentos de trabalho masculino e momentos de trabalho feminino. Alguma lógica mais do que apenas prática domina a visão da complementaridade?

Sim, mas ela não deve ser tomada em termos absolutos. No processo social de socialização da natureza – de incorporação de espaços, seres e situações vividos e pensados como do mundo natural ao domínio da cultura – de uma maneira predominante os atos considerados como de domínio-destruição da natureza são masculinos, enquanto os atos tidos como de incorporação-fecundação da natureza são mais femininos.

Se a caça, menos takàt e mais uma atividade prazerosa e aventureira, próxima da guerra, no sentido Achuar, é de alguma maneira um mais-valor do que a horticultura, cada uma destas atividades recebe uma atribuição de sentido em si-mesma, e qualifica o seu bom realizador de uma polar igual maneira. Um bom caçador é valorizado quando consegue sucesso na “sua” caçada, do mesmo modo como a sua esposa o é quando produz com sucesso na “sua” lavoura.

Talvez isso seja possível porque, fora de uma condição social de produção para o mercado, onde os bens apropriados da natureza para o mundo humano são de imediato transformados de valor de uso em mercadoria, a lógica Achuar não pensa os diferentes momentos do trabalho sobre o mundo natural como uma seriação discreta de operações concretas, em que o valor do produto futuro é maior do que o sentido do gesto humano no ato de produzi-lo, mas antes como um círculo de atividades pensadas em função das pré-condições específicas, necessárias à realização de cada uma delas.

Ora, há provavelmente uma outra razão e eu quero lembrá-la aqui, porque acredito que os homens do campo de Joanópolis têm algo em comum com ela, embora estejam cada vez mais metidos em uma cadeia de significados de mercado na lógica do trabalho produtivo. É que entre os Achuar o trabalho não é concebido como entre nós. E, portanto, o seu imaginário abre-se a outros campos de significação que são excluídos dos nossos, ou são muito restritos nos nossos, estando ainda presentes no mundo rural tradicional, não esquecer.

Ele não se divide no jogo tecnologicamente previsível das atividades de transformação do mundo natural em função exclusiva dos interesses e das necessidades dos seres humanos. Ele é, antes, o resultado de um comércio permanente entre o mundo social e o mundo de natureza incorporado à sociedade. E também um mundo natural e supranatural dominado pelos espíritos com os quais é necessário entrar em comunicação. E aos quais é

indispensável seduzir favoravelmente, para os constranger e tornar propiciatórios.

E não apenas através de performances de sentimentos individuais, mas sobretudo por meio de técnicas simbólicas apropriadas. Ora, acontece que os direitos de uso, assim como os saberes de seus ritos são tanto uma atribuição masculina quanto feminina. Mais, são, como na caça, uma atribuição simbólica feminina que se resolve no resultado esperado de uma atividade prática masculina. Isto é: dentro de uma sequência de atos que realizam uma forma complexa de relação com a natureza, como a caça, a pesca e a agricultura (acrescentemos o criatório de animais de uso doméstico e de venda, importante em nosso caso) e não fora dela ou liminar a ela, existem sequências sociais e simbólicas de ações de que dependem tanto o resultado efetivo da atividade produtiva, quanto a atribuição social de seu significado. Como algo que, reproduzindo fisicamente a vida biológica do grupo humano através de incorporar a ele o próprio mundo natural, constitui-se como a maneira mais “natural” e logicamente adequada de atribuição de sentido à própria sociedade e à metáfora de seus relacionamentos ininterrompidos com a natureza vivida e imaginada cotidianamente.

Ao procurarmos compreender processos e divisões sociais de posições e papéis na cadeia dos atos do trabalho produtivo, resulta mais realista escamparmos dos limites da sua própria realidade mais visível e pensarmos o todo de uma ampla atividade, como a criação de gado leiteiro, em toda a sua complexa sequência.

Dentro dela estão o cuidado anual com o capim dos pastos, tanto quanto o trabalho do benzedor, que com gestos puramente simbólicos expulsa da propriedade as cobras venenosas. Estão os conhecimentos tecnológicos aprendidos com os veterinários da “Casa da Lavoura”, tanto quanto as antigas crenças, sempre reatualizadas, que relacionam homens, santos, deuses e animais em um mesmo círculo de trocas e barganhas.

Ao retornar dos Achuar ao mundo de Joanópolis, com o que eu me defronto? Em primeiro lugar com a evidência de que, “aqui”, o universo das atividades produtivas é bastante mais dividido entre homens e mulheres em alguns casos. E é bastante menor em outros. Mas o trabalho sobre a natureza cada vez mais separa homens e mulheres nas atividades de menor importância, como a caça (hoje rigorosamente proibida e reprimida pela Polícia Federal), e a pesca, ao mesmo tempo em que os aproxima nas atividades de fato essenciais: a pecuária de gado leiteiro, o criatório de outros animais e a agricultura do grupo doméstico, seguido do beneficiamento caseiro de seus produtos destinados ao consumo familiar.

Sem pretender tornar isto uma regra de separação absoluta, vejo que quase sempre as mulheres são poupadas do trabalho que implica o domínio e a destruição da natureza (derrubada de árvores, queimadas, perseguição e morte de animais). E as mulheres convivem com o mundo natural através de modalidades de tarefas que sugerem mais a transformação de frações e de seres

do ambiente já parcialmente socializados. E também as ações de fecundação da natureza, pelo menos em seu sentido mais ancestralmente artesanal, mais individualizado e mais dotado de afetos e valores inclusive religiosos.

Os homens caçam. Na prática pública do passado e na prática furtiva e clandestina de agora, assim como no imaginário dos dois tempos, pouca coisa é mais “macha” do que a “caçada”. Porque outras práticas deleitosas ou trabalhosas como a doma de um cavalo, a castração de touros, o jogo de futebol ou um rodeio de “Semana do Boiadeiro” podem e, em alguns casos, até devem ser realizadas diante de um público também de mulheres.

Mas todo o ritual da caçada é masculino, e fora casos muito raros ele é integralmente realizado entre grupos de homens e animais sem a presença de mulheres. Não conheço costumes ou rituais femininos sobre o assunto. Ao contrário, também nas montanhas da Mantiqueira subsistem aos fragmentos algumas crenças antigas que relacionam o fracasso do caçador a poderes maléficis femininos, ao estilo descrito de forma admirável por Roberto Da Matta em seu estudo sobre “panema”, na Amazônia (1973).

De uma maneira geral, a caçada foi e segue sendo tão masculina que quase sempre os homens caçadores preferem, eles próprios, processar o corpo dos animais mortos, tratando inclusive do pelo quando interessa transformá-lo e preservá-lo; esquartejando o animal e, não raro, preparando a comida com as suas carnes. Mas não era incomum que fosse dada às mulheres da casa a tarefa de preparar a comida da família com a carne de pequenos animais, principalmente com as aves caçadas.

Destarte, o trabalho de caçar reserva para os homens os campos mais distantes, as capoeiras e, sobretudo, as matas, como espaços masculinos, de maneira muito predominante. Em direção oposta, como acontece com a maioria das tribos indígenas das “terras baixas” das Américas, os homens do campo não “estão” na mata, não “vivem” nela e não obtém dela (a não ser em casos muito raros em minhas regiões de pesquisa) nem bens importantes de uso e nem objetos de venda.

Ao contrário, como eu descrevi em *A Partilha da Vida*, “viver no mato” qualifica desfavoravelmente o “bugre” (índio) ou o “sertanejo”. Do mesmo modo como “viver do mato” desfavorece o homem do campo desocupado do trabalho doméstico produtivo, e entregue a um trabalho menos valorizado (coletar mel silvestre para a venda, etc.), ou lúdico (caçar, pescar). Os homens do campo, que se identificam como tal por viverem justamente no intervalo entre a mata (natureza plena onde as pessoas “vão”, sem viver “lá”) e a cidade (sociedade plena de uma natureza totalmente socializada), invadem as florestas e “vão” a ela para o prazer da caça, ou para a realização de um momento efêmero de trabalho fora dos pastos; fora do campo e da lavoura.

Os “matos”, mesmo próximos e dentro do sítio camponês, não são tidos como um “lugar de mulher”. Elas apenas se aproximam de suas bordas para “lenhar”; para “catar lenha”. Para apropriar-se de madeira seca e em geral caída de

árvores, destinada a fornecer combustão para o preparo do alimento doméstico diário.

A pesca é, menos do que a caça, uma atividade ainda masculina. A não ser sob certas circunstâncias, ela não é legalmente proibida como a caça, e pode ser realizada em espaços muito próximos à própria casa da família, como um riacho vizinho ou, de preferência, um açude da propriedade. Menos aventureira e muito menos “macha” nos gestos e nas alternativas de perseguição e captura dos animais, a pesca é considerada mais útil por ser mais efetivamente produtiva. Tanto uma quanto a caça, a pesca pode ser praticada coletivamente ou de maneira solitária. Desde o passado da memória até hoje a caça é sempre mais coletiva e bem mais do que a pescaria, é vivida muito mais como um jogo entre vários atores.

De outro lado, a pesca é uma prática bastante mais simples e barata do que a caça, e exige um conhecimento menos sofisticado, podendo ser resolvida de um momento para o outro. Não sei porque, pelo menos a pesca caseira nos riachos e nos açudes e mesmo numa beira mansa do Rio Cachoeira, nunca é pensada e exercida como uma atividade feminina, oposta à caça, ou, pelo menos, como um trabalho-deleite também feminino. E o que vale para aqui creio que vale também para outras regiões. Não falo da pesca dos grandes rios e nem de pescarias de canoas, mais distantes e mais aventureiramente perigosas e, portanto, mais associadas à caçada. Um simples olhar à tecnologia dos gestos de uma e de outra revelaria o quanto a “pesca de anzol”, e mesmo a proibida “pesca de tarrafa” aproximam-se em quase tudo do domínio de conhecimentos e de manuseios que as mulheres exercitam em outras atividades da casa e, sobretudo, do quintal. A delicadeza do trato com os instrumentos e mesmo com o peixe que se captura; a quietude caseira do ambiente e a ausência de repentes de risco, que tornam a caça um jogo semelhante à guerra, e fazem da pesca costumeira um silencioso combate entre seres – o peixe e a pessoa – que em geral somente se veem quando o animal é capturado e posto fora da água, num breve rito de passagem fatal para o peixe.

As mesmas mulheres camponesas que nunca caçam, raramente pescam. Poderão acompanhar “os moços do lugar”, quando moças também. Poderão ir a uma fácil pescaria próxima, acompanhando pais ou maridos. Mas afora situações em que o deleite do esporte campestre transforma-se no dever imediato de prover de carne a refeição da família, dificilmente uma mulher será vista pescando sozinha.

Uma razão associada apenas ao risco da pessoa predadora pode valer para o caso da caçada, pois ela obriga ao uso de armas de fogo, ao deslocamento a locais distantes, entre florestas. Mas é difícil imaginar a mesma coisa para o caso da pesca, que fora os casos citados por mim (pesca de canoa, pesca à noite e pesca em locais perigosos de rios e lagos), não é sugerida na Mantiqueira como uma atividade de risco.

Um motivo vinculado à ética dos gêneros poderia caber melhor, pois sabemos que entre as pessoas do campo não há lugar para a mulher nos espaços do

mundo natural associados, ao mesmo tempo, ao lazer rústico e aos perigos da própria natureza. Uma esposa e suas filhas podem ir “lenhar” na beira dos matos e nas capoeiras de perto da casa; podem ir lavar as roupas ou mesmo fazer uma pesca rápida e utilitária perto da casa e “à vista de todos”. Mas assim como os banhos de rios e açudes são apenas agora, nos últimos tempos, controladamente permitidos às moças dos sítios e interditos ainda às mulheres casadas ou solteiras adultas, do mesmo modo qualquer tipo de prática deleitosa nos domínios do mundo natural é quase sempre malvista, sendo socialmente interdita a qualquer “mulher de respeito”.

E uma outra razão pode e deve ainda ser lembrada. Tal como provavelmente aconteça com os Achuar de Philippe Descola, ela é a menos respondida quando pergunto às pessoas sobre a ética dos espaços e das práticas da vida em Joanópolis. Por ser a mais esquecida, talvez seja a mais rigorosamente impositiva. Também na pesca, onde peixes fígados no anzol ou “apanhados” na rede são mortos por asfixia (ou a porretadas, quando maiores, mais inquietos na agonia e mais perigosos, como os peixes com dentes afiados) sempre que possível as mulheres são afastadas da morte. São elas as pessoas desobrigadas dos gestos individuais que matam, e reservadas ao processamento posterior do animal morto, no todo ou em parte.

Fora, talvez, no caso das galinhas, e mesmo assim como prática em desuso. No caso da matança dos animais domésticos, bem mais no passado do que hoje em dia, mulheres matavam as aves do quintal. Mas esse rápido exercício da morte cada vez mais parece ser deixado a um homem, se ele estiver por perto e disponível. Das aves – um animal de propriedade feminina entre camponeses tradicionais, não esquecer – em direção a todos os bichos de maior porte, a “matança” é bem mais um trabalho dos homens da casa, quando não é dada a algum especialista convocado para isso pelo dono do animal a ser morto: um porco, um carneiro, uma cabra ou um bode (publicamente), um boi ou uma vaca (clandestinamente); ou de um animal a ser “sacrificado” (morto por causa de uma doença, ou um acidente, e não comido). Finalmente, e com muito sentimento um cavalo de estimação e, em menor grau, um cão ou um gato.

Nas matanças usuais do porco doméstico o ato de matar cabe ao homem, ou aos homens da casa. Cabem a eles a queima do pelo com fogo, a sua limpeza com água fervente (mulheres podem ajudar nessa tarefa), a abertura do corpo, a separação inicial das partes, e o tratamento direto das carnes. Não é difícil e nem inoportuno aproximar essa sequência de trabalhos de morte, dos que foram no passado e são ainda, muito raramente, executados para o primeiro preparo de um terreno de lavoura conquistado à floresta: derrubar árvores vivas, queimar a “mata em pé” ou depois de derrubada, destocar, limpar o terreno para o plantio.

Enquanto os homens matam, queimam, esquartejam, as mulheres da casa limpam utensílios e preparam lugares para as operações seguintes, em que começam a intervir: o tratamento da gordura animal a ser posta em caçarolas no

fogo e transformada na banha caseira; a separação e tratamento das vísceras e o preparo de torresmo, também no fogo.

Voltemos dois parágrafos acima. No trabalho da agricultura os homens respondem pelas tarefas dos extremos. Cabe a eles todo o preparo do terreno para o plantio. No passado, sobre terras “virgens” de florestas o trabalho implicava a sua destruição violenta, com as derrubadas, as queimadas e as destocas, a fim de que sobre a terra “nua” o terreno fosse arado para a semeadura. Hoje, sobre terras já conquistadas à floresta, as operações iniciais tendem a ser cada vez mais mecanizadas e depressa os tratores substituem os arados de tração animal.

As mulheres que muito raramente participariam das primeiras atividades de preparo do terreno, ao lado dos homens podem “ajudar” a semear os grãos de feijão ou milho, ou de outras plantas de cultivo. A semeadura é mesmo uma das tarefas em que mulheres intervêm com mais frequência, ao lado da colheita e do beneficiamento posterior dos vegetais colhidos. Finalmente, aos homens cabe o trabalho de comercialização do produto. Ficam eles, portanto, com as duas pontas do processo: a mais voltada ao domínio da natureza e a mais associada às estratégias de relações com a sociedade.

A metade feminina do grupo doméstico participa da agricultura de lavouras como uma “ajuda” aos homens. Isso foi suficientemente descrito em estudos sobre a pequena produção no País, e as ideias a respeito em Joanópolis não são diferentes. Pode ser atribuída a ela a responsabilidade do trato das hortas, quando de consumo preferentemente familiar. Mas também ali é esperado que o preparo do terreno para o plantio e os cuidados do cultivo toquem aos homens da casa.

Não há uma outra atividade camponesa em que a complementaridade diferenciada seja tão visível quanto a pecuária leiteira. Antes de conviver com as pessoas e os dias do Pretos de Baixo, eu imaginava que o limite do trabalho feminino com os animais era o mangueiro dos porcos, onde homens e mulheres se dividem entre tarefas de cuidado muito próximas. Mas o mesmo princípio estende-se ao trato do gado, cuja importância para a economia dos sítios da Mantiqueira é muito maior do que a de todos os outros animais, a menos que se leve em conta algumas poucas granjas especializadas na criação de aves, e os raros sítios de criação de suínos em escala comercial.

Todo o trabalho do trato dos pastos e do cuidado do gado é essencial ou preferentemente masculino. Cabe aos homens, vimos, a sequência dos ofícios “brutos” com o gado e outros animais de grande porte (cavalos e burros). Eles os domam, os transportam, os castram, “ferram”, curam de feridas e pragas; e os matam e sacrificam.

Mas em número muito crescente as mulheres da casa incorporam-se à “lida do gado” nos espaços do curral e, mais ainda, do mangueiro. Esposas e filhas levam para aí a extensão de suas práticas em outros domínios da casa e do sítio. Elas “ajudam” os maridos no curral, cuidam dos bezerros novos e tratam deles em casos de doença. Elas participam da ordenha das vacas, respondem pela

higiene do mangueiro (onde a atenção masculina é sempre mais precária) e realizam tratamentos mais delicados nos animais. Separadas da morte, da violência sobre os animais (como no domar, no castrar ou no marcar o sinal da posse com ferro em brasa), elas convivem com os bichos do curral de uma maneira não muito diferente a como se relacionam com as pessoas. Lidando com os mesmos animais, os homens se reconhecem sujeitos dos atos mais animalmente naturalizados, e estabelecem sobre esta imagem rústica e pretensamente heroica um ethos épico de seu trabalho e de sua identidade. E os homens reconhecem nas mulheres uma prática mais liricamente humanizada. A figura do domador de cavalos ou de touros bravios, como nas Festas de Peão de Boiadeiro em Barretos, acentuam bastante um ideal rústico de macheza, que algumas “machistas” músicas sertanejas apenas acentuam.

Reaproximemo-nos de Philippe Descola. Existem lugares do sítio, do bairro rural, dos espaços vizinhos, próximos e remotos da natureza incorporada ao cotidiano de Joanópolis e de outras cidades que demarcam uma lógica de domínios e presenças masculinas e femininas. Mas, se as mulheres, ancestral e atualmente, estão mais na cozinha do que na varanda, mais na horta do que no pomar, e mais no pomar do que na lavoura de milho; se elas convivem mais com as aves do galinheiro do que com os porcos, e mais com eles do que com o gado do mangueiro e, mais ainda, do pasto, um olhar um tanto mais arguto poderia sugerir duas coisas importantes. Homens e mulheres estão juntos nos mesmos lugares e em tempos iguais ou diferentes, convivem participando desigual e complementarmente do mesmo complexo de atividades que, no seu todo, realiza a vida produtiva do lugar: a agricultura de cereais e a pecuária leiteira.

De outra parte, vistas em toda a sua amplitude, tanto a agricultura camponesa quanto a pecuária de produção familiar desdobram tipos de trabalhos que vão algo além da sequência usualmente descrita. Os cuidados com o leite obtido da ordenha, a fabricação de queijos e o cuidadoso trato de um pequeno bezerro enfermo desdobram o trabalho mais visível da pecuária leiteira. De igual maneira, a debulha, o armazenamento e o trato dos grãos de feijão ou de milho no paiol estendem por vários meses uma agricultura iniciada a cada safra com o re-preparo do terreno: a aração, o gradeamento, a correção do solo e a adubação, tarefas antecedentes ao momento da semeadura.

Sabemos que fora pequenas exceções, cabem aos homens os atos das relações extremas: a domesticação primária da natureza e a comercialização dos produtos do trabalho familiar. Em uma direção, trata-se de incorporar por uma primeira vez uma porção do mundo natural ao ambiente cultural de relacionamento entre uma natureza socializada e uma sociedade ainda razoavelmente naturalizada, tal como as pessoas do campo se imaginam a si próprias e ao seu mundo de cultura, quando se comparam com “a gente da cidade”, ou mesmo com os seus neo-vizinhos “de fora”.

Trata-se de atualizar um tal domínio humano sobre o ambiente. Transformar o domínio da floresta, onde a atividade camponesa resume-se à caça, à pesca e à

coleta, no que as pessoas do Pretos de Baixo se veem em uma máxima proximidade dos “bugres” ou dos “sertanejos” do passado, em territórios de ambientes socializados, entre pastos, terrenos de lavouras, novas matas de domínio humano (eucaliptais e pinheirais), e outros terrenos de uso social.

Em outra direção muito próxima, trata-se de manter as porções do ambiente conquistadas à pura natureza em um estado de permanente domínio. A “limpa dos pastos”, uma das tarefas mais indispensáveis e mais duras, enquanto um tipo de trabalho atual, pode ser uma das mais resistentes à mecanização. E por realizar-se através de golpes fortes de foices sobre as “pragas do campo”, poderia ser um bom exemplo. Dela – resíduo do trabalho antigo de derrubada das matas, sua metáfora presentemente mais doméstica – as mulheres estão sempre excluídas.



Festeiro de Santos Reis” em Catuçaba, São Luís do Paraitinga, depois da “Entrega da Folia” na Capela de Santa Filomena, no Bairro do Chapéu.

Crônicas de Ons ***a quem caminhe comigo as trilhas dessas crônicas***

Mais de duas décadas depois de haver vivido por uma primeira vez em terras de Galícia, e de haver partilhado aquilo de que em boa parte resultou neste livro, eu me decidi a escrevê-lo. Melhor dito: resolvi-me a reunir escritos mais e menos antigos e colocá-los juntos, como um conjunto de relatos de pesquisas de campo em aldeias ou entre caminhos galegos. O ano foi 1992.

Um outro livro dá sequência a *Crônicas de Ons*. Seu título é *Com o Sol do Outono sobre os Ombros*. Ele foi inicialmente pensado como uma “segunda parte” das *Crônicas*. A primeira ideia era a de um só livro. Mas como em tempos em que um livro “de bom tamanho” não deve ultrapassar algo como duas centenas e meia de páginas, resolvi então dividi-lo em dois volumes. Um e o outro são livros de crônicas antropológicas, bem mais do que de rigorosas etnografias, muito embora os dias que me ocuparam ao longo de vários meses e quatro estações junto a pessoas, cenas e cenários das aldeias da Paróquia de Santa Maria de Ons, devam ser considerados como dias, semanas e meses de uma rigorosa e densa pesquisa de campo, no sentido mais etnográfico possível desta expressão.

Pensemos um escrito longo e (des)situado entre antropologia e a antropoética. E talvez então seja mais justo dizer que tanto *Crônicas de Ons* quanto *Com o Sol do Outono sobre os Ombros* alternam momentos ou capítulos mais própria e rigorosamente etnográficos, com momentos em que tudo o que desejo é simplesmente dizer o que vivi e recordo, entre as palavras uma pessoa, o seu rosto, alguns gestos coletivos ao redor do fogão de uma casa, onde uma família do lugar me convida a compartilhar um pequeno ritual em volta de uma mesa. E mais o eu vivi em uma *pradera* ou em outros recantos de trabalho diário em *fincas gandeiras*. Cenas de um cotidiano camponês vivido entre alguns cenários como os de *uña aldea*, um caminho de terra entre duas delas, um campo onde pastam vacas, e outro onde o *millo* e o *centeo*⁸ crescem. E mais os adros de pequenas *igrexas* de pedra onde se reúnem pessoas ao redor de alguma celebração com prece e festa.

Que o leitor saiba reconhecer a diferença entre uma escrita e a outra, em dois livros que não apenas por falarem de lugares do mundo tão distantes geograficamente do lugar onde vivo, devem ser considerados como escritos entre fronteiras.

Em *Crônicas de Ons* estão alguns registros e imagens das sete aldeias da Paróquia de Santa Maria de Ons, uma das “paróquias” do *Concello de Brión*, não muito longe de Santiago de Compostela. Para que o leitor brasileiro tenha uma visão de distâncias, lembro que pelo menos por quatro vezes cobri a pé o

8. Algumas palavras em galego ao longo dos dois livros serão escritas em *letra itálica*. Vale o mesmo para pequenas frases, que poderão ser também colocadas entre aspas. Alguns nomes de lugares e de pessoas serão escritos com a letra normal.

percurso - em meio a sempre encantadoras aldeias de pedra - entre Santiago e Brión, não raro buscando de propósito desvios e caminhos mais longos para conhecer uma pequena *igreja* de pedras – como quase tudo por ali – uma *aldea* quase sem habitantes, um *monte de carballos*, ou uma escondida beira do rio Tambre. Nunca caminhei mais do que uns trinta quilômetros. E para que se tenha uma outra ideia, lembro que a Galícia comporta um pouco mais de 29.000 aldeias, e é um apenas um pouco maior do que metade de nossa Ilha do Marajó, na foz do rio Amazonas.

Como a minha pesquisa de campo envolveu meses entre um janeiro e um dezembro de 1992, é preciso dizer que boa parte do que aqui descrevo e fotografo aqui já não mais existe. Algumas pessoas que de desconhecidas tornaram-se amigas queridas já se foram. Alguns cenários mudaram depressa demais para a Galícia, sobretudo ao redor de Pedrouzos, a sede municipal de Brión, que em pouco tempo as pessoas de Santiago de Compostela descobriram, e que agora se povoa de condomínios, da mesma forma como em outras tantas regiões de todo o mundo.

Quando retornei à Galícia e a Santiago em 1996, agora como pesquisador-bolsista do Governo Espanhol, foram então poucas as mudanças que presenciei. Mas quando de novo voltei à Galícia em 2000 e em 2006, o que encontrei ao longo dos caminhos de Santa Maria de Ons me fez pensar que o que está escrito nesses meus dois livros deve ser lido como algo situado em uma outra fronteira: aquela que ora aproxima, ora separa a “antropologia de agora” de uma “história de antes”. No entanto, seja como a “história de como já não é mais”, seja como a “antropologia de como ainda é”, que a ninguém espante o tom propositadamente pessoal e até mesmo afetivo com que escrevo aqui o que fui passo a passo transcrevendo de meus cadernos de campo, e recordando de minhas memórias.

Mais do que em outras ocasiões escrevo na primeira pessoa e, aqui e ali, não me furto em colocar como um ator entre outros do que anos depois escrevi. E de comum acordo com as pessoas de Santa Maria de Ons, coloquei em minhas crônicas os seus nomes reais, assim como o nome de seus santos, suas aldeias e seus outros lugares de partilha da vida, da festa e do trabalho.

Nunca acreditei que um relato fiel obrigue quem o narre ou escreva a ser, mais do que “objetivo”, um alguém “neutro” ou “imparcial”. Entre a objetividade e a pessoalidade, encontro mais duas faces completares de uma mesma postura do que duas alternativas do “encontro com o outro”, em que a presença de uma deve excluir a pessoa da outra. De outra parte, como aqui em muito pouco almejo demonstrar algo cientificamente, mas desejo apenas testemunhar e descrever, em vários momentos não me esquivei de escrever ao mesmo tempo com a mente, a memória e o afeto.

O que aqui se lerá é a Galícia que eu vivi antes de estudar, e que eu comparti antes e depois de investigar. Devo repetir que algumas pessoas que aqui comparecem em pouco tempo passaram de sujeitos de uma pesquisa a amigas e amigos. Uma amizade que atravessou os anos e permanece viva ainda. Leitores

mais acadêmicos e profissionalmente rigorosos poderão desconfiar dessas crônicas escritas por um antropólogo, e há pouco mais de cinquenta anos professor de educadoras e de cientistas sociais.

Nos dois livros está escrito e está ilustrado - entre pequenas e precárias imagens fotográficas anteriores às câmeras eletrônicas - mais as aldeias antigas da “gente do campo”, do que as pessoas dos novos bairros e das casas de condomínio que começam a cercar *montes, prados, paróquias e aldeas*. Está mais presente o lento caminhar de quem vai a pé ou de carro de vacas, do que de trator; e vai mais sobre um velho trator – cena bastante comum - do que em um automóvel novo. E que de propósito aqui serão encontradas mais as *gadanhas* do que as novas ferramentas elétricas, que entre ruídos infernais apressam tudo o que se faz e tudo o que se vive.

Estarão aqui presentes mais os *vellos* de boinas pretas e as *vellas* cobertas de roupas negras e do inseparável *sombreiro de pallas*, do que as *rapazas* e os *mozos* para quem cada vez mais até mesmo Santiago de Compostela começa a parecer uma “cidade pequena” e imperfeita para abrigar quem sonha saltar da aldeia para uma sala de aulas da universidade, e dela para um trabalho tão moderno e urbano quanto possível. E mais em Barcelona Ou Madrid do que em A Coruña e em Santiago de Compostela.

Aqui estarão mais presentes as solitárias ruínas de velhas casas e moinhos esquecidos, do que as casas restauradas entre a novidade do branco e a tradição da pedra. Haverá bem mais das *corredoiras* entre *montes* (bosques, matas, florestas) e de terras de trabalho, entre a agricultura e a pecuária, do que estradas asfaltadas, grandes rodovias e as pequenas indústrias que chegam depressa a Negreira, uma cidade de porte médio bem junto a Santa Maria de Ons. E quem apure o olho e o ouvido na leitura sentirá que aqui estão bem mais presentes o sonoro silêncio das frias noites do inverno galego, e as conversas cúmplices e quase intermináveis ao redor de uma mesa de *grelos con patacas*, acompanhadas com o generoso *viño do país*, do que as notícias de economia e política que cada vez mais na sua ilusória pressa chegam pela televisão.

A quase ausência de citações de escritos de outros estudiosos, obrigatórias em um trabalho academicamente científico, ao lado de uma assumida e aparente superficialidade teórica e etnográfica, deverão revelar de cara a escolha de uma escrita antropológica, tal como sugeri linha acima. Uma escrita situada entre o encontro com pessoas, a confiança, a memória e o afeto.

Todo o tempo estive mais ocupado em vivenciar e escrever “crônicas do acontecer”, do que em registrar rigorosas “análises sobre o acontecido”. E se algumas crônicas quase desejam se aproximar de um rosto mais severa e formalmente antropológico, que isto seja compreendido como um breve retorno a uma retórica que durante muitos anos me acompanhou em outras pesquisas e escritos.

Algumas imagens e muitas palavras podem se repetir mais do que o que seria desejado. Este livro e o outro estão repartidos em crônicas que se sucedem algo distantes da forma tradicional de sequência de capítulos. Assim, devo advertir

que não deve ser buscada uma sequência de científica lógica tanto em *Crônicas de Ons* quanto- e mais ainda - em *Com o Sol do Outono sobre os Ombros*. Este é também um outro motivo pelo qual os dois livros podem ser lidos em qualquer ordem – menos entre as primeiras crônicas, e as últimas – como um desses livros de contos que você pode começar pelo décimo terceiro e concluir a leitura no quinto.

Aqui e ali eu retorno ao “já lido”, a um mesmo assunto, um mesmo cenário, uma igual ou semelhante memória, como quem caminha e descobre com ou sem surpresas que... “eu já passei por aqui”. Que quem me leia seja complacente e, ao mesmo tempo, crítico o bastante para saltar algo “já lido”.

Esquivei-me de me apoiar em seguidas referências de autores galegos e de outras margens do Mundo que li e consultei antes, durante e depois da pesquisa em Santa Maria de Ons. No entanto, devo confessar que a leitura de alguns livros sobre a Galícia e a região galega mais próxima de meus territórios de pesquisa foi algo mais do que apenas útil. Entre livros, discos de música – escrevo agora ouvindo um deles – e álbuns com imagens de *aldeas, rias e montes* de Galícia, vivi uma outra viagem mais de uma vez inesquecível, e a que eu volto onde quer que esteja, como quem de um lento trem – e foram muitos – desembarca mais uma vez na *Estación de Santiago de Compostela*.



Na Galícia, em Santa Maria de Ons. Carmem me observa aprendendo a usar a gadanha.

O Corpo coberto de Cores
imagens, sons e memórias de festas
de cidades e de aldeias
da Galícia

O tempo sagrado

Pensar a festa galega é olhar o calendário. Começemos por ele. Uma agenda pessoal na Espanha precisa ser muito moderna e assumidamente profana e profissional para deixar de colocar ao lado ou embaixo do número do dia do ano e do mês, o nome de um “santo do dia”, às vezes no plural: alguns ou mesmo vários “santos do dia”. Calendários familiares de parede, ou mesmo as pequenas agendas-de-bolso registram, um a um, os nomes dos santos, e marcam com relevo as datas festivas, religiosas, mais do que as civis.

Iste calendário é chusqueiro, escotolido, galego-castelán, profético, enxebre, noticioso verdadeiro, artimañeiro e também barato, diz na capa o *O mintireiro verdadeiro*, um pequeno calendário rural e jocoso, tradicional da Galícia de outros tempos. Mas que se reproduz e se vende até hoje, com as suas 64 páginas por apenas 200 pesetas (antigas).

Alguns meses do ano ditos em galego, esquecem regras universais e são enunciados pelos nomes de seus santos, ou de acontecimentos cristãos: *San Xoán* (junho), *Sant-Iago* (julho), *Nadal* (dezembro). Novembro aparece também como *San Martiño*, e se celebra com castanhas, matanças de porcos e ritos no dia 11.

Os dias aparecem com o nome das festas religiosas e dos santos de devoção. Assim, fico sabendo que este 2 de dezembro em que escrevo estas linhas, é dedicado a Santo Marcelino, Sta. Paulina, Sta. Bibiana, Sta. Elisa e Sta. Amélia.

Cada mês do ano deve conter uma dedicação religiosa especial, afora contar com pelo menos uma das grandes ou médias festas do ciclo litúrgico católico, dedicadas a um ser ou a um acontecimento sagrado.

Assim, janeiro é devotado ao *Menino Xesus*; fevereiro é carinhosamente o mês da *Mundeza de Virxem*; março é dedicado a *San Xosé*; abril, poeticamente, à *Soidade da Dona*; maio sugere *flores a honra de N. Señora*; junho é de *San Xoán*, e é o mês dedicado ao *Sagrado Corazón de Xesus*; julho, *Sant-Iago*, é o *mes do apóstol* e também *do Carme*; agosto é dedicado ao *Sacro Cor de Maria*; outubro destina-se ao *Santo Rosário*; novembro não é apenas mês de *Samartiño*, mas *dos Difuntos*; e dezembro, *Nadal*, é de novo um mês de Maria, *Maria Puríssima*. E setembro?

Ora, eis um lugar cultural que na esfera de suas tradições religiosas-católicas, demarca os anos, os meses do ano e os dias de cada mês com uma ênfase sacralizada entre a história e o mito. Uma sociedade onde, também por isto, e não somente pela lógica dos seus ciclos de natureza – a começar pelas estações do ano - os tempos diferenciais do trabalho e a seqüência dos períodos de estudos dos jovens e dos circuitos dos mercados entre os adultos, são profana e

instrumentalmente individualizados, e são também ritual e religiosamente lembrados e celebrados.

Pois a cada ano todos os dias e os seus nomes, e as suas marcas sagradas retornam, passam, sucedem-se e se repetem. E outra vez, uma vez mais em outro dia, em outro ano, alguns dias repetem nas mesmas festas, os mesmos gestos, os mesmos gastos, as mesmas cores, as mesmas e outras músicas. E como o eixo e o feixe de tudo, repetem-se as mesmas cerimônias que vão de uma solene procissão a uma comilança de polvos regada a vinho branco.

Até quando as mesmas e outras mulheres, já não tão cobertas de negro como outrora, desfiarão entre os dedos as pedras do rosário, acenderão velas na igreja e, depois, reunirão à volta da mesa os parentes e os *vecinos* para uma farta e ruidosa comida de dia-de-festa?

E no repetir-se entre um inverno e um verão a pequena festa patronal de uma aldeia, assim como a grande *Festa do Apostol*, em Santiago de Compostela, deixam apreender entre pequenos ou grandes e solenes gestos em que ela própria, a festa, de tanto repetir-se parece de fato renascer a cada ano.

E assim a festa sugere ofertar aos que morrerão um dia a esperança de que tal como acontece neste repetir-se sem fim o que finda, para além da morte que separa familiares, parentes, amigos e vizinhos, haverá um lugar onde eternamente nada mais haverá de ser o duro trabalho sobre a terra. E tudo, todo o tempo, será uma só e eterna festa celestial. Mas, de preferência, com todos os costumeiros atributos de qualquer festa patronal de aldeia.

Eis-nos culturalmente envolvidos dentro de um vértice do passar natural do tempo medido pela conta fácil e ritual do passar cerimonial dos dias, dos meses e dos anos. Agora é fevereiro de 2014 D.C. Passou o ano de 2013 e virá adiante 2015. Comecei a viver as pesquisas do que reescrevo agora, tantos anos depois, em um março de 1992. E aquele foi, *en todas las tierras de España, el año del Vº Centenário*. E o que seria como sempre foi, um ano coberto de *festividades en todo el País*, derramou-se como um ano de festas multiplicadas.

Dentro desta linha entendida entre um passado que os mitos recobrem e tratam de dar sentido, e um futuro que outros mitos pressagiam, tudo o que há, acontece como se em uma série de esferas conectivas que se tocam, interligam, sucedem e geram, umas pelas outras, entre os anos, os meses, as semanas, os dias e as horas e os momentos de que as horas são festiva e ritualmente feitas. Sobretudo entre pessoas do campo, da lavoura e do trato com o gado, como aquelas com quem estive a maior parte de meu tempo na Galícia, o passar do tempo que simbolicamente se pode sacralizar, deixa os minutos e os segundos e seus relógios eletrônicos para os que se importam com a face profana do passar do tempo.

Pois é sobre tempos que podem ser lembrados através do suceder “horas santas”, como a do “Ângelus” todos os dias às 18 horas, os dias, como a “segunda feira das almas” ou o “domingo do Senhor”, que a medida das eras pode sugerir uma prece. Pode lembrar uma pessoa sagrada, ou pode obrigar

uma paróquia ou uma aldeia a se congregar para uma “fiesta patronal” que ocupe pelo menos alguns dias de cada ano.

Assim, no interior de uma religião tão pouco cósmica, em seu sentido mais oriental ou “Nova Era” da palavra, e tão localmente micro-histórica, tanto a repetição dos ciclos canônicos quanto a das tradições populares devolvem ao mundo católico tradicional justamente aquilo que teologicamente ele desconhece ou recusa: o desejo pelo menos cerimonial do eterno retorno. E isto acontece desde os pequenos e repetitivos ritos familiares ao redor da mesa até os de toda a Galícia, na imensa *plaza* diante de Catedral de Santiago.

Não o eterno retorno da repetição cósmica de eras passadas, mas a sempre volta de um mesmo passado, que justamente ao ser sempre lembrado, repetido e re-celebrado, pereniza o seu presente, e parece mesmo ser imune ao passar do tempo. Uma tarde, pelo menos entre os que ainda nela creem, haverá de chegar o terrível “dia-dos-dias”: o “do juízo final”. Mas antes que o Apocalipse de João venha a acontecer, e para que no correr dos tempos entre agora e ele, as esperanças e as profecias se cumpram, que o tempo contido nos ciclos das festas devolva a cada ano não um *Nadal*, um *Xan Xoan*, um *Sant Iago*, uma *Señora do Pilar*, mas a esperada e ordenada sucessão de todos eles: os solenes e celebrados dias sagrados. E assim, o repetido ciclo de todas as celebrações e festas que relembrem, solenizem e festejem a cada ano, ao longo de cada vida: uma pessoa, um casal, uma família, uma rede de parentes, uma aldeia, uma paróquia, uma comunidade estendida com este nome: “Galícia”. Galícia, bem mais do que “Espanha”, pelo menos entre os meus amigos e minhas amigas filiadas ao *Bloque Unido Galego*. Uma pequena-querida nação não oficialmente reconhecida pela ONU, mas que no alto dos edifícios públicos prefere hastear a branca e azul bandeira galega, com o seu sagrado cálice e sua hóstia, em lugar da vermelha e amarela bandeira *de todas las Españas*.

Não sou capaz de lembrar se ainda subsiste com frequência tradicional o costume de as velhas aldeãs irem, logo após os primeiros tratos matinais do corpo e da casa, consultar as folhas do calendário católico. Irem ler a folha-do-dia para recordar os nomes e os fatos do dia da semana.

Em qualquer calendário caseiro alguns nomes de maior destaque assinalam dias civis que, apenas por isto, deixam de ser qualquer dia e são um único 12 de outubro de 1992, para os espanhóis, ou um 26 de julho de 1993, *Año Santo Compostelano*, para os galegos. Não esquecer que em toda a Espanha celebra-se mais o “dia do santo” (o santo do nome de uma pessoa), do que o próprio aniversário, quando as duas datas não coincidem.

Retomo memórias. Havia em Santa Maria de Ons um *vello Marcelino*. E sempre era preciso cumprimentá-lo com deferência, quando eu passava por sua casa e ele estava no portão ou na janela da cozinha. Foi com ele que um dia eu falei sobre nomes de calendários. Das santas daquele dia que eu li e lembrei a ele, entre Paulina e Bibiana ele não conheceu nenhuma mulher. Haverá delas em algum lugar da Galícia? Mas ele recordava bem de três Elisás. Uma delas, se ainda viva, estaria em Buenos Aires. E ele lembrou uma Aurélia, que foi

professora de escola e estava morta *fai tempo*. E, então, no entrecorte de nossa conversa, Marcelino murmurou uma pequena jaculatória *pola sua alma*. E logo recordou uma outra Aurélia ainda; uma antiga vizinha hoje moradora em Negreira. Todas deverão ter festejado naquela noite o seu “dia de santo”. E o dia seguinte seria um 3 de dezembro, o dia de *Xan Xulio*. O velho lembrou então o filho de alguém com este nome, morto pequenino. E disse que seria preciso ir, como em todos os 3 de dezembro, ao cemitério em Fonte Paredes, faça sol, vento ou chuva. Pois aquele será também o dia de *Xan Francisco Xavier*, muito celebrado em outras Espanhas. Aqui na Galícia, menos.

Bem mais do que números e marcadores de um tempo civil e profano, na piedosa memória do cristianismo católico popular os dias são, vimos, também nomes. São nome assim como as horas podem ser traços do rosto do tempo, a cada tempo. Os nomes são pessoas, corpos, presenças, seres, almas, gestos. Perto do lugar onde eu morei em Santiago de Compostela uma semana e um dia ao ano são reservados para os festejos de *Nossa Señora da Quinta Angustia*. E esta pequena ermida fica na rua onde morei: *rua do Home Santo*.

Assim, dias especiais lembram não apenas seres sagrados, mas uma de suas personificações. Como a própria “quinta angústia” da mãe de Jesus Cristo. Vários deles são lembranças dos acontecimentos da presença entre nós, há muito tempo e em um lugar distante daqui, de um homem-deus chamado *Xesus Cristo* E o mesmo acontece com sua mãe terrena: Maria. E os dois - mãe e filho - são os únicos seres das escrituras sagradas do cristianismo católico celebrados ao longo de todo o ano em diferentes datas e entre diversas festividades.

E estes seres, seus nomes, suas pessoas e seus feitos, entre um Deus-Pai e uma Santa Mínia, nominam também as cidades, as paróquias, as aldeias, as Casas e as casas; as pessoas de uma família, as famílias de uma parentela. E não só entre os santos, mas entre as pessoas terrenas de todos os dias, nomes são ritos de memória. Pois em nome de um filho querido que agora vive longe, *nas Américas*, uma velha *nai* ora todos os dias. E através não apenas do santo que deu nome a uma mãe morta, mas em nome de seu “santo nome” e da santidade que nele habita, deve-se orar também. Pois se os santos são outros, porque não podem ser também os nossos outros?

Um dos seres humanos mais lembrados entre os mitos piedosos da Galícia é Dom Gaifeiros de Monmayor. Cantando em romance antigo e recantado por há poucos anos por Amancio Prada, este homem não foi mais do que um velho peregrino que cumpria promessa a Santiago. Aos pedaços e amparado por um outro ele ora ao “señor Santiago”, e apenas suplica de joelhos ele suplica ao seu santo que devoção, que ser for de sua “santa vontade” que o mate ali mesmo, diante de seu altar. E o santo atende. E Dom Gaiferos cai morto no chão da catedral. E o romance medieval termina dizendo que: “estes de los milagros que Santiago Apostol fai”.

Orar, cantar, comer, beber, trocar, comprar - a festa e o festar

Todos os anos ao longo do ano a festa reúne uma vez mais as mesmas pessoas e outras, para de novo refazer a mesma sequência de fatos e feitos. Pois mesmo em tempos vertiginosamente cheios do desejo ou da imposição colonizadora da novidade, a festa patronal zela e vela com extremo pudor a sua própria tradição. E a contragosto ela permite que algo de “novo” se acrescente à consagrada sequência do antigo.

Festas e celebrações podem ser de uma pessoa apenas. Como a velha viúva que vai sozinha ao cemitério com flores, e enfeita com elas, preces e lágrimas, o túmulo do marido morto há vinte anos. Pode ser a de uma pessoa ao redor de familiares e parentes, como quando os seus filhos se reúnem com mais alguns *vecinos* para partilharem uma vez mais, com vinho e comida farta o aniversário dos 92 anos de uma *nai*.

Mas a festa de que falo aqui envolve a celebração, o moderado excesso e a partilha que ultrapassem a esfera da pessoa e da família, e se estendam aos lugares sagrados e profanos de pelo menos uma toda uma aldeia galega. Se possível, uma sequência de ritos que enlacem as casas de uma aldeia, as aldeias de uma paróquia e, como em algumas delas, as paróquias de um *Concelo*.

Falo aqui de festejos que em seu tempo certo convidem ou convoquem cada um e cada “nós” a saírem de si-mesmos e a se abrirem aos outros, de uma maneira menos rotineira, mais entusiasmada (“entusiasmo”, do grego: “ter deus dentro de-si”, tal como me contaram na Galícia), mais generosamente aberta a pequenos e consagrados exageros. E, então, que em seu nome se troque, se gaste, e se doe. Que juntas as pessoas cantem e orem. Que percorram um trecho de caminho atrás do andor de uma santa. Que algo se oferte. Que se compre e se venda. Que se leiloe isto e aquilo, e que cerimonialmente se consuma hoje mais e menos utilitariamente do que nos outros dias.

Cumpridas as devoções rituais, que se baile, que se coma e beba com moderado exagero. E que ao término de uma boa festa santoral os festeiros ofertem à noite uma queima de fogos de artifício. E que em menos de cinco minutos muitas pesetas dos tempos de antes do euro sejam convertidas em fumaça, para que por alguns instantes, diante dos olhos de todos o céu fulgure com luzes efêmeras. Mas, brotadas do chão da terra, luzes mais claras e coloridas do que as próprias estrelas que terá criado o deus a quem se celebra tudo o que se festeja, através de seu próprio nome, ou do nome de quem se supõe que viveu uma vida inteira a seu serviço e em seu louvor. Sim, que aquela noite brilhe com as estrelas dos homens. E que a luz de seu clarão chegue aos olhos do ser que se festeja.

Com a festa talvez se busque congelar metaforicamente o tempo e o fluir dos tempos, por meio de mitos e ritos que o transportem de um plano onde os homens se sentem controlados por ele, entre um verão e um inverno, a um outro plano, o do inevitável fluir de tudo. Uma dimensão simbólica em que os homens, celebrando o que figura ao mesmo tempo o eterno e o retorno,

pareçam pelo menos por algum tempo controlar o seu próprio passar. Afinal, tudo passa e flui, mas ritualmente tudo volta todos os anos.

“Não podemos saber quando virá a próxima tempestade, mas sabemos e podemos antecipar a cada dia a chegada de um novo *Nadal*”. Talvez esta seja a diferença essencial – mas também a similitude, em outro plano - entre as festas de religiões anteriores e tidas como “primitivas”, em que os ritos do tempo e entre os tempos foram e são celebrações de seus ciclos naturais, e as festas de religiões francamente históricas, como as do cristianismo.

Religiões que aspiram - mas nunca inteiramente - submeter a ordem imposta da natureza à uma ordem construída como cultura. E, assim, submeter as leis do cosmos às de uma história humana e social. Logo, uma história de estórias antecipáveis, previsíveis e, quem sabe? Redentoras da humanidade e salvadoras “da miña alma”. E, assim, que os homens se empenhem em celebrar o passado, viver o presente e antecipar o futuro, como se todas as coisas que tenham sido, sejam ainda e venham a ser regidas pela vontade de seres como um menino judeu que um dia nasceu sobre palhas, entre um burro e um boi.

Sobrepor e impregnar sentidos e metáforas de uma sequência de tempos naturais, a que na Galícia o trabalho dos agricultores e criadores de *gando* se submete dia a dia, aos previsíveis tempos e ciclos do eterno retorno do calendário católico. O que não significaria, creio, passar de uma esfera natural e profana a uma outra esfera, cultural e sagrada. Não parece haver mesmo uma ruptura aqui. E talvez tudo seja um passar de uma espera de sacralidade ancestral, inscrita ainda no lugar mais profundo dos corações das gentes das aldeias. Pois aquele é o lugar dos seus seres fundadores e de seus antepassados, com os seus nomes e gestos apenas em parte esquecidos, e, depois de mortos, elevados a uma outra sacralidade.

Uma ordenada, canônica e também transgressivamente popular e saborosamente galega festividade em que, vimos já, tudo tem o seu nome, num domínio de vidas menos superficial e mais solidariamente reconhecível. Ali onde os nomes – cristãos ou não - relembram o sentido de tudo. Assim é que a sagrada Semana Santa deságua em Padrón em uma quase desbragada festa profana. Do mesmo modo como em Brión o cavalo e Santa Mínia quase se encontram em seus dias de memória e festa.

Não quero exagerar uma visão-de-rascunho que parece perceber que as festas patronais se aproximam, pelo seu lado mais profano, das festas profanas, pelo seu lado mais sagrado. Sobretudo no caso dos grandes festejos - aqueles que passam depressa de sequências rituais “entre nós”, a espetáculos “para os outros” e, deles a simulacros “para todos”, diante das câmeras devoradoras da televisão. Tal como acontece hoje em dia com a solene e turística semana da *Festa do Apostol*, nos verões de julho em Santiago de Compostela, observamos que em boa medida as festivas celebrações tendem a não contar com muito mais do que contém, entre a missa e a feira, um bom fim de semana qualquer. Ainda mais agora, quando o pequeno aparelho de televisão (que em muitas casas é colocado na cozinha, não raro sobre a geladeira) e a sua tela mágica invadem a

intimidade da casa com a transmissão “ao vivo e a cores” da Missa no Vaticano rezada por João Paulo II^o, ou uma grande celebração pública de “hispanidad”, com a presença de “los Reyes” (a quem os nacionalistas galegos não assistirão nem na “Tele”); e a partida de futebol entre o “ Depor” e o “Barza”.

Eis um bom domingo de aldeia. A missa, a seqüência sempre igual dos gestos de fé comum entre familiares, parentes, parceiros e vizinhos. A visita casual de parentes de outras paróquias. A comida festiva à volta do vinho e da avó. A alegria fugitiva dos jovens, cada vez mais autorizados, a contragosto dos pais, a incursões coletivas em vilas e cidades em busca de tudo o que justamente não existe ainda nas aldeias. A espera do jogo de futebol (sempre melhor assistido quando na “barra” dos bares). Os mesmos estádios onde - mais no Brasil do que na Espanha - tanto se celebra uma “final de campeonato de futebol” quanto a “chegada triunfal da imagem de Nossa Senhora”.

Mas acontece que a festa patronal ou mesmo a festa profana fazem tudo isto “agora”. Fazem tudo de uma vez em um longo dia inteiro, ou em dois dias de um final de semana. Elas retomam a seqüência de atos e de gestos familiares e vicinais conhecidos: “ir a”, reencontrar, celebrar, orar, comungar, estar-em-com, olhar, comer, comprar... e concentram “tudo aquilo” de uma maneira cerimonial e exageradamente especial. Para que juntamente o “mesmo” seja, naqueles dias, revestido de uma outra diferente mesma qualidade.

Temo poder estar me repetindo aqui, mas existem ainda dois aspectos que eu não quero deixar de lembrar aqui.

O primeiro é o seguinte. Mesmo considerando que as festas tradicionais galegas, entre *patronais* e *romaxes*, *terão* perdido bastante da duração solene e cerimonial dos ritos da igreja e, principalmente, de celebrações de uma antiga cultura camponesa na Galícia, elas são ainda um lugar público de partilha da experiência de recriação de tradições desejadas com intensidade. E por isto mesmo é preciso compreendê-las com redobrado cuidado. Sobretudo as pequenas festas de âmbito local. As de aldeias.

Numa era de vida e de trabalho em que parece que tudo cada vez mais é transferido de mãos humanas a poderes entre a eletrônica e a mecânica, numa era em que muito depressa domínios do virtual (a realidade da tela) tornam empobrecidos e distantes os domínios do vivencial (a realidade do face-a-face); em tempos em que mais depressa ainda as cidades e mesmo as vilas são invadidas por espetáculos de “música pop”, quando o ruído ensurdecido dos alto-falantes e a repetição estridente e desarmônica das guitarras elétricas faz com que os jovens vindos das aldeias comecem a desconfiar das bandolas e das gaitas de fole de seus avós, enfim, quando tudo isto ameaça acontecer, uma festa lenta e com vagarosas procissões, com estandartes ancestrais, com cantos entre irmãs e filhas “durante a comunhão”, com as suas inocentes *pasaruas* entre pequenos bandos de jovens vestidos de outros tempos, é, ou parece ser algo existente ou sobrevivente de um tempo comunal de criação do que ainda é próprio. Do que ainda é “nosso”, e assim sendo, desenha para nós e aos outros alguns traços de nosso próprio rosto.

É bem verdade que agora os jovens e as jovens não bailam mais “entre eles” e “para eles”, como os seus avós quando eram jovens, com gestos que continham, ao mesmo tempo o peso da tradição antiga e a reiteração de sua atualidade. É bem verdade que meninos e meninas, *mozos* e *rapazas*, treinados na escola ou em uma agremiação local da cultura galega, dançam e simulam danças “para outros”. Outros que, mesmo quando são os seus familiares, os olham ao lado de pessoas de fora e são, como os de “de fora”, um “público”.

E devo lembrar que elas são as mesmas moças e eles são os mesmos rapazes que após a sua apresentação em um 26 de julho em Santiago, depressa trocam as suas longas saias e os outros *traxes galegos* por roupas modernas de rua, para irem ver a “banda pop” anunciada com estardalhaço, e que veio de Madrid se apresentar em uma ou duas noites da *Festa do Apostol*.

Quero estar longe de imaginar que todo este retorno cerimonial e festivo a um passado cultural seja o fruto apenas de uma vontade política nacionalista centrada em: “não deixar morrer o que é nosso”. Algo bem além de decisões deste tipo haverá de responder pelo que vejo acontecer tanto em *Santa Minia* quanto na *Romaxe dos Crentes Galegos*.

O segundo aspecto que quero antecipar aqui está no desejo tão espanhol e, mais ainda, tão galego, de ir a algum lugar para “encontrar alguém”. E, por um longo momento, “estar e viver algo, juntos”.

E recordo agora como várias pessoas das aldeias de Ons reclamam com pesar os confortos caseiros dos últimos anos, e as inevitáveis e desejadas conquistas da tecnologia do trabalho, naquilo em que eles e elas convidam pessoas, casais e famílias a um progressivo isolamento, e a uma perda do tempo e do desejo do estar-juntos, e do conviver e do fazer-algo-com-os-outros. Alguns homens e algumas mulheres de aldeias consideram a convivência na aldeia e fora da aldeia, ainda muito pessoalmente desejável, e muito socialmente importante. E as pessoas mais críticas chegam a entrever no primado de uma individualização crescente a verdadeira perda de substância de um modo de vida ancestralmente galego.

Lembro-me das casas fechadas, dos belos jardins com grandes gramados vazios (é verdade que era num inverno) e das noites desertas entre as ruas de Cambridge, nos dois meses em que morei lá. Lembro-me de caminhar entre estradas rurais da Ânglia, e viajar muitos minutos sem cruzar sequer com uma única pessoa.

Não muito diferentes foram as estradas, entre aldeias de pedra e sonho por onde séculos antes terá passado a pé como eu - mas provavelmente descalço - Francisco de Assis. Lembro-me delas desertas, lembro-me de campos sem pessoas, divididos entre ruidosas máquinas e silenciosos animais. Lembro as aldeias ao redor de Assis, onde quase sempre eu cruzava apenas com uma roda de velhos que, em silêncio pitavam os seus cigarros, enquanto da porta casa as filhas ou as esposas não gritavam que o almoço estava pronto.

E revejo ao meu redor estes campos e estradas de terra das aldeias de Galícia ainda recobertos de homens de boina e mulheres de trajes negros, curvados

sobre a terra, entre jovens (mais raros) e adultos e velhos (bem mais frequentes). Até quando? Alguns deles me perguntavam.

E os revejo em suas festas, como as que descrevo aqui, entremeadas de algumas fotografias. Festas que tal como em meus estudos sobre o catolicismo popular no Brasil, quero compreender ainda como momentos cerimoniais de encontros e de partilhas.

Creio ainda que a festa é, antes e depois de Marcel Mauss, uma persistente recriação da experiência da reciprocidade. Bem ou mal, entre crises na hora de organizar e entre perdas de valores e gestos rituais na hora de fazer e partilhar, a festa ainda cria e recria, antes, durante e depois, a experiência generosa e gratuita do encontro. E a quem queira desfrutar funcionalmente de algum valor utilitário entre os que promovem e os que partilham *a* e participam *da* festa, seria bom lembrar que para a imensa maioria dos seus diferentes autores e atores ela é um momento de gasto e de consumo conspícuo, cujos retornos econômicos e mesmo sociais são cada vez menores, quando não são inexistentes. Fora alguns *cregos*, os donos de barracas e os artistas solo ou em grupos, remunerados profissionalmente, todas as outras pessoas investem tempo, trabalho e dinheiro sem retorno financeiro algum em uma pequena festa de aldeia.

Não estarão na mesma busca destas duas origens arcaicas do homem: a criação e a partilha – gergens fundadores da própria cultura – os motivos nem sempre conscientes, mas repetitivamente presentes na razão de ser da persistência das festividades que se recusam ainda a tornarem-se apenas um espetáculo?

Não será o progressivo desgaste desses valores de origem: o sair-de-si, o dar-receber-retribuir, o partilhar *com* e *entre* os outros, em seus nomes ou através de seres cultuados em comum, aquilo que tem facultado a invasão e o domínio de novos acontecimentos no interior das antigas festas? Ou, por outros e os mesmos caminhos, a imposição de novos “festivais” cada vez mais anônimos e espetaculares substituem as pequenas festas locais. Grandes e ruidosas festas em que a reciprocidade gratuita vai cedendo lugar a diferentes formas de concorrência e competição entre competentes – os novos especialistas em transformara convivência em um entretenimento - e onde a celebração pouco a pouco se perde. Ou, então abre-se a se transformar em diferentes e performáticas demonstrações públicas de uma ilusória excelência?

Pois quando em uma direção os fregueses e paroquianos privatizam a festa do adro da igreja, e aos poucos levam o melhor e mais desejado dela para o interior de casas com portas e janelas fechadas, ou quando, na outra direção, os espaços ao redor de uma velha igreja vão passando da festa à feira, o melhor e o mais realista talvez seja mesmo soltar os cavalos pelas ruas e, entre altos sons de alto-falantes, ir dizer a outros deuses – mas não os antigos deuses pagãos de um passado galego – que talvez agora tenha mesmo chegado a hora deles.

Os acontecimentos da semana de julho concluída no dia 26, quando a Galícia e toda a Espanha comemoram a *Festa do Apóstolo Santiago*, foram em Santiago de Compostela suficientemente importantes e intrigantes para merecerem o esquecimento. Lembro que o ano de 1992 foi o tempo reservado aos solenes festejos dos “500 Anos da Conquista da América”. Por toda a parte realizaram-se festividades comemorativas, e multiplicaram-se encontros de estudos a respeito do “tema” em quase todo o país. É bem verdade que por toda a parte repetiram-se também passeatas, eventos de praça e conferências de repúdio e protesto “a los 500 años”. Participei de mais de um deles.

Nos próprios dias dos festejos do Apóstolo em Santiago circulava por Compostela um cartão postal e um pôster onde, por debaixo de uma cena com seres de uma antiga Espanha e de um arcaico catolicismo ibérico, uma frase nada solene dizia em bom espanhol: “me caigo en el Vº Centenário”. Mas havia mais. Durante o mesmo ano de 1992 celebrava-se em Sevilha a “Grande Feira Internacional”, e os espanhóis não pouparam nem dinheiro e nem imaginação para torná-la – como acabou sendo de fato – um acontecimento inesquecível.

Minhas pesquisas e esta sequência de escritos

Quem leia os momentos desta sequência de escritos derivados de breves pesquisas de campo durante algumas festas patronais na Galícia, verá que, escritos por um antropólogo, eles não são de modo algum uma rigorosa etnografia de rituais religiosos da Galícia. Devem ser lidos, antes, como crônicas-etnográficas. Como descrições entremeadas de pequenas narrativas e algumas imagens. Procedi aqui de modo não muito diferente a como pesquisei e escrevi *Crônicas de Ons*.

Teorias e análises teóricas que povoaram o começo, o meio e o final de outros escritos meus, mal aparecem aqui. E quando alguma ao acaso emerja de uma página, será apenas com o valor de um breve e quase dispensável comentário. De igual maneira, e também ao contrário do que escrevi em outros momentos, o recurso ao diálogo com autores e escritos de teoria antropológica ou mesmo de etnografias de Galícia e de seus rituais será bastante raro aqui.

Em meio a outras pesquisas junto a aldeias e pessoas de aldeias das cercanias de Santiago de Compostela, vivi a sós ou acompanhado de “gente de lá” momentos de feiras e festas, tanto na própria Santiago de Compostela, quando em pequenas cidades e aldeias, sobretudo entre Brión e Negreira, onde situei o lugar de minhas pesquisas de campo. E, entre todos, a nunca esquecida Santa Maria de Ons e suas sete aldeias.

Esta sequência de relatos está dividida em duas partes. Uma delas dedicada a festas, rituais e acontecimentos – entre previstos e inesperados – vividos e aqui descritos por mim durante a Festa do Apóstolo, em julho de um já distante 1992.

Como escrevi linhas acima, estive por um quase ano na Espanha, e quase sempre na Galícia, no ano do Vº Centenário da “Descoberta” das Américas. Pelo menos em um dos capítulos deste livro o acontecer de uma missa-ritual-

espetáculo que descrevo de um modo ou de outro teve a ver com os festejos dos “500 anos”.

Estranho que as autoridades de Galícia tenham convidado Milton Nascimento, um artista negro e da América Latina, para apresentar diante da Catedral de Santiago um musical-ritual – A Missa dos Quilombos - que lembra uma revolta de escravos no passado do Brasil Colônia. E em um espetáculo demasiadamente sonoro e quase profano, artistas negros e brancos do Brasil por quase uma hora bailaram, bradaram e entoaram, entre vozes toques de tambores, algumas palavras-precês de uma revoltada poética. Sons que misturaram em plena noite de Santiago de Compostela palavras em Português com outras em antigas linguagens da África.

Possivelmente o capítulo mais inesperado e agudo deste livro seja aquele em que narrar misturo notícias de jornais com os acontecimentos que de surpresa presenciei ao redor e no interior da Catedral de Santiago, quando um inesperado “Povo de Gaia, depois de percorrer longos trechos do Caminho de Santiago, finalmente chegou a Compostela.

A outra parte de *O Corpo Coberto de Cores* é dedicado a pequenas festas de aldeias galegas. Foi nelas que eu vivi a maior parte de meus dias de Galícia. E foi entre suas gentes e seus momentos de trabalho cotidiano ou de festas de calendário que busquei mergulhar em uma “Galícia profunda”.



Na frente da aldeia de Ons de Abaixo

“O Meio Grito”

Um trabalho coletivo sobre as condições de vida e de saúde do Povo realizado em Goiás em 1979

*O clamor dos pobres do nosso lugar é terrível
Alguém do Grupo de Nova Glória – Ceres*

O Meio Grito foi o nome descoberto e sugerido por uma mulher camponesa de Itapirapuã, um dos treze municípios goianos onde no ano de 1979 desenvolvemos uma ampla “pesquisa sobre as condições de saúde do povo” junto a famílias de regiões rurais delimitadas pelo território da Diocese de Goiás. Participei dela e, anos mais tarde, um uma outra bastante mais ampla e abrangente, como assessor.

No momento da redação final dos “resultados da pesquisa” ficou acertado que ela seria escrita em duas versões. Uma dirigida às pessoas, famílias e coletivos das “Comissões de Saúde”, em boa medida partilhadas e coordenadas por mulheres camponesas. Ela tomou o nome de “A Lamparina”. E uma versão dirigida a “agentes de pastoral” ativos em toda a “região da Diocese de Goiás”. Coube a mim a tarefa de elaborar esta segunda versão de uma mesma pesquisa ativamente participante.

Meses depois de escrita e compartilhada em mundos goianos, ela foi incorporada ao livro *Pesquisa Participante*, que eu organizei e que a Editora Brasiliense pulicou em 1981. **9**.

O que transcrevo aqui são partes do “prefácio” da versão original de *A Lamparina*, seguida de minha introdução a *O Meio Grito*.

Prefácio e primeiras palavras de: A Lamparina

Essa pesquisa de Saúde nasceu da idéia de espalhar mais no meio do Povo, que a SAÚDE É UM DIREITO. E que o Povo deve se organizar para conquistar esse Direito, cada vez que ele for negado.

No prazo de um ano, que foi o tempo que durou a Pesquisa, os companheiros e companheiras do Movimento de Saúde falaram com um total de 851 pessoas. Eles pesquisaram 69 grupos em 12 diferentes municípios. Escutaram a gente pequena das roças, das pontas de rua, das rodas de fogão, das beiras dos córregos.

Eles disseram que essa Pesquisa é feito uma Pamonha feito por muita gente. E que ela deve também ser comida por muita gente. Essa Pamonha é o nosso MEIO GRITO.

9. Até onde pude acompanhar, até 1990 o livro teve 8 edições, e em 2002 chegou à sua 2 “reimpressão”.

A pesquisa

*Quantas coisas encontramos
Dá até pra gente pensar
Pessoas que sofrem tanto
E não sabe reclamar.
Acha que, pra quem sofre,
Não adianta lutar
Que é preciso ter os pobres
Pros ricos não trabalhar.*

*Mas também nós encontramos
Pessoas que deu pra nos ajudar
Eles enxerga a realidade
Mas tava com medo de falar
E através da Pesquisa
Começou a alertar.*

*Teve gente que dizia:
- “Mas quanto nós era tapado
Nós pensava que da doença
Nós é que era os culpado
Não sabia que nós era
Dos grandes explorado
São 80% os que sofrem
E 20 % os que vive folgado.”*

*O maior problema que vimos
Foi o CLAMOR DO POVO SEM TERRA
E o trabalhador sem ter roça
A sua felicidade encerra
E, enquanto o boi do rico urra,
O pobre do lavrador
Já com fome e doente ele berra.*

*E O CAPIM VAI TOMANDO CONTA
ATÉ NOS PIQUE DE SERRA.*

*Nessa Pesquisa enxergamos
Muita coisa de admiração
Vimos que o Brasil é mesmo
Cheio da maior exploração
Pondo o pequeno cego
E levando na conversa
Até o Presidente da Nação.*

*Mas através dessa luta,
A gente viu que a UNIÃO É A SAÍDA
E descobrimos o que nos machuca
E que até já forma ferida*

*Se a gente vê o Povo alegre
Sabe que é alegria fingida
As mulher já fala trêmula
Com uma voz tão sentida.*

*Com isso tudo que vimos
Nasce em nós uma esperança*

*Que essa luta pela Saúde
Ajude numa mudança.*

*Se a gente luta com
essa fé, o objetivo,
lá mais adiante, nós
alcança.*

Uma coisa muito importante, era quando as pessoas faziam aquelas perguntas sobre os DIREITO. Então, a pessoa falava: - 'Eu queria saber sobre o Direito assim, assim.' A gente, então, já sabia logo o tipo que ela queria saber. E ia lá na folha da Pesquisa e escrevia o que ela não sabia. Ela já ficou sabendo que uma resposta vai vim. E, de qualquer maneira ela tem que vim. E eu acho que isso aí (essa resposta) já é um MEIO GRITO.

Uma outra pessoa chega e faz uma outra pergunta sobre um outro DIREITO DO POVO. Ela fala: - 'Eu queria saber isso assim, assim.' É outro, então, já não é aquele. É uma outra pessoa que já tá querendo saber. E, às vezes, é até num outro lugar. É mais um MEIO GRITO.

*Quando vem a **cartilha**, daí ele vai ficar sabendo o que é que significa aquele DIREITO. Lá vai o que é que ele não sabia e queria saber. E ele, então, vai ter mais uma força pra gritar, lá na frente, qualquer coisa que tá aí, prejudicando ele agora.*

Então o Meio Grito é mais uma força pra juntar, mas que ainda não é o Grito Inteirado.

"... O Meio Grito é mais uma força pra juntar."

Ele junta o meio grito dele, com mais o de outros, e junta com mais outros que estão no lugar.

Assim, um dia, ele vai poder dar o GRITO INTEIRADO. Mas esse ele não vai poder dar sozinho, não.

O "Grito Inteirado" é quando o Povo todo souber que tem aqueles DIREITO. E que ele tá sofrendo isso, não é aquela história de dizer que é porque Deus não quis, não. Mas que, ele tá sofrendo desse tanto, é porque tem um lá em cima, que tá pisando ele. E que vem pisando, vem pisando, vem pisando ele se lá até cá.

Quando o Povo ficar sabendo isso, quando ele ver essas coisas com os olhos dele mesmo, essa vai ser a maior força. Porque daí ele vai reagir.

A maior parte do Povo ainda não sabe essas coisas. Então, não tem condição de dar o Grito Inteirado. E uma coisa que a gente tá enxergando

dentro dessa Pesquisa é que, por enquanto, elas tá pegando o Povo assim, de supetão. Então, a hora que chegar o ponto de conseguir todos eles novamente, com essas CARTILHA na mão, aí eles vão criar, cada um, um pedacinho de esperança, cada qual um Meio Grito.

Talvez daí vai ficar mais fácil, porque é mais gente que vai forçar.

Mas é devagar que o Povo vai juntando os Meio Grito. É devagar que vai nascendo qualquer coisa forte no meio de nós. É o Grito Inteirado.

Esse que é o objetivo dessas Pesquisas.” - Idalice - uma pesquisadora de Itapirapuã

Introdução

Nossa tarefa, agora, é espalhar mais esse conhecimento dos direitos do povo. E levar pra todo mundo isso que a gente vai descobrindo devagarinho, e que esse saber não pode ficar fechado e escondido nos nossos grupinhos, pra isso veio a idéia da cartilha, que é pra levar pra mais gente essa verdade.

De um dos participantes pesquisadores

A pesquisa da saúde desenvolvida na Diocese de Goiás, ao fomentar a análise da “Doença do Povo” e a exploração desenfreada que dela decorre o a comercialização da Medicina, a industrialização da doença – acaba abrindo importante espaço de atuação d nível de comunidades rurais por ela atingidas.

A idéia nasce num dos “Encontros de Saúde”. São oportunidades em que se reúnem pessoas – profissionais ou não – comprometidas com a proposta da Diocese, e cuja atuação prioritária se dá neste setor específico. São os chamados “agentes de saúde”.

A pesquisa, inicialmente, vem da preocupação e da necessidade de se “conhecer melhor o chão em que pisamos”. Na ocasião, os agentes de saúde remetem a ideia para a “Coordenação de Saúde”, nascida na mesma ocasião e desse mesmo grupo.

Como se vê, nessa mesma oportunidade, se acionam dois importantes mecanismos de atuação: - um que informa e mobiliza, a Pesquisa; - outro que articula e mantém na mesma direção as ações em andamento – a Coordenação. Por delegação dos participantes desse encontro, ela é assumida por um profissional médico que, posteriormente, fica liberado para essa função em regime de dedicação exclusiva. A pesquisa, por seu turno, vai ganhando forma na medida em que a própria coordenação se exercita, rompendo a distância entre profissionais da saúde e agentes de base.

Os primeiros passos da Coordenação de Saúde a levam em direção às diferentes experiências em andamento. Multiplicam-se contatos, através de agentes locais de saúde, nos “Encontros Populares de Saúde” que se realizam em vários municípios da Diocese de Goiás. Nessas ocasiões, questões referentes à *saúde do povo* são levantadas em seus determinantes econômico-sociais e

analisadas em suas implicações políticas. Os que participam desses debates, ao aprofundarem a discussão de sua própria situação, e ao perceberem com maior crítica os níveis de exploração a que são submetidos, descobrem que é preciso despertar para *atitudes concretas de reivindicação*. Mas que, “pra lutar por esses direitos” o Povo precisa conhecer bem eles”. E os subsídios que possibilitariam esse “conhecer bem”, reforçando o conteúdo de futuras reivindicações, vão sendo cada vez mais solicitados.

“É preciso encontrar uma *lamparina* pra alumiar a picada”¹⁰.



O antropólogo com mínimas roupas, bateando diamante na beira do Rio do Sono, onde se deu o combate final no Grande Sertão: Veredas – em julho de 1989. Uma vez mais não achei um único mínimo diamante.

10. Este é o começo da “introdução” redigida de mim para a edição “pastoral” da pesquisa de *O Meio Grito*. Ela pode ser encontrada entre as páginas 133 e 134 de *Pesquisa Participante*, livro a que já fiz referência aqui.

Índios, Negros, Outros

Nunca fui propriamente um etnólogo e os meus dias em aldeias indígenas somam menos de uma semana. Ao contrário dediquei-me em diferentes ocasiões e lugares a pesquisar negros, entre a sua identidade - tal como em minha dissertação de mestrado - ou alguns de seus rituais. Durante o meu pós-doutorado na Europa, entre a Itália e a Espanha escrevi alguns artigos para uma sequência de falas junto a agremiações e movimentos “anti-colombianos”, na Itália e na Espanha. Eu os reuni em um livro nunca publicado, e o primeiro escrito desta sequência é a sua introdução. Outros escritos a seguir são fragmentos de pesquisas de campo junto a negros-católicos de Goiás, Minas Gerais e São Paulo.

O Sexto Sol em nome de quem? do que?

Há destinos que se cruzam sobre o chão de uma mesma terra, embora sejam diversos os nomes dados aos ventos, à oscilação das marés, aos pássaros migrantes, à névoa que pela manhã se levanta dos montes, às esposas, aos filhos e aos deuses.

Algumas tribos fixam um bastão, uma espécie de eixo de símbolos no meio da aldeia, e dizem: “aqui é o centro do mundo”.

Creem nisto e vivem em círculos próximos as suas vidas de milênios. Além das montanhas onde a vista alcança com esforços, há lugares desconhecidos, imaginados. Terra dos outros, de deuses e de mortos.

Outras tribos da Terra são de errantes. Terão sido sempre assim? Saem das aldeias cujas moradas de palha ardem ainda, e vagam em busca de caça ou do destino. Em busca de um nome pronunciado um dia por um velho: Yvy Mará Ey - Terra sem mal, sem males. Sem os homens brancos e as suas leis.

Há heróis que viajam e voltam com os sinais no corpo de alguma perfeição. A memória dos cantos os recorda no centro da aldeia, sob alguma lua de junho quando há frio na beira dos rios do Sul.

Karáí Ru Ete Mirí, o dono dos porcos monteses começou primeiramente a dedicar-se à obtenção de fervor no centro da Terra.

Depois foi a Yvy Katu. Entre os afluentes do Paraná obteve aguyje e se transportou para além do Grande Mar, onde juntou terra milagrosa, indestrutível.

Ele voltará a fazer cantar aos seus irmãos menores em Yvy Mbyte; contará as suas aventuras aos que permanecerem em Yvy Mbyte. I.

Os lugares têm nomes, e alguns seres além dos visíveis os habitam. Há espíritos, há mistérios. Mas houve um tempo em que toda Terra ao Sul era pura porque os homens-de-pele-escura ainda não haviam descoberto a cobiça, embora alguns se matassem em pequenas guerras por causa de esposas, ou corpos dados ao sacrifício. Alguns rios dão o ouro fácil de aluvião na beira mansa de areias como o lençol de um sonho bom. Outros escondem tesouros no ventre da terra. É preciso cavar dentro metros e vidas quebradas a fundo para encontrar o filão de prata. Potosí.

Colombo gostava de dar nomes e a tudo batizava. Às vezes escrevia no diário de bordo. Descobridor da Quinta Península do Oriente, ele dava nome às ilhas, à foz dos rios e aos montes, enquanto buscava Catai, Cipango e cúpulas de casas cobertas de ouro.

Acolhedores, os índios nus os olhavam sem entender, aqueles homens de barbas e de cheiro ruim. Trocavam pequenas peças de ouro por cacos de vidro. Depois deram vidas por barras de prata.

Para quem estava no Nordeste da Espanha, ali na Galícia e a menos de 100 quilômetros do Cabo Finisterrae, onde por mil e um anos as tribos primitivas da Europa e os seus descendentes acreditavam que a Terra acabava, tudo aconteceu muito depressa. Em dois segundos, três ou cinco. Em um momento

um pouco mais largo de sangue e de espantos. Depois em uma metade de noite, em um dia seguinte, em dois ou três.

Em Sevilha havia festa de touros. Um bandarillero, ex-toreiro e matador, toma diante da assistência exigente e de muitos milhares de cúmplices em toda a Espanha dos touros e da TV, a posição elegante de quem está prestes a picar o majestoso animal negro com as duas banderillas cobertas de papel vistoso, vermelho e branco. Entre a rotina e o inesperado por onde a tourada oscila o seu ser entre o rito e o jogo, o gesto rápido é arriscado, perigoso mesmo. Mas os termos do enfrentamento entre o animal e o homem são conhecidos de todos e nada deverá acontecer, a não ser o passo breve do gesto de luta e dança do bandarillero, e o corpo terrível do touro ferido ainda não de morte, onde haverão de se misturar o escuro da pele aos poucos tingida de sangue e o brilho da festa das pequenas aspas coloridas, enterradas aos pares da carne do bicho enfeitado - como devem estar todos os seres dados ao sacrifício - para que até na morte se estabeleça o primado da beleza.

Mas houve então um passo em falso. Um inesperado momento de surpresa, uma mínima fração de desentendimento entre o animal que deveria ser ferido e o homem que deveria ser glorificado. Um gesto apenas mais sagaz do touro e eis que a foice afiada da morte colhe o trigo errado. Ferido com os ferrões das banderillas, o touro rasgou com os chifres o peito do homem. Por um momento, entre gritos de todos, os dois corpos estiveram misturados, e por três ou quatro vezes o homem vestido de ouros e veludo subiu e desceu preso aos ferrões do chifre, até quando os corpos se separaram, e no chão o homem ferido não sabia se morria ou se devia a todos um último gesto de elegância.

Poucas vezes na minha vida eu vi em cena ou na TV uma imagem tão terrível quanto a daquela morte. O médico da enfermaria iria declarar mais tarde que foi tentado o impossível. Como na tourada tudo deve ser o jogo bom da arte, uma frase de pura poesia encerrava o diagnóstico: “o seu coração chegou aberto em dois, como um livro”.

O horror da cena, mas também a sua malévola arte frágil e terrível. Se não fosse assim, então porque a sequência de cinco a sete segundos seria repetida nos dias seguintes tantas vezes pela televisão? E porque a foto dos dois corpos apareceria na primeira página de todos os jornais da Espanha? O inesperado do ato horrível, tornado no entanto um momento místico, excitante mesmo, porque ali as fúrias ocultas da carne se mostravam inteiras, e a ordem do Cosmos por um segundo se viu invertida no erro do homem, no acerto da fúria do touro e na impotência imprevista dos outros na arena ante um animal violento, cujo peso de pouco menos de 600 quilos fora anunciado várias vezes pela imprensa escrita e falada.

Na cena sequente de um noticiário que inundou as casas da Espanha nos dias posteriores ao acontecimento, o lugar aparece com marcas de sangue, alguns outros sinais da dor e algumas flores. Dos dois a televisão repetia os nomes. “Um touro parte o coração de Montoliú”, dizia a manchete de El País, na página vinte e nove do sábado, dois de maio. E repetia a frase do cirurgião-chefe de La Maestranza: “lo tenia abierto como un libro”. Manuel Calvo B. Manolo Montoliú era o nome do herói morto; e o touro levava o nome de Cabatisto. E o jornal lhe dava o número: 27, o peso e a filiação. Podia-se até mesmo saber que se tratava de “un animal grande, cuajado y sério”.

As cenas seguintes foram muitas e recobertas de uma dor solene. A cor negra e as lágrimas no corpo dos familiares, as últimas homenagens emocionadas a uma pessoa heroica e muito querida. O corpo trazido nos ombros dos companheiros, para dar por uma última vez a volta na arena e visitar o lugar do acidente, antes de viajar de volta à sua cidade e ser enterrado com trompetes e bandeiras. Três dias depois alguns noticiários ainda repetiam a cena da morte em câmera lenta. Revista devagar, passo a passo, a imagem vagarosa retardava o horror e se podia ver o momento do erro, o lance do chifre, o sangue na roupa da festa e a chegada da morte não anunciada.

Por três dias a nação se olhou si mesma no corpo de um herói morto por um touro arisco. E se espelhava, entre a glória e o espanto, na figura elegante de seu rei, na maravilhosa dramatização de uma fé católica recém-saída de uma Semana Santa que multiplicava pelas ruas das cidades infinitas procissões de um Deus padecente e uma mãe em lágrimas, entre tambores e encapuzados.

E se revelava, ainda, na polêmica reaberta das autonomias, assim como nos sucessos recentes da polícia na luta contra o ETA, na glória da Exposição Internacional de Sevilha (dois milhões de visitantes nas duas primeiras semanas), na vizinhança das Olimpíadas. Tudo se lembra e se recorda com uma ênfase redobrada nesta primavera de 1992. Até quando, por causa do pequeno grave erro de um jovem toureiro morto, tudo por um par de dias entrava entre

parênteses, e o país se reinventava no corpo de um toureiro morto.

A insistência da repetição dos símbolos impressiona. A aproximação das imagens e a redundância dos nomes colocavam tudo sob lentes de aumento e magnificavam a realidade. Sobre-solenizavam gestos e a memória ancestral dos seus significados. De tudo o que aconteceu e que eu acompanhei como um estrangeiro próximo e um leigo interessado, chamou mais a atenção a carga de afetos concentrada em uma única pessoa, tornada um personagem quase prometeico, antes de ser, pouco a pouco, esquecida. Mas chamou muito a atenção o descobrir os sinais humanos da identidade do touro. Assassino ou apenas desajeitado, eis que o seu nome foi lembrado muitas vezes, e a sua imagem, misturada com sangue e medo, foi repetida até à exaustão. Um animal criado no Sul da Espanha para ser um dia dado à morte, possuía um nome, uma ascendência nobre reconhecida, um número de série e uma série de características do corpo e do porte, que os cronistas da Feria de Sevilha analisavam nos jornais.

Poucos dias antes a “temporada de caça” havia sido reaberta em várias províncias do País. Na vitrine de uma casa de armas vi pregado um informe oficial com a lista dos animais facultados à matança, a quantidade permitida a cada caçador, e o preço a ser cobrado por cada animal morto. Como em todos os anos anteriores, algumas organizações de ecólogos e ambientalistas protestavam uma vez mais.

Entretanto, do outro lado do Oceano a cor negra era notícia em outros corpos; em outras peles. Uma foto da página 5 do mesmo jornal *El País*, de 2 de maio, sábado, dividida ao meio mostrava à esquerda um guarda branco de óculos e metralhadora sob a placa de uma rua Vermont, um local furiosamente saqueado de Los Angeles, entre ruínas e a fumaça. À direita a figura serena de Jesse Jackson, que às pressas havia viajado para a Califórnia a fim de acalmar os negros e reclamar dos brancos se não a plena igualdade num país violento de mito e fachadas, pelo menos a aplicação mais justa da lei.

Os acontecimentos de abril acordaram medos. Eis que os negros do mundo haviam escolhido Los Angeles e outras cidades dos EUA para mostrar de maneira desastrada que estavam vivos, e basta! E um homem branco havia dito a um repórter que a cidade parecia o Iraque, de cuja guerra ele havia participado. Com uma diferença, porque lá eles haviam ido impor com armas os ternos de uma paz que eles inventaram, enquanto na Califórnia, de dentro para fora o fogo ardia casas de americanos, e mostrava a todos a fragilidade das ordens sociais estabelecidas por meio de acordos de gabinete entre os falsos “grandes da terra”.

Ardiam agora as casas em Los Angeles e o mundo parecia virado pelo avesso. Se o erro de ou touro mata um homem, o engano de um jurado mata muitos. E não somente ali, agora, mas por toda a parte, antes e depois e por muito tempo ainda. Porque apesar de alguns sinais da Era de Aquário no horizonte do Milênio, há muita pouca coisa sonhada ou real que nos permitia imaginar o primado solitário da fraternidade e da justiça para os próximos anos.

Os sérvios massacravam bósnios. Os povos indígenas das américas gritavam memórias de mortes e de espoliações repetidas de 500 anos atrás até hoje, contra as festas do “Vº. Centenário”. Os mortos da Etiópia aumentavam a cada semana, porque a doação internacional de alimentos só os livra da fome por mais dois dias. O presidente dos Estados Unidos da América diz a todos, sem meias palavras, que só irá à Conferência Internacional do Meio Ambiente no Rio de Janeiro “se ela for um bom negócio”. Los Angeles ardia em chamas à espera dos quatro mil soldados federais que o governo enviaria à cidade para repor a ordem e punir os culpados.

Uma semana antes alguns cientistas da mesma Califórnia anunciaram ao mundo que as lentes e rádios de laboratório de um satélite à volta do planeta haviam dado aos astrofísicos os sinais dos sons dos princípios: o eco do ruído inacabável da explosão do início do Universo. Vinte e seis bilhões de anos depois fomos as testemunhas escolhidos para ouvirmos juntas este som sem fim da imensa harmonia de todas as coisas.

Não muito longe da fonte alvissareira da notícia, os negros e os latinos acendiam fogos contra a suposta face civilizada e ordeira do país. “Era o horror”, pensariam os outros, e haveriam de assumir um piedoso ar de espanto de quem nada fez “e não tem nada a ver com isso”. Porque eis que a tantos olhares brancos de nosso tempo, a fome, a miséria e a dor dos pobres não serão mais do que a face visível não de um mundo social degradado, de que eles próprios são testemunhas e cúmplices, mas de toda uma indesejada desordem o Universo.

A desagregação contra a harmonia, o caos contra a ordem, as trevas (“vede a cor de suas peles!”) contra a luz. Era uma vez mais a barbárie irrompendo contra a civilização. Contra o lado claro e luminoso, branco e norte-ocidental de tudo. Afinal, “contra o que gritam estes desgraçados de rostos magros e de pele escura?”

Os números são geométricos. E são mais do que apenas terríveis. Mas agora os mortos são distantes e são finalmente anônimos. Em algumas fotos dos jornais eles são crianças cuja pele de bronze ou de carvão perdeu o brilho, em corpos que a custo aguentam sentar para a foto do repórter. Cenas conhecidas demais para causarem algum espanto. De tanto serem vistas tantas vezes, o olhar se acostuma, e fica até fácil encontrar razões que os culpem da própria miséria. Afinal, se a Suécia pode, porque é que todos os outros não podem?

Mas talvez não seja assim. Não quero repetir as contas dos cientistas do primeiro mundo, quando elas provam que a exaustão de bens e os limites de gastos de energia do Norte dependem organicamente da privação do Sul. Se todos os africanos chegarem a ter agora a qualidade de vida dos portugueses, as reservas de energia e matéria prima do planeta poderiam se exaurir para todos em muito menos anos. Imaginem se algum dia toda a Índia vier a ser como a Espanha! Os gastos de ferro e de papel, de carne e de madeira, de cobre e de gás da Alemanha, do Japão e dos EUA supõem que por muito tempo, ou para sempre, os povos da Índia e os da América Latina não reclamarão alcançar os

direitos e os níveis de conforto dos países autodenominados industrializados.

Do modo como se produz e consome hoje, não há já bens para todos, e não haverá, mais ainda, no futuro das próximas gerações. É preciso que se consagre um direito à absoluta desigualdade na posse e no uso dos bens do planeta, para que aos ricos seja ampliada a vocação natural a uma vida plena e feliz. E mesmo que “isto” custe o preço dos números que um mês e uma semana depois da morte de um bandarillero em Sevilha Edouard Saouma, o diretor geral da FAO, veio denunciar no Rio de Janeiro aos cientistas, ativistas ambientais e políticos reunidos na ECO 92.

Cerca de setecentos milhões de pessoas do Terceiro Mundo sofrem de desnutrição crônica. Outros cinquenta milhões correm o risco de morrerem de fome. E cada uma delas tem um rosto humano e tem um nome, tal e qual o homem morto na arena em Sevilha. Com base nos números tão conhecidos, aos pobres do Sul, a FAO sugere com urgência o controle da explosão demográfica. Pois caso ela continue como está, em trinta anos haverá no mundo mais três bilhões de pessoas a serem alimentadas por uma agricultura cuja capacidade de expansão chegou a índices críticos, em um mundo natural que não suporta mais a degradação dos ambientes em todos os continentes, além da perda de milhares de hectares de terras férteis a cada dia, semana, mês e ano.

Como produzir mais alimentos sem destruir a vida da terra na Terra? Como realizar de uma maneira visível, persistente e justa uma comunidade humana solidária, se a fartura de alguns depende estruturalmente da miséria cotidiana de tantos outros?

Aos poucos, aos ricos do mundo, o diretor geral da FAO sugere em suas palavras a mesma coisa que os índios vivem a seu modo, há milênios. E o mesmo que os místicos e os ecólogos dizem, os primeiros há muito tempo, os segundos há alguns anos. Nada pode ser obtido se não houver da parte de todos uma mudança radical de visão de mundo, de “sentido do outro”, e de maneiras sociais de se viver e conviver. Segundo a notícia publicada na página 36 do *Correo Galego* de 11 de junho, “para fazer frente à demanda de alimentos seria necessária uma verdadeira renovação das concepções e estilos de vida, com a adesão a uma dieta frugal entre os que tem médio ou alto poder aquisitivo”. A notícia prossegue, dando agora a palavra um pesquisador: “É hora de redescobrir os benefícios da frugalidade... de compreender que o desperdício de alimentos é um crime e que um luxo alimentário, especialmente um consumo excessivo de carne, pode causar estragos nos recursos naturais”.

Os homens ricos e brancos do mundo industrializado haverão de se espantar. Não foi para se privarem dos bens da terra que eles chegaram onde estão. O presidente dos Estados Unidos da América terá razão: “nada é proveitoso se não for um bom negócio”.

Os índios das Américas sorriem e recontam mitos.

Eles têm dito algo semelhante aos brancos há pelo menos quinhentos anos. Espoliados desde 1492 eles compreenderam afinal isto: o branco é incompreensível; ele é assim porque não sabe de onde veio. Não sabendo quem

é, toda a terra lhe é estranha e a Terra não é a sua morada. Eles fazem o que fazem, como fazem, porque nunca souberam quem são, porque ignoram de onde vieram, do que é de quem são filhos, e para onde irão. Quem conhece as origens vive de sentidos, quem nunca as descobriu, lida com negócios.

Em uma crônica publicada no jornal *Tiempo* de 8 de junho, em Madrid, Nativel Preciado fala de excessos. Acaso não é este o outro lado do drama do mundo de agora? A crônica se intitula “bem-estar”, e ela questiona com exemplos a necessidade imposta a todos os países da Europa de correrem contra o tempo, em busca de um ritmo de produção e de um padrão de qualidade cujo modelo seria a Alemanha ou, mais distante, o Japão. Todos sabem os benefícios de se melhorar em alguns pontos percentuais o índice de industrialização do País. Todos reconhecem mudanças visíveis na qualidade de vida, mesmo aqui entre as regiões mais “latino-americanas” da Europa. Alguns, no entanto, levantam o véu dos prognósticos, e ousam mostrar a todos a face perversa do caminho escolhido pelo Primeiro Mundo. Deixemos fatos e dados demais conhecidos para mais adiante. Há uma breve passagem na crônica de Nativel Penteado que bem serve para nos demonstrar, melhor do que mil números, as ameaças vindouras da “nova ordem internacional”.

Uma empresa chamada “Sede de Eficácia”, japonesa, aluga famílias fictícias. Aos solitários da margem do progresso vertiginoso, destinam-se pais e esposas, filhos e netos emprestados ao custo de 400 a 1500 dólares por uma tarde ou todo um fim de semana. Atores se prestam a chegar à casa da pessoa, ou do casal solitário que lhes alugue os serviços como se fossem seres de uma família. Desconhecidas afetuosas viram “pessoas da família” ali, onde mal acabam de chegar, e já trocam abraços, palavras e, se preciso, algumas massagens e lágrimas de mentira.

A mesma revista anuncia progressos na indústria do sexo, e sugere às pessoas que se livrem dos medos da AIDS e dos temores de uma pessoa real entre os braços, com o recurso fácil do uso de homens e de mulheres de plástico vendidas pelo reembolso postal junto com coletâneas de vídeos onde, antisséptica e exemplarmente outras pessoas fazem o sexo que você vê para aprender a fazer o seu. Ou vozes femininas que pelo telefone dizem a quem liga coisas que os que escutam não teriam coragem de ouvir se “aquilo” fosse frente-a-frente.

Tudo se troca e tudo pode ser substituído. Tudo é provisório e pode ser deixado de lado. O “bem” e o “mal” são avaliados entre cifras. A verdade e a mentira se mascaram e misturam em um mundo onde quinhentos anos depois da chegada dos portugueses nas nossas praias, as diferenças entre o virtual e o real são cada vez menos sensíveis.

Você pode “se tocar” bem mais fundo com o sofrimento de um casal de personagens na “novela das oito” do que com a verdadeira dor das famílias de sua cidade que a cada tarde se distribuem para catarem um pouco das sobras nos sacos de lixo do bairro. Pessoa que nossa boa consciência preferiria que elas simplesmente não existissem. Você pode na poltrona da sala “torcer por um dos

lados” entre os inimigos da Guerra do Golfo, já que cada vez mais importam os efeitos cênicos do que a verdade dos fatos, que a televisão quase de graça e como um passe de mágica o coloca “no teatro dos combates”, como se você quase estivesse “ali”.

Reunidos no Rio de Janeiro, os países-mais-ricos relutam em aprovar medidas que os obriguem a destinar 0,35% percentuais a mais dos seus orçamentos para remediarem o que ainda pode ser salvo entre vidas humanas, as de aves e as de florestas abaixo do Equador.

Relutam em aprovar as medidas que, em nome da sobrevivência das pessoas, dos direitos das gerações vindouras e até mesmo das plantas e dos bichos que os índios, aqui e ali, chamam de “irmãs” e “irmãos”, obriguem os “ricos do mundo” a limitarem o ritmo e a direção da corrida que estabeleceram entre eles, em nome de alguma coisa que há trinta anos as pessoas menos degradadas desistiram de chamar de “progresso”.

Afinal, o que têm os pobres do Terceiro Mundo a se queixar? O desenvolvimento tem seus custos, mesmo que a balança há 500 anos tenha se acostumado a usar pesos e medidas diferentes para a Inglaterra e a Índia, a França e o Haiti, os Estados Unidos da América do Norte e os Estados Unidos do Brasil.

Uma recente pesquisa sobre a situação das florestas na Grã-Bretanha, publicada pela *English Nature*, demonstra que 45% delas foram destruídas nos últimos 50 anos, enquanto “apenas” 10% foram queimadas ou vieram abaixo por outros meios em toda a Amazônia. Ora, então, eles pensam, por que cargas d’água falar tanto da Amazônia?

Dois de maio de 1992. Na Exposição Internacional de Sevilha inaugura-se uma mostra notável: “O Ouro da América”. Restos do que sobrou de cinco séculos de espólio, diriam os mais críticos e avisados. Ou, então, as obras de fina ourivesaria que pudessem mostrar aos olhos europeus, quinhentos anos depois o que sabiam fazer os artistas indígenas de antes de Colombo. O que sabiam pensar e viver, portanto.

De museus do Peru e da Colômbia vieram peças artísticas de ouro de um incalculável valor. Acostumada aos princípios e às imagens numéricas do capital, a reportagem da TV julgava o valor da arte indígena com critérios de custos financeiros. O tempo de um ano inteiro para preparar a exposição, os gastos de sua montagem na EXPO 92 e, principalmente, o impagável valor do seguro das peças. Eram quatrocentos objetos de arte pré-colombiana. Mostras de ouro, mas evidências também do valor de criação que o homem branco do Ocidente preferiu creditar aos distantes índios do passado, para negar aos povos-testemunho de hoje serem pensados com iguais critérios de admiração e de um verdadeiro reconhecimento.

Esquecidos os povos, cultua-se o ouro. Olvidadas as pessoas de agora, admira-se o criador sem nome, longínquo, de uma arte abstrata de um passado de sangue, que as festas do V.º Centenário, primeiro em toda a América Latina e, depois, alguns anos mais tarde, no Brasil, querem recordar como de feitos

entre encontros e glórias.

O ouro. O ouro! Pois é dele que fala a notícia. É ele o que se vai ver. Não havia um único índio presente no ato da inauguração. Porque não quiseram vir prestar-se a um solene ato humilhante, ou porque sequer foram convidados, os descendentes dos povos de artistas que criaram as “peças” dadas agora aos olhos vizinhos dos europeus não estavam presentes.

Na longa notícia que descrevia as “peças” não ouvi uma única referência aos seus ancestrais criadores. Sabia-se que eram índios, que seriam pré-colombianos, que eram das Américas, da América do Sul, de alguns povos anônimos que habitaram regiões entre o Peru e a Colômbia. O que pensaria Picasso se de uma maneira semelhante anunciassem uma exposição de seus quadros? O que pensariam os artistas populares da Catalunha? Os do Rio de Janeiro?

Os tempos são outros e são os mesmos. Talvez o ouro valha mais do que o objeto que o contém. Talvez mais valha o objeto do que a memória do povo que o criou. Talvez mais valha a memória do que a experiência viva do povo que vive e pensa agora, e nas noites da tribo conta e reconta histórias de velhos a jovens.

À margem dos festejos oficiais do V.º Centenário da Conquista da América os povos indígenas das três américas seguidamente se manifestaram.

Alguém tinha algo a dizer sobre tudo o que houve? Sim, eles. Por centenas de anos estiveram calados. O sofrimento de povos dos desertos, das florestas úmidas, dos altiplanos e das planuras a Sul e a Norte da linha do Equador foram até aqui silenciados. Aos derrotados das armas os silêncios da história; o vazio da cultura no mundo dos vencedores.

Pois se ao vencedor cabe a palavra, aos vencidos deve caber o silêncio. Ou então essas falas ocultas, sussurradas em línguas estranhas, incompreensivas. Longas queixas dirigidas aos deuses; confidências que a avó faz aos netos enquanto remenda os panos da indignação.

Quando chegaram aqui os primeiros navegantes, os primeiros guerreiros de armaduras e aços, os primeiros colonos, os primeiros missionários, as florestas do Brasil terão ouvido pela primeira vez, em uma língua distante, estranha, palavras sonoras como: “deus” ... “coroa”... “amor” ... E aquelas vozes de bronze, séculos depois deveriam unir-se a outras, as de corpos negros vindos de longe, para repetirem em suas línguas: “servos” ... “morte” ... “dor” ...

Mas estes silêncios calaram-se. E essas supostas falas nunca compreendidas de povos tão secularmente “atrasados” fizeram-se entender em sua sofrida sabedoria. E hoje as vozes indígenas falam. Reúnem-se em encontros de povos de uma região da Amazônia, de índios do Canadá, de Inuits, de indígenas dos Andes, de toda a América do Sul, de toda a América. Ocupam tribunas e julgam. Recontam histórias, recriam fatos.

Sempre, ocidentais, tivemos as nossas razões para tudo e aprendemos a nunca ouvir ou a entender as dos outros. O “outro” nos foi quase sempre um difícil, quando não um estranho; um inimigo até. Mas eis que agora aprendemos a saber isto. Vidas? Vozes? “Eles” têm as deles e elas não são as nossas. E elas

estão contra as nossas em muitos assuntos essenciais. E, sendo a deles, de “índios”, de “povos primitivos”, elas parecem agora falar melhor em nome da sobrevivência e da felicidade de todos nós, do que as nossas, tantos séculos depois. Eles têm as deles, e o relógio biológico dos indicadores da desertificação da terra, posto no alto da entrada do recinto das decisões da *ECO 92* no Rio de Janeiro, parece a cada minuto lhes dar mais e mais razões. E não a nós.

Temos os nossos projetos de futuro? Eles têm os deles, e não existe nenhum motivo sensato para crer, 500 anos depois, que ou todos os povos seguem os caminhos do Primeiro Mundo Ocidental, ou restarão perdidos na poeira da história.

Somos nós os desorientados, não eles. Somos nós os que precisamos nos reunir em conferências internacionais para salvar o que resta de um Planeta Azul.

Temos os nossos deuses? Eles têm os deles. E, mais sábios do que nós mesmos, faz quinhentos anos eles nos estão dizendo que se somos tão diferentes, que cada um fique com o seu deus. Porque se nos amarmos na diferença entre culturas em um mundo solitário que dissolva as desigualdades entre os povos, este deus de mil faces será um só e múltiplo. E todos serão tudo, sem que a ninguém seja imposto reduzir-se a ser “como o outro”, mesmo depois de haver-se livrado de ter de ser “do outro”.

Os índios das Américas não querem mais do que o que lhes foi roubado, e lhes pertence por razões de direito mais imemorial do que todos os nossos próprios direitos, não raro criados para serem a nosso favor e contra eles, como no caso das “guerras justas”.

Não querem isolar-se, mas recusam-se a serem “integrados”: isto é, dissolvidos na ordem de um mundo ao qual dirigem todas as críticas, com evidências e queixas que a cada dia mais e mais compartimos.

Chamamos estes povos, estas famílias humanas, estas pessoas de carne e alma à servidão e ao anonimato que os reduz, de “Guarani” a “Índio” e de índio a um modelo amorfo da marginalidade entre nós. Isto é, no mundo que criamos para nós próprios, exclusivamente. Pois, apesar de tantos avanços em nossos conhecimentos da diversidade humanas, ainda somos os povos regidos por uma enorme incapacidade de compartilhar “com os outros” a história “dos outros”, o modo de ser “dos outros”, e a vida que “os outros” desejam para eles mesmos.

E eles reclamam simplesmente o direito de viverem livres as suas próprias histórias, em suas próprias culturas. E fazem disto a condição de estabelecerem conosco, daqui para frente, o diálogo a que sempre estiveram abertos e que sempre lhes foi negado.

Os documentos de *O Sexto Sol* foram escritos na Itália e, depois, na Espanha, entre dezembro de 1991 e junho de 1992. Foram pensados quase todos e postos no papel nas duas cidades onde vim viver um ano: Petrignano di Assisi, na Úmbria, e em Santiago de Compostela, na Galícia. Apenas o último foi escrito mais tarde, em janeiro de 1997, na cidade de Foz, ainda na Galícia.

Foram escritos para serem a base de algumas idéias, de alguns depoimentos

de outras pessoas, e de alguns dados que no ano “dos quinhentos anos” eu reuni, como tantos outros latino-americanos, para falar sobre “a atualidade da questão do Vº centenário”. Para tentar ser apenas um entre muitos a depor frente a pessoas da Europa, algo sobre as condições e os enunciados dos próprios índios a respeito de suas vidas, e dos seus desejos de destinos.

Em um primeiro momento os escritos de *O Sexto Sol* foram elaborados para palestras-depoimentos que me levaram a várias cidades e a pessoas da Itália. Tratava-se de um *Circuito Anticolombiano* de reflexões envolvendo europeus e latino-americanos. Elas foram realizadas através da *Rette Radie Resch*, e a seus integrantes, companheiros solidários dos povos do Terceiro Mundo, devo muitos agradecimentos. Não devo esquecer também o carinho e a iniciativa de me apresentar aos companheiros da *Radie Resch*, das “irmãs” da *Comunidade Brasileira em Assisi*. Sem elas, sem as pessoas da *Rette*, sem alguns amigos de Perugia, sem Tullio Sepille, um antropólogo da Úmbria de longa vivência de Brasil, sem tantas outras pessoas europeias de coração latino-americano que fui encontrando aqui e ali, a minha estada lá teria sido um áspero tempo de estudos, e nada mais.

Depois, os escritos me serviram para algumas palestras na Galícia e em outras regiões da Espanha. Devo muito a professoras e professores do Departamento de História II, da Universidade de Santiago, a Luciano Pena Andrade, e outras queridas pessoas amigas de Negreira e de Brión, lugares de sonho entre os muros de Compostela e o Cabo Fisterra, onde até hoje parecerá a alguns que “o mundo acaba”. Devo a elas e a eles a acolhida fraterna e a iniciativa dos convites que recebi.

Devo muito a Manoel Gutiérrez Estévez pelos convites feitos para os inesquecíveis quatro “Encuentros en Trujillo”. E tanto ou mais à Pichi, Elda Evangelina Gonzales, pela acolhida em Madrid, e pela iniciativa que resultou em minha bolsa de investigador sabático concedida pelo *Consejo Superior de Investigaciones Científicas da Espanha*.

Ao longo destes anos todos haveria muitas mais amigos e muitos mais amigos, no Brasil, na América Latina e em todo o Mundo a quem agradecer de coração. Que cada um saiba se reconhecer aqui.

Falo em *O Sexto Sol* sobre a Amazônia, sobre o Brasil e sobre a América Latina de agora. Sem haver sido um etnógrafo de carreira, é principalmente a partir dos povos indígenas e a respeito deles que falo. Aqui e ali escrevo sobre as relações passadas e atuais entre a Igreja Católica, o cristianismo e as suas culturas. Sempre que posso, deixo que falem alguns documentos dos meus interlocutores. Assim, reproduzo ao longo dos meus textos fragmentos de escritos diretos ou de falas transcritas de aborígenes da Austrália - um feliz contraponto - de um velho chefe indígena Seattle, dos EUA, de pessoas e de movimentos indígenas da América Latina. Mas também dou a palavra, sempre que posso, sempre que devo, a velhos e queridos companheiros de meu país, como Pedro Casaldáliga e Leonardo Boff.

Repito. Não sou um etnógrafo, mas um antropólogo dedicado ao estudo de comunidades camponesas. As culturas indígenas têm sido para mim um estímulo inesgotável para pensar questões de identidade e de alteridade. Têm sido também um campo próximo, ainda que não o mais presente, em muitas reflexões, em muitos encontros e em muitos gestos de partilha na América Latina, com alguns autores e atores da história mais difícil entre nós, brasileiros e latino-americanos, por isso mesmo, a mais humana: os camponeses e os outros trabalhadores, negros e índios.

Algumas idéias se repetem de texto para texto, e às vezes me pareceu estar o tempo todo falando de um assunto, de várias maneiras e em vários momentos. Alguns documentos que me tocaram mais a fundo eu os utilizei mais de uma vez, em mais de um artigo. Eles são sempre muito mais ricos e incisivos do que como aparecem aqui, em minhas citações. e eu recomendo bastante a leitura deles.

Livres da idéia de uma história linear dominada pelo peso do sentido do progresso, as culturas indígenas muitas vezes pensam os seus tempos como ciclos: o que acontece aconteceu e o que aconteceu acontecerá. Nada ocorre ao acaso, pois tudo cumpre a vontade de um deus, ou dos deuses na biografia de uma pessoa ou na história de um povo inteiro. No destino dos povos tomados em conjunto, e na própria ordem da misteriosa arquitetura que sustenta o ritmo de todas as coisas.

Há uma crença dos Mexicas - astecas do México - segundo a qual grandes eventos terríveis, pressagiados de muitas eloquentes maneiras, poriam fim ao ciclo do Quinto Sol, o tempo heroico do seu domínio e expansão de seu império. Derrotados pelos homens brancos vindos do mar, a quem antes haviam recebido como emissários dos deuses, os Mexicas começaram a ver nos sinais dos fatos a chegada enfim da era do Sexto Sol. O final dos tempos da ordem e da harmonia. O primado do poder dos homens brancos.

Mas alguns documentos que pressagiam os tempos de que somos todos nós personagens, de um lado e do outro do grande mar-oceano, dizem também que esta escura era do destino da terra haveria de ser superada. Nós, humanos, saberíamos sair dela. Virá a alvorada. Viveremos ainda uma existência bela e útil.

Lida no seu todo de um parágrafo, a mensagem de Donald Rojas de que tirei a epígrafe desta coletânea de escritos, é a seguinte:

Para nós a história enormemente, especialmente nos últimos 500 anos, quando os nossos povos foram desterrados e nossas culturas reprimidas. Nossa história reflete o sangue de nossos antepassados, que defenderam nossa forma de ser e nossa forma de morrer. Cada etapa histórica rompe com um estilo de vida e modifica nosso próprio ser. Estudamos a história para recuperar a nossa grandeza que nos foi arrancada à força pelas sociedades dominantes; alheias a nós, mas dentro das quais nós nos movemos.

A Festa do Santo de Preto

Coisa de negro escrita por branco

Entre simpósios, congressos, artigos e livros, muita coisa tem sido dita e escrita sobre rituais e festejos de negros no Brasil: os seus cantos e danças, as suas crenças e formas de culto, os seus reis e rainhas, generais, capitães, embaixadores, secretários, guerreiros e soldados. Uma gente de fé-e-fantasia.

Este estudo assume o risco de voltar ao assunto. Ele não foge de ser mais uma outra aventura de descrição do que se passa nas festas populares do calendário católico e nos folguedos religiosos em louvor dos “santos de preto” uma expressão popular e consagrada. Diante do perigo de reproduzir o que já foi tantas vezes repetido, articulo algumas defesas.

Em primeiro lugar, *A Festa do Santo de Preto* não é um estudo isolado de uma congada ou de uma Festa de Nossa Senhora do Rosário, realizada todo ano em Catalão, no Sul do Estado de Goiás. Dois relatórios anteriores de pesquisas precedem este estudo e formam com ele uma pequena trilogia de investigações de campo cujo propósito sempre foi, mais do que descrever apenas um ou outro evento folclórico isolado, o de compreender o processo ritual, a ordem de relações e a organização do sistema simbólico, presentes nos modos como até hoje em Goiás os negros participam de cultos de louvor aos seus santos padroeiros.

Se um dia forem reunidos os três estudos – dirigidos a rituais semelhantes em cidades diferentes – eles deverão traduzir momentos de um mesmo projeto: uma breve etnografia voltada a algumas modalidades e alternativas da presença de negros nos sistemas de crenças e práticas do catolicismo popular brasileiro.

Em segundo lugar, o estudo pretende retomar um assunto antigo na literatura do folclore brasileiro, com a esperança de tratá-lo desde um outro enfoque. Tem sido costume descrever o evento folclórico isolando-o por vezes do seu contexto mais imediato, ou de sua conjuntura mais ampla, como um ciclo religioso/folclórico de festejos do catolicismo popular. São estes os casos em que um auto-dramático, uma dança ou um cortejo processional são exaustivamente descritos, desde os passos até as vestimentas dos figurantes, sem que os seus significados de contextualização – o religioso popular, o propriamente folclórico e o de suas articulações sócio-rituais – sejam também considerados como objetos de estudo.

No entanto, a consulta mais atenta a estudos recentes sobre o folclore referenda a presença de uma atitude mais crítica na análise de acontecimentos como os que busco estudar aqui. Ela integra o fenômeno folclórico descrito: a) no seu sistema de rituais populares, de que é uma parte e desde onde torna-se produtivo e fecundo o seu estudo; b) na configuração das relações e representações sociais onde se combinam, e às vezes, se enfrentam o simbólico e

o social, a festa e a rotina, os personagens do folguedo e os sujeitos do cotidiano da sociedade promotora.¹

Em Catalão, tudo o que o turista ou o pesquisador podem viver e presenciar, no Domingo de Nossa Senhora do Rosário e nos seus dias próximos, vai dos desfiles, passos de dança e “cantorias” de cada “terno de congo”, “moçambique”, “catopé” ou “vilão”, para a Congada **2**. E vai da Congada para o Reinado, do Reinado para a Festa de Nossa Senhora do Rosário e, finalmente, da própria

1. É justamente esta inclusão “do que é folclórico” no que é propriamente “social”, o que provocou uma polêmica, até hoje não resolvida entre alguns pesquisadores tidos como “folcloristas puros”, e alguns cientistas sociais, “sócio-folcloristas”. A discussão desenvolveu-se desde um nível de maior profundidade e tratamento teórico (Edison Carneiro, 1965; Florestan Fernandes, 1961), até uma esfera restrita à discussão de dados de pesquisa (Rossini Tavares de Lima, 1968; Maria Isaura Pereira de Queiroz, 1958).

Hoje em dia há uma acentuada tendência de contextualização do fenômeno folclórico, seja ele considerado como uma *escritura*, tal como fazem os analistas da literatura oral, seja considerado como um *ritual*, como no caso dos estudos preferidos por outros folcloristas, sociólogos e antropólogos. De qualquer maneira e sob qualquer aspecto, a descrição de um fenômeno folclórico concreto tende, hoje em dia, a ser tomada como um resumo preparatório a uma proposta de análise explicativa do *folclórico* em si mesmo, e da sociedade inclusiva e promotora, vista através do que dela dizem as falas, os folguedos e as festas do povo.

2. Algumas palavras sobre o que considero aqui como *ritual*. Edmundo Leach considera-o como toda a atuação intencional de sujeitos, quando ela objetiva a comunicação social e a evocação de poderes ocultos. Dentro dos limites alargados pelo antropólogo inglês, seriam apenas *não-rituais* as condutas individuais ou coletivas sem outra relação fora as diretas e mecânicas entre os meios empregados e os fins previstos, como por exemplo, “o ato de derrubar uma árvore” (Edmund Leach, apud Roberto da Matta, 1973: 143).

O próprio Roberto da Matta aumenta ainda mais o campo do ritual na pesquisa da Antropologia. Podem caber dentre dele atuações com pouca formalização e pequena ordem de prescrições de conduta coletiva, que não fazem referência direta e necessária a poderes ocultos. As alegres cerimônias do Carnaval são modos de ritual. Diz o antropólogo brasileiro: “É importante constatar que para a maioria das sociedades ocidentais e, especialmente no Brasil, apenas se consideram as situações altamente formalizadas como sendo verdadeiros rituais. As situações onde o comportamento informal é específico e prescritivo não são vistas como um ritual, mas como um ‘Carnaval’ ou uma ‘festa’. Mas, conforme demonstrará Leach, é muito mais proveitoso considerar as solenidades e os ‘masquerades’ como um par de opostos e procurar descobrir se, numa mesma sociedade, os dois tipos de rituais são equivalentes.

Na sociedade brasileira, tudo indica que as únicas solenidades equivalentes e opostas do Carnaval são a Semana Santa, especialmente a Sexta-feira da Paixão, situada depois do Carnaval e, de modo significativo, antes do ‘Carnaval’ de Aleluia, e os rituais cívicos de 7 de setembro analisados mais adiante” (Roberto da Mata, 1973: 178). Roberto da Matta não faz referência a festas como a de Nossa Senhora do Rosário em Catalão. Elas se organizam a partir e através de inúmeros rituais: os desfiles de ternos, os cortejos processionais, as missas, as visitas cerimoniais, as cerimônias em torno à coroa e outras. Há situações rituais que envolvem, ao mesmo tempo, atuações altamente formalizadas, prescritas rigidamente pela própria ordem de um terno de congos ou de moçambiques, ao lado de um movimento de ritmo e alegria muito próximo ao do Carnaval. De algum modo a Congada de Catalão, como um complexo de rituais, reúne, nos três dias nucleares da Festa de Nossa Senhora do Rosário, o Carnaval e a Semana Santa, que Roberto da Matta separa e opõe.

Festa para a sociedade de Catalão: suas instituições religiosas e sociais, os sistemas de trocas entre suas pessoas, grupos e classes, espaços por onde se promove o trânsito do profano ao sagrado e do simplesmente festivo para o propriamente folclórico. **3**

A Antropologia Social chega à fronteira das sociedades complexas após haver se exercitado no estudo de sociedades primitivas. Desta trajetória resultou uma insistente preocupação com inscrever fenômenos específicos, ou ordens muito particulares de sistemas de relações, no interior de estruturas sociais de maior abrangência. É desde o modo de operar da Antropologia Social que quero trazer para o estudo de um tipo de ritual, o cuidado de descrever com o detalhamento necessário o evento folclórico em si-mesmo, ao lado da trama de articulações sociais e simbólicas produzidas pelas diferentes categorias de sujeitos envolvidos entre a Festa, a dança e a assistência.

As descrições e análises dos sete capítulos de *A Festa do Santo de Preto* começam e terminam dentro dos limites de Catalão, em Goiás. É preciso explicar ao leitor o que é a Festa de Nossa Senhora do Rosário no mês de outubro, em Catalão. É preciso também descrever com detalhes, mesmo com os que parecem pouco importantes, como procedem ritualmente os ternos da Congada. Os capítulos 1 e 2 respondem pela tarefa, e se somam a dois dentre os anexos apresentados ao final do estudo, com o propósito de introduzir, pelo caminho das descrições do processo ritual, as análises subsequentes sobre a sua ordem simbólica e social.

Sob as aparências de uma alegre desordem entre dançantes de rua, é possível descobrir a ordem da Festa e da Congada, invisíveis aos olhos apressados do turista; essenciais aos cuidados de pesquisa do investigador. Um complexo sistema de trocas de ações de serviço envolve tipos de participantes e modos de participação, tanto nas esferas amplas das trocas entre os “irmãos” dançantes, os encarregados da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e outros agentes responsáveis pela Festa.

O capítulo 3 traz a leitura da ordem da “festa do negro no mundo do branco” e procura dar conta dos modos como, de cada terno de “brincadeiras” até os limites da própria “Irmandade” há um complexo sistema de posições e de relações cujo núcleo ritual está na Congada, objeto principal do estudo.

Apenas através da descoberta do código de relações entre agentes da Igreja, agentes da Festa e agentes da Congada, é possível compreender como e porque pessoas de origem e participação social tão diversas são capazes de se combinarem dentro da situação tão especial como a de uma “festa de igreja”. As relações entre diversos tipos de agentes envolvidos nos cuidados de prestar culto à Nossa Senhora do Rosário são discutidas no capítulo 5.

3. *Festa*, escrita com a inicial maiúscula, faz referência específica à Festa de Nossa Senhora do Rosário na cidade de Catalão. Com a inicial minúscula, *festa* se refere a qualquer solenidade popular característica e, ainda mais especificamente, às tradicionais “festas de igreja” no interior do Brasil.

Entre dois capítulos de pesquisa de relações sociais dentro de situações rituais, há um capítulo, o de número 4, dedicado a explicar quem são na sociedade, dentro dos seus dias de trabalho e rotina, os reis e presidentes, gerais e capitães, suplentes e soldados da Irmandade, da Congada e de cada um dos seus ternos de congos. No capítulo 6 são analisados momentos de relações de conflito entre agentes da Festa. Um dos problemas com que mais se envolve a Antropologia Social no estudo de situações de produção ritual é o das maneiras como os seus praticantes produzem e conservam explicações próprias para criar o conhecimento de suas origens e significados atuais; para justificar inclusive a sua própria presença dentro do ritual ou das instituições que o envolvem.

A *Congada de Catalão* possui um mito de referência. Ele é muitas vezes repetido por diferentes categorias de pessoas da cidade e da Festa, sejam elas brancas ou negras. O mesmo mito de origem da Congada eu o escutei em outras cidades de Goiás e do Estado de Minas Gerais.

Ao lado de seu mito piedosamente acreditado como a verdade dos motivos das crenças e das danças dos negros em louvor à Senhora do Rosário, tanto a Festa como as razões de participação pessoal em alguma de suas partes são justificadas por crenças e acontecimentos pessoais e coletivos passados entre os devotos e a padroeira. Qualquer “brincador” de um terno de congos sabe articular com facilidade uma trama simbólica de santos e devotos, de votos e promessas, de milagres e de modalidades de reconhecimentos. Na maior parte das vezes elas são a origem dos motivos pelos quais um devoto de Nossa Senhora do Rosário vem a se tornar um de seus “brincadores” na Congada.

O estudo do mito e a análise da ideologia do contrato entre o devoto e Nossa Senhora do Rosário são o que estudo no capítulo final.

Nos três anexos há apenas algumas informações complementares. O leitor, a quem interessa, ao lado da análise, a presença de descrições e partituras não se incomodará por certo com o número de vezes em que será convidado a viajar até um dos anexos. O anexo A completa o capítulo 2. Estão ali as letras dos cantos dos congos, algumas indicações de sua trajetória pela cidade e da sua coreografia durante os momentos da dança. O anexo B reúne partes de entrevistas onde os próprios congos falam, a seu modo, do seu ritual. O anexo C completa o capítulo 7. Estão ali as reproduções de versões do mito de origem da Congada, tal como foram gravados em Catalão e na cidade de Nova Veneza, também em Goiás.

Durante os dias de trabalho em Catalão, a ajuda de algumas pessoas da cidade foi muito valiosa. Quero agradecer à família que soube hospedar, com o carinho dos goianos, um pesquisador curioso e insistente em fazer perguntas e exigir informações. A mesma coisa deve ser dita para as “pessoas da Festa e da Congada”. Uma gente de fé e festa que entre os muitos cuidados com a preparação da Festa, e as preocupações dos seus três dias de maior movimento, soube guardar ainda um pouco de seu tempo para oferecer atenções e repetir informações e confidências.

Terezinha de Jesus Coelho, uma amiga de muitos anos e hoje professora da Universidade Católica de Goiás, acompanhou comigo três dias de andanças atrás dos ternos de congos de sua cidade natal. Num momento do começo da noite do fim da festa, sentamos os dois numa beira de calçada, e consultando um mapa da cidade que eu levava comigo calculamos com espanto que em três dias havíamos andado entre 50 e 60 quilômetros atrás dos dançantes do congo.

Este foi o meu último escrito sobre rituais religiosos do catolicismo popular em Goiás. A pesquisa foi feita e o relatório redigido enquanto eu era professor da Universidade Federal de Goiás e pesquisador do seu Museu Antropológico. Em nome do Professor Acary de Passos Oliveira, quero agradecer aos companheiros de uma e do outro.

Carlos Rodrigues Brandão
Campinas, primavera de 1981.



Quando eu recebo a visita de uma Companhia de Santos Reis na casa onde vivo durante a pesquisa

Os Senhores do Gesto

*Para Titane, dita também Ana Íris.
Uns precisam falar e escrever, a outras basta o
dom do silêncio e do canto.*

Quase todas as festas “de santo de preto” no Brasil são uma imensa nostalgia da realeza: seus símbolos, seu tempo mítico, seus sujeitos. Uma intrigante oposição não deve ser esquecida aqui. A Igreja oficial e, portanto, os brancos e frações da elite desde a Colônia até hoje, coroam Nossa Senhora, principalmente. Sabemos que essa “coroação” é até hoje um piedoso — e piegas, confessemos - rito católico oficial da Igreja.

Os negros não: desde quando escravos eles se coroam a si próprios. E se no Candomblé alguns iniciados vestem coroas porque elas são de seus orixás, nos ritos católicos há reis e rainhas indispensáveis, com vestes de arminho e coroas. De lata que sejam, e são, mas coroas. E uma realeza não raro com várias personagens vestidas de nobres acompanham séquitos de monarcas: “congos”, “gingas”, “pequenos”, “perpétuos” ou não. E pelas ruas desfilam em cortejos de “reinado” que quando ainda sobrevivem, como em cidades de Minas Gerais, são o ponto alto da festa de um santo padroeiro.

Já que há uma Princesa Isabel, branca e imóvel em festas como a de Itapira ou de Oliveira, e já que há na maior parte delas um par de Reis Congos, é costume o atribuir a razão da realeza como a dupla memória de uma origem africana de que se conhece por certo muito mais o mito indispensável do que a história necessária, *versus* a memórias de um “tempo do cativo”, seguido do instante memorável da “alforria”, que em algumas cidades desloca a própria festa de São Benedito para um “13 de maio”.

Neusa Santos Souza em *Tornar-se negro*, insiste em como o negro rejeita de muitas maneiras o aspecto exterior de seu ser-negro, e o disfarça quando pode. E preciso um raro grau de consciência e valor de identidade para que essa rejeição assumida ou sofrida em silêncio se inverta. E então a cor e o corpo do negro venham a ser sentidos como um valor de beleza sem o dever do disfarce.

Pode até ser, e já se falou muito sobre o assunto. Mas, a menos que tudo isto seja uma outra maneira sutil de “fazer-se como o branco”, os negros do Reinado das festas populares parecem ter mais a ver com o desejo de realçar o lado negro do seu ser. Pois a própria realeza da festa é afirmada como negra, e como africana. São guerreiros africanos, e em alguns ternos de Minas eles pesquisam suas origens. Em 1988 um par de irmãos de uma família que em Oliveira tem procurado recuperar para a festa a memória mais africana possível de todos os sentidos e gestos, redesenhou as roupas dos reis congos e saiu às ruas com vestes reais, ou supostamente africanas.

Entre os dançadores das festas de São Benedito e Nossa Senhora do Rosário, é possível perceber como a alegria estampada no rosto, nos dentes e no olhar, é um gesto espontâneo e parte da própria oração que o movimento do corpo completa, e é quando o canto das quadras quer menos atribuir sentido do que

marcar a euforia do ritmo.

A mescla mais visível nos ritos de negros católicos é o solene e o alegre. Entre os brancos, entre os senhores do passado, segundo os termos da própria cultura erudita parece sempre impositivo separar uma coisa da outra. Quando eles queriam fugir ao dever de se fingirem contritos e solenes, iam “cantar e bailar nas festas do populacho”. Não é à toa que se tornou costume no Brasil opor as festas de mascarada, com o Carnaval, às de solenidade, com a Semana Santa ou o Sete de Setembro.

Se quisermos classificar os gestos individuais e/ou coletivos executados com maior frequência durante cerimônias restritas ou públicas de equipes rituais de negros, entre as festas católicas tradicionais a santos padroeiros, eles poderiam em princípio ser distribuídos da seguinte maneira:

Gestos devocionais expressivos, dirigidos a Deus ou a uma entidade santificada, do tipo “prece” *versus* gestos cerimoniais trocados entre categorias de atores de equipes rituais e/ou outras personagens da festa, do tipo “cumprimento”, assim distribuídos:

1º. Oração suplicante individual, corporada (apenas o grupo ritual) ou coletiva (ela e uma assistência coadjuvante) rezada, cantada ou também gestualizada.

2º. Gestos individuais, corporados ou coletivos de reiteração de subalternidade ou sujeição de um ator, ou sua equipe frente a outro (um mestre, um rei, um padre) ou a outro grupo: “eu peço — sua bênção”; “eu reconheço a sua paternidade”; “eu sou um ser inferior hierárquico e atesto isso em público”.

3º. Oração laudatória, com as características da anterior, mas com expressão verbal, rítmica e gestual de reconhecimento e júbilo.

4º. gestos individuais (em maioria), corporados ou coletivos (muito raros) de evidência de superioridade e direitos de deferência cerimonial: “eu lhe dou a minha bênção”; “eu sou seu mestre” etc.: “você me deve deferência, e eu reconheço isso”.

5º. Oração de identidade, expressivamente indicadora de uma relação de compromisso entre o sujeito-ator ou a equipe ritual e a entidade celestial (“Deus é nosso Pai, São Benedito é nosso padrinho”).

6º. gestos individuais, corporados ou coletivos de reciprocidade ritual: “somos iguais e irmãos”; “somos de uma mesma categoria hierárquica ritual e proclamamos isso de público”.

As descrições a seguir abordam de modo mais motivado, mas não exclusivo, sequências gestuais da coluna da direita. Vejamos.

A cena se passa da seguinte maneira: dois ternos de dançadores do Moçambique e do Catopé vão à casa de uma das rainhas da Festa de Nossa Senhora do Rosário. O que em outras festas católicas de padroeiros de negros não há mais ou há em um dia só, como em Machado, também em Minas,

Oliveira multiplica por vários dias. Há um “Reinado” dedicado a cada santo em cada dia. Fora o par de reis congos, há pares de reis e rainhas “pequenos” - brancos quase sempre - entre meninos, jovens e adultos, cujas famílias ajudam com dinheiro o correr da festa. Existem outras personagens menores a cada noite, e algumas são fixas, como uma possível loura “Princesa Isabel”.

Os ternos de moçambiques, catopés e vilões distribuem-se pela cidade com a missão de buscá-lo em sua casa, cada um ou o par, e levá-los à praça principal da cidade. Ali, perto dos mastros erguidos aos padroeiros um palanque os espera para que as mesmas e outras personagens a cada noite da festa façam os mesmos e outros gestos de pequena cerimônia festivamente “real”.

Assim, um cortejo vai às casas buscar pares de reis por um dia. Ao chegar lá o terno espera do lado de fora, e às vezes também procede o capitão, sabedor do rito e mestre principal de cerimônias. Mas pode ser que ele entre na casa quando convidado, de onde sai acompanhado dos reis. Quando o capitão sabe fazer, ele transforma em uma bela cerimônia breve de deferência o rápido momento de incorporação dos reis “pequenos” ao cortejo que os levará à praça, junto com outros.

Então o capitão toma a mão direita da “rainha pequena”, e cantando o louvor devido à personagem que incorpora ao cortejo, beija sua mão direita, coloca seu dorso na testa e depois na nuca, quando então faz a volta do corpo sobre o braço erguido da rainha, antes de devolvê-la, com vênias, a seu corpo. Ele canta o que faz, diz louvores, enuncia nomes, títulos; fala da excelência do momento. Trata-se de um jogo imediato de papéis entre um capitão e os reis — ele por muito tempo, eles por um dia — entre guerreiros dançantes e uma corte de nobres.

Aqui começa o jogo da memória e do esquecimento. Não se espera da menina ou da moça branca que elas saibam o que fazer, como e por quê. Ela estende a mão servil da rainha e deixa que tudo aconteça. O capitão conduz o gesto e o culto. Mas, entre eles, supostos mestres do rito, espera-se que todos saibam como proceder, e a finura do conhecimento dos mínimos gestos separa qualidades de sabedores.

Senhores do gesto, entende-se entre os negros devotos que um capitão de terno não deve apenas saber comandar os seus guerreiros dançantes; não deve apenas dominar a dança e o canto que ele inicia, e os outros em coro devem completar, entre instrumentos. Entende-se, entre os integrantes da muito reduzida confraria de especialistas dos ritos de negros católicos, que ele deve saber fazer com graça, no momento certo, o gesto único e indispensável.

Então, aquele que sabe gestuar toma na sua a mão do outro, que não sabe, ou que sabe menos. Toma-a, comanda o que é agora um gesto feito a dois. Um cumprimento agora entre dois capitães, que deve marcar para eles e diante dos outros uma espécie de cerimoniosa solidariedade nessas equipes rituais onde são tantas as afirmações públicas de “irmandade”, quanto às acusações de desavenças, de conflitos e de rupturas de alianças.

Um gesto que não seja apenas de fraternidade entre negros devotos, artistas da festa do santo, mas gestos de uma cumplicidade pública, pois ele demonstra

a todos que aqueles são atores que se respeitam como mestres e irmãos de fé e de ofício, o que de algum modo os separa dos outros. Separa daqueles que não são ou não sabem ser tanto quanto eles, sábios atores, que além de devotos, são os raros sabedores dos segredos de quem deve ser por isso chamado: “capitão”, “mestre”, “chefe”.

Entre os dois, o que não conhece a sequência precisa é conduzido pelo saber do outro, e o perigo disso é que ele não consegue evitar que todos saibam que ele é um bom capitão, mas não tanto assim, porque ele não domina os pequenos gestos mais secretos. E é falho na sutileza da cerimônia ritual; naquilo que distingue o comandante comum de uma equipe, do respeitado raro especialista. Assim, o capitão de moçambiques toma sorridente a mão do outro “chefe” e comanda a sequência completa da cerimônia: levar as duas mãos juntas até perto da boca; colocá-las na testa, sobre a cabeça e na nuca; de novo sobre a cabeça, quando então o corpo deve fazer uma delicada meia volta em torno de seu eixo. O outro repete como quem acabou de aprender, ou de lembrar.

Quanto mais uma sequência popular de rituais conduzidos por várias equipes de irmãos aliados e rivais for passível de ser suspeitada como um campo de trocas entre a religião e a feitiçaria, tanto mais é necessário mediá-la de gestos assim. Movimentos sutis do corpo cujo sentido não é outro senão a respeitosa deferência, o reconhecimento do “irmão”, a afirmação da cumplicidade, o estabelecimento ritual da diferença entre um “nós” de negros sabedores, e um campo de outros, incorporados ou não às cerimônias da festa - como a Princesa Isabel ou a Rainha Grande - mas excluídos do círculo restrito dos devotos iniciados, ou colocados à margem até mesmo de uma participação qualquer como personagem dos ritos de rua ou praça, como a assistência curiosa.

A tal ponto é o sinal da evidente deferência o que se quer enunciar aqui, que o mesmo gesto, com mínimas variantes, é realizado entre supostos iguais, como dois capitães de terno, e também entre diferentes, como o vi sendo trocado entre uma filha e sua mãe; ela por um ano rainha conga, a mãe, mãe também de um capitão de congo e viúva de outro comandante muito conhecido na cidade.

Há então uma motivada diversidade de sinais, de acordo com os atores envolvidos. Sabemos que não se imagina que as moças brancas, convocadas por uma festa como “rainhas do Reinado”, dominem os gestos tidos como próprios entre os negros. Elas não devem saber e, por isso mesmo, respeitosa e em tudo conduzida, como senhoras da reverência do capitão negro. Elas são cerimonialmente gestuadas, e servem ao desempenho solene e teatralizado do artista-devoto que duplamente as conduz. Rainhas, eles representam serem são servas, servidas por ele que as utiliza por um momento como coadjuvantes de seu desempenho aos olhos de todos.

Quando o gesto de deferência é feito entre dois atores de posto e saber igual, é que ele assume a feição de um ato simbólico que atesta uma igualdade entre dois mestres do ofício.

Outro momento do mesmo gesto. Uma mulher de mais de cem anos, de uma estirpe muito antiga entre as pessoas centrais da Festa do Rosário, está sentada

numa cadeira de um palco. Ela não usa roupas como fantasia, a não ser um turbante semelhante ao pano do vestido. Assiste a tudo durante um momento do final da festa, quando cada terno de moçambiques, acompanhado de ternos de catopés e vilões, desce seu mastro com a bandeira e o leva embora até a próxima festa, um ano depois. A mulher velha parece estar ali para isso mesmo; para ser honrada.

Então um capitão de moçambiques estende a mão. É ela quem a toma primeiro, quem a beija e leva ao alto e à parte de trás da cabeça. Ele deverá fazer o mesmo de pé, e deverá girar o corpo à volta das mãos unidas sobre a cabeça. Os dois trocam cumprimentos, e fazem isto no canto da praça, cerimonialmente. Um gesto de “respeito”, o mestre diz, mas um ato de dupla direção de reconhecimento recíproco, portanto. Todos ali podem ser devotos, e muitos são “irmãos de fé”. Mas apenas os que sabem fazer certo e completo o gesto múltiplo de bênção-e-respeito entre os devotos-artistas se alça a essa linha de frente da confraria de irmãos.

Outros negros de ternos ou da assistência, e mesmo alguns brancos chegam para cumprimentar a mulher velha. Mas eles fazem isso como “qualquer um”: com um aperto de mãos e com um pedido comum de “bênção”. A eles a velha oferta depressa um meio-gesto. Mas aos que sabem a seqüência rigorosa e sabem tal como devem fazê-la “aqui e agora”, ela se entrega ao rigor de um breve rito, que diferente dos outros cumprimentos corriqueiros é também algo para ser visto, para ser admirado.

O bastão de comando na mão, a cruz, as fitas: o capitão põe a mão da velha na sua e sobre a cabeça. Ele demora o rito de olhar arregalado aos céus; eleva o bastão e simula como se aquilo fosse o momento único de uma espécie de bênção maior do que todas. Logo depois ele me diz que se trata de um gesto religioso, pois, apesar de ser muito parecido com o que o capitão branco do outro terno fez com a menina Rainha Pequena, aqui e agora trata-se de tornar visível que entre a velha e o capitão há algo mais do que a simulação pública e cúmplice da deferência.

Entre os dois passa uma forma peculiar de poder que, católica na figura e “afro” no segredo, implica uma forma mágica de energia, segundo o seu próprio juízo. O capitão pertence, junto com a irmã, a um terno que busca mais do que todos os outros “o resgate das tradições dos africanos”. E tal como eu vi acontecer em terreiros do Candomblé de Salvador e do Rio de Janeiro, esses gestos entre desiguais-irmanados (mãe-de-santo e filha, mestre e subalterno ritual) ou entre supostos iguais em cargo, poder e saber (dois capitães de guarda de moçambiques) soleniza muito um rito dual de troca de deferência subalterna e/ou de evidência de reciprocidade com mais de um sentido: 1º — tornar evidente e francamente pública, diante dos outros, da confraria ou da assistência, a norma dos relacionamentos cerimoniais, em geral atualizados como respeito subalterno, como deferência recíproca e como reconhecimento de superioridade hierárquica; 2º — fazer passar através do gesto em um rito, algum tipo de força, bênção ou energia benéfica; 3º — demarcar simbolicamente tipos

de aproximações e distanciamentos, como os que separam na mesma confraria de devotos-artistas os mestres dos atores subalternos e, num plano mais abrangente, todos os figurantes do ritual religioso e a assistência, negra ou não.

Façamos um paralelo que pode ser útil. Entre camponeses brancos, várias formas de celebração religiosa coletiva envolvem também demorados rituais. Não muito diferentes das cerimônias das festas populares de padroeiros negros, eles são realizados entre rezas familiares, vicinais ou públicas, com e entre cantos, toques de instrumentos, ou mesmo viagens celebrativas e até pequenos cortejos, como as procissões rurais.

No entanto os seus gestos são simples, e algumas vezes são apressados, quase invisíveis. É como se, não tendo nada a esconder, eles nada tivessem para mostrar. Pequenas saudações contritas diante de altares de santos; modos peculiares de segurar e tocar a viola; gestos contidos de deferência entre “irmãos” e outros atores ou participantes. Mesmo quando há danças, elas são muito mais de violas do que de tambores e caixas, e mais dos pés do que dos quadris ou de todo o corpo. Não há requebros nas danças sagradas (como o São Gonçalo) nem nas profanas (como o cateretê). Gestos devotos ou respeitosos entre a pessoa e a divindade, ou entre uma pessoa e uma outra pessoa, movimentos que apenas em quase nada solenizam um pouco mais os gestos cotidianos de respeito, devoção ou deferência.

Mas não os negros. De saída, enquanto os camponeses brancos viajam devotamente, tocam, cantam e dançam com suas roupas comuns quase sempre, sabemos que em suas festas tradicionais os negros se vestem de guerreiros, de nobres, ou mesmo de reis e rainhas, sempre que podem. E vimos que há em suas cerimônias religiosas o desejo ritual de tornar uma celebração de uma inevitável vocação à realeza. Ei-los não apenas devotos e “foliões”, como os camponeses brancos de São Paulo e de Minas Gerais, mas reis e rainhas, guerreiros, mestres, capitães, generais, condes, e tudo o mais que o nobre e a realeza de uma monarquia de desejos da memória possam sugerir.

E, vimos, o que separa bem um capitão razoável de um mestre, é não tanto a capacidade visível de comandar e dispor nas ruas um repertório adequado e infundável de versos de músicas devotas, quanto o saber fazer-se também um ator notável, Isto é: um alguém para ser cerimonialmente posto em destaque entre todos. São exemplos os gestos exagerados com o bastão de comando, algo inexistente em todos os ritos populares de camponeses brancos. Gestos envolvendo própria gestualidade corporal do mando, para que uma posição cerimonial de comando seja não apenas conhecida (as roupas diferentes já dizem isto), mas tornada exageradamente expressiva, como um símbolo do que se é, mais do que um devoto, um chefe; mais do que um chefe, um mestre; mais do que um mestre, um nobre. No exercício do ofício.

Não importa discutir aqui as razões históricas deste tão difundido desejo de realeza entre os negros católicos. De resto, podemos desconfiar que com outros nomes e símbolos ele é também um dos feixes simbólicos de sentido nas variações de sistemas de crença e culto afro-brasileiro. Retomo uma oposição já

enunciada aqui e muito evidente até hoje nas religiões populares no Brasil. Enquanto desde o catolicismo colonial até as ramas mais tradicionais do catolicismo de agora, senhores e nobres são convidados a se despojarem de sinais coletivos e individuais de poder e nobreza e, humildes e despojados, a se colocarem diante de seres sagrados cristãos revestidos de uma exagerada realeza (“Cristo Rei”, “Nossa Senhora, Rainha do Brasil”, etc.) reforço que os negros do Rosário humanizam ao máximo os seus santos, e se figuram eles próprios, os humanos, como seres nobres e até mesmo reis. É norma entre os praticantes católicos de ordens religiosas ou de confrarias de leigos mais extremas, o reconhecerem-se os fiéis com “servos de Deus” ou “escravos de Maria”, uma mulher judia tornada “Rainha dos Céus”. Enquanto Isto, em Oliveira, reis, guerreiros e nobres desfilam pelas ruas com estandartes de São Benedito - um suposto santo negro de negros, e santo porque foi sempre servo - e de Nossa Senhora do Rosário, tão carinhosamente próxima-e-mãe, que com um pouco mais de poderes e milagres desceria da imagem colorida e dançaria com eles na rua.

Às vezes não são só os gestos de evidência de nobreza e comando e os de respeitosa deferência que devem ser expressivamente exagerados. Os de uma suplicante devoção também, quase no estilo afro.

Um capitão de moçambiques vem pelas ruas de Oliveira à frente de seu terno. Os dias da festa estão terminando, e falta uma última cerimônia de “descida dos mastros”. Eles foram cerimonialmente “levantados” vários dias antes, no início dos festejos a Nossa Senhora do Rosário. No começo do grupo de dançantes e cantores-instrumentistas que o seguem pelas ruas, ele cria ou repete cantos e propõe versos que os outros repetem ou prosseguem.

De passagem, ele pode brincar com um amigo que porventura encontre na rua durante o cortejo. Assim sendo fardado de guerreiro, ele é cuidadosamente majestoso, mas também algo galhofeiro, e alterna gestos em uma ou noutra direção quando assim o deseja. Nisto realiza a norma do que se espera que em festas como as de Nossa Senhora do Rosário os negros representem: a dramatização de uma nobreza devota *versus* uma matreirice galhofa, ridícula no branco, supostamente apropriada ao negro; um comportamento religioso e marcial *versus* um jeito de ginga nos movimentos do corpo.

Ao se aproximar do mastro que deve “descer” e carregar, o capitão converte-se em mais respeitoso. Ele deve agora reverenciar o mastro, a bandeira e o que eles significam. Cercado dos outros de seu “terno”, aproxima-se dele e o envolve com as mãos. Coloca-se de joelhos e toca a madeira do mastro com a testa. Melhor, ele descansa por um momento a cabeça no mastro, como em uma oração silenciosa e solitária. Simula estar concentrado, esquecido do que se faz a sua volta e, no entanto, é evidente que ele dramatiza cerimonialmente este breve momento de devoção.

Os outros de seu terno continuam cantando e tocando. Depois, quando acabar a música e houver um momento de espera cênica - esses lentos intervalos vazios entre uma fração de rito e outra, quando eles demoram muito - outros

atores de seu grupo poderão fazer o mesmo gesto de devoção diante do mastro. Ele nunca será tão solenemente exagerado, pois a regra é que nos outros ele seja mesmo um arremedo apressado, quase vergonhoso, do que o mestre fez antes com todo o direito à expressão pública a que o posto na festa e no ritual obriga e atribui.

De algum modo ele o faz por todos, e são raros os outros grupos que o repetem. O capitão pode mesmo observar esta seqüência ritual de devoção ao santo padroeiro diante de outros mastros — eles são oito ou nove — e, assim, não apenas estará expressando louvor aos padroeiros de outros ternos como estará prolongando um direito inquestionável de dar-se a ver. Não tão atrativos para a assistência quanto os lances do cortejo com seus cantos-de-marcha, passos de semi-dança e toques ruidosos de caixas, tambores, são no entanto seus tempos mais secretamente cerimoniais. Reservados ao desempenho solo dos mestres e seus próximos, eles são o instante da diferença.

A expressão do rosto e do resto do corpo de um bom mestre de moçambiques e catopés deve oscilar entre um ar rigoroso de poder de comando + a alegria inevitavelmente regida pelo ritmo que comanda + a deferência cerimonial diante de sujeitos iguais no ofício da festa, ou de pessoas investidas de posições superiores nos festejos + a devoção típica do negro católico.

Esta última não tem lugar algum para atos pessoais ou coletivos de qualquer possessão como no Candomblé, mas autoriza exageros do olhar. A expressão lenta que sobre-eleva o sinal da fé e seu conseqüente respeito subalterno diante do sagrado. O bastão levantado, símbolo conhecido na gramática da festa como sinal do poder de mestres e de capitães. A mão espalmada para o alto, contraparte do gesto de mando: humilde, suplicante. O olhar semicerrado, como que pedindo num lugar longe, terra dos deuses. A combinação de uma atitude de nobreza popular, tanto quanto ela pode traduzir-se co

Percorremos expressões próprias do ritual negro como rituais de devoção enunciados e vividos entre exageros. Convido quem me leia a comparar o que sumariamente descrevi aqui com a gestualidade penitente de um devoto da mesma Minas Gerais, desvestido de roupas de festa e de postos de comando. Ele estará contrito diante da imagem de uma santa, como nas romarias a Aparecida do Norte. Ele poderá ver-se ali saldando uma difícil promessa. Estará reconhecendo naquele momento — não raro esperado durante vários anos — o evidente poder celestial realizado no atendimento de “uma graça pedida”.

Poderá querer traduzir a si mesmo, à santa padroeira e aos outros de perto, a sua própria devoção contrita. Poderá chorar, mas não é bom que o faça ali, na “fila dos fiéis” com pressa de passar diante do sagrado. Que ninguém duvide de sua contrição, e é isso exatamente o que deve ser representado ali, em um gesto mais do que coletivo: um gestuário de uma multidão de fiéis.

Ao contrário dessa massa de devotos — quantos assistentes dos ritos de “descida do mastro” terão ido “cumprir voto válido” em centros de romaria? — e da assistência próxima à sua guarda, o mestre-negro soleniza a demora de cada gesto. Ele trabalha cerimonialmente dentro de um tempo que é seu e deve isto

aos que o cercam. Não será raro que minutos depois da longa seqüência de genuflexões, toques lentos com a cabeça nos mastros, olhares perdidos no alto, mãos voltadas aos céus, o mestre se divirta com seus comandados, ou tome um sorvete no bar da esquina no intervalo entre uma fração da cerimônia e outra.

Ele não precisa chegar como quem vem já emocionado, contrito (como pode ser expressivamente sugerido a um devoto em romaria) nem precisa, depois de feito sua parte, dar-se a ver como quem está “tocado”, emocionado ou especialmente diferente de todos, devido ao que acabou de fazer. Ao contrário, espera-se que a solenidade contrita dos gestos ritualizados valha apenas durante o tempo de sua seqüência. O mestre deve retornar disso a uma “normalidade” de e entre todos, tão logo termine o seu dever-ritual. Mas, como os vários dias de festa do padroeiro são uma repetição conhecida de ritos e gestos tornados ora vibrantes e marciais, ora solenes e devotos, o ser de um devoto de linha de frente deve alternar-se exatamente entre tais momentos. Pois a própria festa nada mais é do que a sucessão de tais rupturas e passagens de uma dramaticidade a outra. É claro que isso tudo não é privativo de um tipo de cerimônia, com uma tal categoria de atores.

Antes, parece ser mesmo a norma de cerimônias religiosas populares em outros sistemas de crença e prática. Também entre pentecostais negros e brancos, várias vezes presenciei passagens semelhantes de um estado ao outro. Depois de uma pregação fervorosa, entre orações pessoais exageradamente contritas, em que várias pessoas podem ser “tomadas pelo Espírito Santo”, ao final do culto os fiéis passam, de um momento para o outro, a uma conduta profana regida por uma higiênica normalidade. Seria indesejado que um irmão continuasse fora-de-hora a gestualidade contrita do crente fervoroso, ainda que todos devam estar sempre “prontos a pregar a palavra de Deus”. A mesma passagem quase instantânea acontece no Candomblé. Descrevi rituais de devoção católica camponesa em que de um momento para o outro todos passam do gesto e do afeto contrito às licenças da rotina profana ou mesmo a uma dança “macha” regada a cachaça.

Eis o que no interior do catolicismo popular os negros devotos e artistas preservam, e os brancos de mesmas categorias sociais já não mais tanto. Essa finura do gesto atento que desenha os mínimos detalhes da expressão ritual. Eles sabem que não basta conhecer os segredos comuns dos festejos e a ordem precisa de sua expressão: tocar, cantar e dançar os passos de marcha ou dos momentos de estar evoluindo sem marchar. É preciso dar a isso uma investidura dramática, sutilmente expressiva. Reconhecidos da senzala ao carnaval como seres do corpo, dos gestos brutos das pernas e dos quadris e da “ginga”, enfim, os negros dançantes querem lembrar a si-mesmos, a deus e aos outros, que mais do que todos, eles são a própria memória dos gestos sutis do olhar e da delicadeza cerimonial.

Mas nem sempre. De alguma maneira como na talvez distância entre os ritos do Candomblé e os da Umbanda, existem festas onde as equipes guardam ainda um conhecimento suficiente de seus cantos e passos da marcha e de dança. Mas

os gestos finos da reciprocidade, da deferência e da devoção foram aos poucos sendo apagados. Essa poderia ser a diferença entre o que se vê ainda em Oliveira, e o que se encontra em Machado, também em Minas Gerais, mais ao sul em direção a São Paulo.

Pensamos que esquecemos letras, músicas e toques. Mas são as pequeninas formas do olhar e os mínimos gestos sutis da mão, o que primeiro se perde da cultura. Sobram seus intervalos: sua falta, primeiro reconhecida depois sequer lembrada.

Em Machado, no dia único do Reinado, uma segunda-feira, os ternos descem em direção à igreja, de onde saem depois num longo e barulhento cortejo de iguais reis e rainhas, nobres e guerreiros dançantes. Embora o contexto e os instrumentos e objetos cerimoniais sejam os mesmos, os gestos sutis que provocam em Oliveira os intervalos das cerimônias de devoção, de reconhecimento e deferência, não existem mais ali.

Cada terno apenas chega ao local do encontro. Alguns silenciam os instrumentos, enquanto outros — a maioria — seguem tocando ruidosamente, de tal sorte que o local se converte em uma pequena praça de batalha sonora. Esquecidos os gestos sutis de sujeição ou reciprocidade entre as pessoas, ou entre grupos rituais, resta uma algazarra regida pelo senso da concorrência: ganha de todos aqueles que conseguir impor seu som alto, seu ritmo de tambores, sem perder o compasso que inevitavelmente se mistura com o de muitos outros.

Submetida a delicadeza dos gestos pela violência dos toques que transformam as marchas e os cantos devotos ou guerreiros em verdadeiras batucadas, há não um acréscimo de símbolos e situações cerimoniais, mas uma grave perda visível. É porque existem cada vez menos instantes, sequências e gestos celebrativos que as pessoas repetem ao exagero, e quase desordenadamente, apenas o que restou: “malham os instrumentos”, dizem brados, concorrem entre eles, e sequer cantam, porque isso seria perder ali a força do som em luta contra os outros. Algo como passar da solenidade à mascarada sem reconhecer ainda o que está acontecendo.

Mas os mais velhos reconhecem. E é exatamente essa queixa o que eles fazem. Toda a Festa de São Benedito em Machado e, particularmente, aos seus instantes mais ritualmente esperados, por serem os mais importantes, por serem os mais bonitos e queridos, perderam ou estão se esvaziando desses elos de sentido. Gestos realizados como a expressão sutil dos sentidos e sentimentos agora esquecidos. Perdida a sutileza cerimonial, restou o ruído de sua face grosseira. Esquecidos os gestos tão solenes e afetivos com que as pessoas que se encontravam ou que se visitavam traduziam entre elas a própria afeição, o reconhecimento da igualdade ou o desejo de estabelecer a norma da solidariedade sobre a regra da diferença, resta um vazio de gestos. Pois eis que outros não os substituíram e a sua falta foi preenchida com imitações grosseiras de atos ruidosos, que todos sabem fazer imitar, e que dissolvem nesse representar de massa alguma coisa que teria sido antes dramatizada e matizada

pela sequência de situações simbolicamente diferentes, desde uma polissemia de saberes e de gestos que traduziam em seu todo a realidade reconhecida ou a ilusão desejada do que agora os próprios mestres antigos descobrem haver sido perdido: uma certa ancestral harmonia.



Em um momento da Festa do Divino Espírito Santo, em São Luís do Paraitinga

Identidade e Etnia ***construção da pessoa e identidade cultural***

O outro: esse difícil – introdução

I.

O diferente é o outro, e o reconhecimento da diferença é a consciência da alteridade. É a descoberta do sentimento que se arma dos símbolos da cultura para dizer que nem tudo é o que eu-sou e nem todos são como-eu-sou. Homem e mulher, branco e negro, senhor e servo, civilizado e índio... O outro é um diferente, e por isso atrai e atemoriza. É preciso domá-lo e, depois, é preciso domar no espírito do dominador o seu fantasma: traduzi-lo, explicá-lo; ou seja, reduzi-lo enquanto realidade viva ao poder da realidade eficaz dos símbolos e dos valores de quem pode dizer quem são as pessoas e o que valem, umas diante das outras, umas através das outras.

Por isso o outro deve ser compreendido de algum modo, e os ansiosos filósofos e cientistas dos assuntos do homem, de sua vida e de sua cultura que cuidem disso. O outro sugere ser decifrado, para que os misteriosos lados mais difíceis de meu-eu, do meu-mundo e de minha-cultura sejam traduzidos também através dele, de seu mundo e de sua cultura. Traduzido para mim, através de minhas palavras, que ele não conhecerá. E se as conhecer, não irá se compreender nelas.

Reduzi-lo a ser alguém através do que há de meu nele, quando então a pessoa do outro reflete a minha imagem espelhada. E haverá de ser às vezes ali o lugar onde eu melhor me vejo, através do que ele afirma e torna claro em mim, na diferença que há entre ele-e-eu.

Mas a mesma diferença necessária ao entendimento é a razão do conflito, ou é o que se inventa para torná-lo legítimo, quando ele é inevitável. Sobretudo quando no coração do conflito entre diferentes–desiguais, um estende sobre o outro o poder de seu domínio. A história dos povos repete seguidamente a lição nunca aprendida de que os grupos humanos não hostilizam e não dominam o “outro povo” porque ele é diferente. Na verdade, tornam-no diferente para fazê-lo um hostil, um perigoso inimigo. Então um ser para ser vencido e subjugado em nome da razão de ele ser perversamente diferente-de-mim, e precisar ser tornado ou uma réplica, um “curioso espécime”, ou um quase-igual depois de “civilizado”.

Então é meu dever dominá-lo, e obter dele os proveitos materiais do meu “legítimo domínio”. E sobre a matriz dos princípios que consagram a desigualdade que justifica o domínio, que eu saiba buscar fazer do outro: o índio, o negro, o cigano, o asiático, um outro-eu: o índio cristianizado, o negro educado, o cigano sedentarizado, o asiático ocidentalizado. Todos os que são a minoria dos diferentes ou a maioria dos dominados, revestidos do verniz civilizatório daquilo que às vezes se simplifica, enunciando que tudo se faz em nome de um abrir-se à uma rama da “cultura ocidental”, o lugar social adequado à identidade mais legítima.

II.

Eis aí um dos segredos do lidar com a diferença que nos vai acompanhar daqui para a frente, ao longo de um pequeno estudo sobre as relações de pessoas e coletivos, que o contato provoca entre nós e nossos índios: reduzir a vida, a ordem ancestral de trocas do mundo do outro, e todos os sinais possíveis de sua cultura aos termos de minha vida, de minha ordem de trocas, de meus sinais consagrados de cultura. Mas sem dissolver, em meu proveito, a diferença étnica que para sempre nos separa. Um índio civilizado é um índio que foi civilizado por um branco civilizador.

O artifício do domínio – aquilo que é real sob os disfarces dos “encontros de povos e culturas diferentes” – é o trabalho de tornar o outro mais igual a mim para colocá-lo melhor a meu serviço. Ao escravo trazido nas caravelas se batizava no porto de chegada. A consciência ingênua acreditava com isso salvá-lo... depois de morto. Mas o senhor que atribuía ao negro servo um nome de branco, cristão, em troca do nome tribal do lugar de origem, sabia que a água do batismo era apenas uma porta líquida de entrada na redução necessária das diferenças que tornam eficazes os usos da desigualdade.

É importante que o escravo fale a língua do senhor para compreendê-lo e saber obedecer. É preciso que possua a mesma fé, para que no mesmo templo faça e refaça as mesmas promessas de obediência e submissão aos poderes ocultos da ordem social consagrada. Promessas que o senhor paga com a festa e o servo com o trabalho.

Assim, aos filhos dos índios abriam escolas, e sobre os seus corpos colocavam roupas de algodão. E se louvava deixarem de “comer carne humana”, enquanto as cifras geométricas do morticínio dos índios da Colônia eram civilizadamente escondidas dos assuntos da “vida nacional”. Aos índios se “reduzia”, se “aldeava”, se “civilizava”. Não para serem iguais aos brancos, sendo índios, mas para serem desiguais sem tantas diferenças e, assim, servirem melhor, entre mortos ou subjugados, aos interesses dos negócios dos brancos.

Este estudo sobre a construção da pessoa trata da diferença de e entre etnias. Trata da questão do contato interétnico e da identidade étnica. Sem ser um levantamento sobre a situação dos povos indígenas do Brasil, e sem pretender ser também um exaustivo exame das relações de contato de alguns grupos tribais que pudessem ser tomados como exemplos do que acontece nas áreas das situações e culturas de contato, é um exercício de compreensão do modo como as sociedades constroem as suas idéias de pessoa; de como a identidade se constitui como uma categoria de atribuição de significados específicos a tipos de pessoas em relação umas com as outras e, em nosso caso específico, , em relações interétnicas; de situações concretas do contato interétnico entre sociedades tribais brasileiras, tomadas neste estudo documental como casos exemplares, e segmentos de nossa sociedade nacional; da estrutura de relações do contato entre grupos tribais minoritários e a sociedade dominante dos brancos; da construção, das transformações e das relações de identidades

étnicas na situação mesma do contato.

Este trabalho foi sustentado em leituras e outros estudos resultantes de pesquisa de campo, realizadas por antropólogos que foram meus professores, ou com quem partilhei alguns momentos fecundos de aprendizados. Ele originalmente pensado e escrito como parte de uma coleção destinada a apoiar cursos de iniciação à Antropologia Social na Universidade de Brasília. Assim sendo, de modo algum ele esgota qualquer uma das questões tratadas aqui. E eu recomendo àqueles a quem a sua leitura sugira um aprofundamento, a consulta às indicações bibliográficas aqui apresentadas.

Sobre a questão aqui tratada apenas agora uma quantidade maior de pesquisas de campo tem produzido entre nós uma renovada visão de alguns aspectos e questões fundamentais. Raras foram publicadas até hoje como artigo ou livro e, portanto, o acesso a muitos trabalhos importantes é provisoriamente difícil. Esperemos que por pouco tempo.

*Campinas,
outono de 1982, verão de 1985*

Por uma Antropologia da Educação

Como acentuei aqui e em outros escritos, cheguei à antropologia através do meu envolvimento com o que nos “anos sessenta” chamávamos de “movimentos de cultura popular”. E também através de estudos e ações de “educação popular”. Como antropólogo direcionei pesquisas de campo a este intervalo entre a cultura e o aprendizado da cultura. O foco inicial recaiu sobre modalidades patrimoniais de ensino-aprendizagem sobretudo entre participantes de rituais populares do catolicismo popular. Apenas mais tarde eu me aventurei entre trilhas de alguma teoria a respeito do que viemos a chamar de “antropologia da educação”. E isto bem antes de haver começado a ler Tim Ingold. Esta sequência contém o começo de um de meus estudos sobre “o aprender na cultura popular”.

Casa de Escola Cultura camponesa e educação rural

Cantadores de viola, professores leigos, lavradores de arroz, pais de alunos da roça - introdução

“Casa de Escola” é o nome que na Amazônia escutei alguns professores-leigos e lavradores ribeirinhos dando ao rancho de palha e madeira onde se ensina às crianças “o estudo de 1ª a 4ª”. Quando a prefeitura constrói um prédio de suas salas, com tijolo e telha, a “casa de escola” é abandonada, e as crianças ganham um “grupo escolar”, com o nome de alguém pintado na parede branca que ao longe brilha aos olhos de quem chega pelo rio.

Este foi o nome que resolvi dar a um livro onde reúno quatro estudos que falam da educação onde parece que ela não existe. Pela primeira vez publico um pequeno conjunto de pesquisas de campo ligados à cultura camponesa e à educação rural. De propósito quis convocar a uma conversa entre educadores, tipos de pessoas que raramente têm frequentado os escritos e os encontros de educação. Preferi deixar que eles, agentes e sujeitos de diferentes estilos e medos do ofício de fazer circular o saber, fossem os atores das pesquisas, através das quais falam sobre os seus mundos, duas vidas e seus momentos de ensinar-e-aprender.

Cantadores de viola, agentes rituais populares do catolicismo camponês, são os personagens do primeiro estudo. *Os Mestres da Folga e da Folia* é o momento inicial de uma longa pesquisa sobre estruturas e processos de reprodução social do saber popular, que tenho feito, a partir de minhas atividades na UNICAMP, é o relatório de uma pesquisa que com o auxílio da Fundação Ford, realizei juntamente com alunos de ciências sociais e linguística da Universidade Estadual de Campinas.

Professores leitos também lavradores do guaraná e da mandioca, são os personagens do segundo estudo. Ao contrário do primeiro, fruto de quase dois anos de pesquisas de campo em Minas Gerais, São Paulo e Goiás, *Casa de Escola* resume anotações de viagem que fiz com professores da Faculdade de Educação da Universidade do Amazonas, a comunidades dos rios do Município de Maués, no Estado do Amazonas.

Lavradores de arroz e milho, um dia forçados a migrarem com a família para as “pontas de rua” de alguma pequena cidade do interior de Goiás, são os atores do terceiro estudo. Menos intensamente ligado à educação do que os outros dois e, menos ainda, do que o último, procurei pesquisar junto a eles como sujeitos rurais, cujos filhos frequentam as escolas do município, avaliam a vida através de suas condições de trabalho. *A fala subalterna* reúne e procura articular suas falas, para que, no momento seguinte eles, aí sim, avaliem o valor da escola na educação de seus filhos.

Os mesmos lavradores, pequenos proprietários camponeses e outras categorias de sujeitos sociais de Mossâmedes, são os personagens do último estudo. *Escola dos filhos, escolha dos pais* é o relatório de uma pesquisa de campo que fiz a alguns anos, quando morava ainda em Goiânia. Pais de alunos em idade escolar falam sobre a educação que tiveram quando foram um dia na roça, crianças, tal como os filhos que hoje estudam nas escolas da sede do município.

Tenho esperanças de que a maneira pouco usual de tratar aqui a educação não desanime a leitura dos escritos de *Casa de Escola*. Acredito que uma das formas mais densas de afinal compreendermos o que ela é e como deve ser, está em fazer as suas perguntas às avessas. Deixar por momentos de pesquisar, por exemplo, o sistema de educação rural, e conviver com o mundo, a cultura e as pessoas onde existem sistemas de educação e o seu trabalho.

Campinas, 21 de março de 1983

“Os Mestres que me ensinaram” ...

Devo lembrar que antes mesmo de ingressar na “vida universitária” como professor (agosto de 1967, na Universidade de Brasília) eu já havia trabalhado em um dos “movimentos de cultura popular” dos começos dos “anos sessenta”. Embora dedicado à alfabetização de jovens e de adultos, o *Movimento de Educação de Base* centrava a sua proposta pedagógica na educação. E, até onde eu soube, o MEB foi o único dos “movimentos de cultura popular” de então que possuía um antropólogo em seu quadro de profissionais-educadores.

Já desde então interessei-me profundamente por questões na fronteira entre a psicologia de minha graduação e a antropologia de meu mestrado e da sequência de minha carreira acadêmica. E como antropólogo estive sempre próximo ao estudo do que então chamávamos de “culturas populares”, agora com um olhar mais centrado em Geertz e Sahlins do que político, centrado em Lucács e Gramsci. Meus sujeitos de estudos foram desde sempre camponeses e negros. E eu me dividi ao longo dos anos entre pesquisas a respeito de comunidades tradicionais camponesas, com foco sobre o trabalho e os modos de vida não apenas dele derivados, e uma certa fronteira entre a religião e o ritual.

E entre as questões que muito me motivavam, uma delas me parecia quase estar sempre ausente, ou na penumbra do olhar e da escrita de antropólogos e, com menor intensidade, de antropólogas. Um olhar centrado não tanto em saberes, sentidos e significados, entre o mito e outros imaginários, mas no próprio acontecer interativo e social em que o que se sabe, sente, crê e pratica, por que se aprende. Porque se vivi algo que aprendemos a chamar de uma “antropologia da educação”.

Esta é uma coletânea de trabalhos meus que atravessam anos e décadas. Eles estão bem mais concentrados em minhas pesquisas junto a pessoas e coletivos envolvidos com a religião e os rituais do catolicismo de camponeses e de negros. Não raro, de negros também camponeses. Em todos eles uma mesma pergunta estará presente: “como o povo aprende?” E ela deverá ser desdobrada em uma outra mais longa e completa: “como em diferentes formações sociais tidas como “tradicionais”, “patrimoniais”, “camponesas”, etc. são constituídos e consagrados modos e alternativas culturais próprias de ensino-aprendizagem?”

E então espero demonstrar a quem leia os capítulos seguintes, como certas palavras, entre verbos, substantivos e adjetivos; certas construções de palavras e certas afirmações a respeito de “como isso acontece aqui”, não diferem substantivamente de como um professor universitário descreveria suas experiências, entre o estudante que foi e o docente que é agora.

A “primeira parte” desta sequência está dividida em quatro capítulos que ousarei chamar de “teóricos”, talvez indevidamente. Eles envolvem algo de uma possível e nem sempre visível e lembrada relação entre a cultura e a educação. Logo, uma interação que deveria ser desde os seus começos bastante mais intensa e assertiva entre a antropologia e a pedagogia. Sua pergunta fundadora

poderia ser esta: “afinal, o que é aprender? Uma pergunta que melhor ficaria se fosse: “afinal, o que é ensinar-e-aprender? E que poderia ainda desdobrar-se desta maneira: como, em diferentes momentos e cenários, seres vivos humanos e não-humanos mutuamente se ensinam e aprendem?

Esta parte contém também algo de meu estranhamento de longa data a respeito de um quase universal silêncio da antropologia sobre a educação. E não sei se terei encontrado respostas em um último capítulo dela, em que dialogo com um recente livro do bio-antropólogo Tin Ingold. O livro tem este raro título entre antropólogos: *Anthropology and/as Education*.

A Segunda Parte contém os dois capítulos através dos quais eu levo as minhas perguntas para um talvez inesperado cenário cultural: o mundo rural brasileiro. Assim sendo, entre “foliões de Santos Reis do Oriente” e entre “guerreiros Congos e Moçambiques” em seus rituais e celebrações a Nossa Senhora do Rosário e a São Benedito. E junto a eles, entre os quais palavras como “mestre” (mas nunca “doutor”), “ensinar” e “aprender” são tão frequentes quanto em nossas faculdades de educação, faço de viva-voz as perguntas pensadas como teoria na “primeira parte” desta sequência de estudos.

Pensei inicialmente em concluir esta parte com os dois capítulos originais. Mas a súbita descoberta de um “histórico escolar” meu, de quando no final dos anos 50 eu fiz uma “Escola de Guia-Excursionista” e, logo a seguir, uma de “Guia Escalador de Montanhas”, despertou em mim o desejo de rememorar e repensar momentos em que acredito haver vivido aprendizados essenciais para toda a minha vida. Algo “aprendido para sempre” em locais e momentos bem distantes das escolas formais – embora aquelas se chamassem “Escolas de Guia”, e, sobretudo, do mundo universitário, onde ao longo de 60 anos, completados neste 2021 imagino haver cumprido, passo a passo, todos os intervalos do que nos acostumamos a chamar de “carreira universitária”.

Finalmente, em uma Terceira Parte deixo que falem à vontade, sem qualquer interferência de vocação teórica minha, um dançador e “folgazão da Dança” (ou “Folga”, ou “Função”) de São Gonçalo, e um velho garimpeiro de ouro e diamante das beiras do rio Jequitinhonha.

Um capítulo final e menor do que todos os outros eu deixei que ficasse neste livro sobre mistérios e caminhos da vocação de ensinar-e-aprender, apenas pela minha devoção confessada a tudo o que escreveu João Guimarães Rosa, E também uma devoção fiel mundos dos sertões do Norte de Minas, que inspiraram boa parte de suas obras. Lá onde, seguindo os seus passos, eu vivi anos inesquecíveis entre pesquisas de campo com equipes de alunas e de alunos

E o último capítulo começa com uma epígrafe. A mesma com que quero encerrar esta introdução.

*Serras que vão saindo, para destapar outras serras.
Tem que de todas as coisas, vivendo, se aprende;
mas o que se aprende, mais, é só a fazer outras maiores perguntas.*

***Uma pedagogia da antropologia
ou
uma antropologia da pedagogia?***

Escrever é tantas vezes lembrar-se do que nunca existiu.

Clarisse Lispector

Começo de: lembrar-se, em Melhores Contos

*Minha objeção é que vidas são vividas não dentro de lugares, mas através, em torno, para e de lugares, de e para locais em outros lugares (...) Eu uso o termo **peregrinar** para descrever a experiência corporificada desde movimento de perambulação. É como peregrinos, portanto que os seres humanos habitam a terra.*

Tim Ingold

Estar Vivo – ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição

Ele... Eu, andarilhos? peregrinos?

Existem antropólogos, e existem pessoas com outras vocações, entre o professor e o poeta, a respeito de quem somos suscitados a conhecer não apenas a “obra”, mas também a “vida”. Assim acontece com Tim Ingold, cujos livros vim a conhecer tardiamente, ou seja, quando ele e eu nos aproximávamos dos 80 anos. Conheço algo, mas conheço ainda muito pouco a respeito da vida de Tim Ingold. Conheço apenas o que ele mesmo escreveu, e quase nada do que escreveram outras pessoas sobre ele.

Entrevejo, através do modo pessoalmente coloquial, e até mesmo convidativo, com que acredito que ele pensa e fala e, mais ainda, com o que leio do que ele escreve, que é bem provável que Tim Ingold tenha vivido ao longo da vida - e sobretudo em anos entre a infância, a juventude e a maturidade - algumas experiências que foram também minhas.

Terá ele, um “escocês das Terras Altas”, sido como eu um errante, um viajante, um peregrino? Terá dedicado uma parte da vida a errar entre trilhas, varar florestas, escalar montanhas, dormir em acampamentos, ou dentro de grutas “no meio do mato” como eu, ao longo de anos e anos? Terá experimentado com o seu corpo, como ele recomenda em seus escritos, a pura “matéria do mundo?” Terá aprendido algo sobre plantas e cobras? obre categorias de madeiras para construir os artefatos de um “acampamento de escoteiros”? Será que ele sabe distinguir diferentes categorias de pedras e de

rochas? E não como um cientista geólogo, mas como um aventureiro alpinista, terá ele aprendido algo sobre as diferentes qualidades das diversas de rochas e também neves? Algo mais do que essencial quando se pensa escalar montanhas? Terá aprendido, como eu, os diferentes “tipos de cordas” e as suas qualidades como um dos instrumentos mais essenciais na prática do montanhismo, antes da chegada e da invasão dos uniformes (e caríssimas, em meus tempos) “cordas de nylon” para escaladas. Terá aprendido a fazer com elas a sempre útil variedade de nós a serem utilizados nas mais diferentes ocasiões, entre acampamentos, trilhas e escaladas? Terá, como eu, aprendido a lenta e sofredamente abrir furos na pedra, com brocas e “ponteiros de aço”, para introduzir depois os “grampos de ferro” por onde fixaríamos os nossos mosquetões e as nossas cordas? Terá aprendido a acender o fogo em diferentes situações e com diversos recursos? Terá sabido se orientar no mundo olhando o sol de manhã, e as estrelas à noite?

E tudo isso movido então muito mais pelos interesses do “mundo natural” do que pelo “mundo da cultura”, como eu entre os 11 anos e não lembro que idade em mais à frente. Não sei, mas desconfio que como eu, desde cedo, ele terá vivido antes como um “menino de trilhas e de aventuras”, tal como eu fui desde cedo.

Pois ainda quando eu usava “calças curtas”, eu me voltei a uma vocação que nunca mais me abandonou: “ser um homem do mato”. E até hoje os meus símbolos de vida pouco têm de acadêmicos, e acredito que eles existem me habitam até mesmo em uma direção oposta. E eles são: a mochila, o embornal, a bota, a corda de escalada e a barraca do acampamento. Uma trilha de terra entre campos e matas ainda é para mim a mais bela cena de todas na Terra. E se existe em algum lugar do Universo (ou para além dele) um Paraíso, eu espero que ele seja como a Serra da Mantiqueira, como a Serra do Mar, ou como os Alpes, os Andes ou o Himalaia.

Lembro que onde quer que eu tenha vivido no meu Rio de Janeiro de origem, no Cerrado sem-fim de Goiás, entre as serras cujos nomes lembrei linhas acima, assim como nos lugares da Europa onde vivi breves tempos, e por onde andei longos caminhos, os bosques, as florestas e as montanhas foram sempre os meus cenários mais desejados.

Devo confessar que entre minhas passagens pela França fui poucas vezes a museus em busca de arte, de história ou de cultura. Mas sempre que pude, entre ela e a Itália eu tomei trens e caminhei horas e horas entre trilhas nos Alpes. E somadas as duas vezes em que vivi na Galícia, “cortei a pé o País” em todas as direções. Como eu tinha somente uma “semana de folga”, fiz o meu Caminho de Santiago em apenas sete dias, em que caminhei pouco mais de 200 quilômetros. No entanto, segundo os meus amigos da Galícia, somados todos os meus passos entre 1992 e 1996, devo ter feito o “Caminho de Santiago” completo umas duas vezes, pelo menos.

E já perto dos oitenta anos, em 2019 avisei a professoras da Universidad de Cuyo, em Mendoza, que somente daria três dias de cursos lá se ao final deles alguém me levasse ao Parque Nacional do Aconcágua. Levaram.

Tenho na parede da casa de meu sítio no Sul de Minas Gerais, apenas os seguintes diplomas pendurados: “Promessa de Escoteiro”, “Guia Excursionista”, “Guia escalador”, “Escalada do Deus de Deus”, “Voluntário da Cruz Vermelha”, “Peregrino do Caminho Santiago”.

Dito isto, viajemos à Escócia.

E lá encontraremos um homem que de si-mesmo declara: “sou apenas um antropólogo”. Possivelmente para retornar a uma auto-identidade que talvez aos poucos se dissolva entre tantas variedades de nomes e tantas subclassificações, eis que Tim Ingold retira de quem é os sobrenomes e se apresenta apenas com um nome só. *Sou um antropólogo; não um antropólogo social ou cultural; não um antropólogo biológico ou arqueológico; apenas um antropólogo* **11**.

Trilha, travessia, peregrinação

Procuramos retomar e aprofundar essas ideias passando do movimento dos pés ao das mentes. E, assim, do peregrinar *entre* ao peregrinar *através de*.

Aceitemos que o destino da experiência da vida é tornar-se no limite, incerta, imprevisível, vagante e semovente. E, mais ainda, da vida quando ela chega ao limiar em que além de vida, ela é ... vida humana. Eis afinal entre os primatas um ser ao extremo errante, e possivelmente por isso mesmo, uma ser mutante e abertamente evolutivo. Um ser mutável e sem lugar no mundo em vários sentidos. Um ser a seu modo avesso ao “ninho” e ao “nicho”.

Na *Bíblia*, logo nas primeiras páginas do *Gênesis*, Adão e Eva escapam da terrível condenação de serem perfeitos e habitarem a sua imutável perfeição, presos a um lugar chamado “Paraíso”, ao desobedecerem a ordem de um deus zeloso, e comerem do “fruto proibido”. E assim eles perdem uma estabilizada “inocência original”, para, ao serem exilados do Paraíso em que estão fixados em todos os sentidos, partirem em direção a “toda a Terra”. Seres antes nus, e agora vestidos, e condenados a errarem, sem lugar fixo para viverem, e para poderem escapar de não saberem pensar reflexivamente, por serem eternos e perfeitos, e a vagarem também como peregrinamente pensantes, entre horizontes e incertezas.

E assim terá sido, porque simbolicamente desde então Eva e Adão serão seres que havendo perdido o poder original de tudo nomear e possuir, se lançam na trilha que os libertou de serem “a imagem e semelhança de deus”, para poderem vagar também entre os símbolos e os saberes, em busca de suas próprias aperfeiçoáveis imperfeições. E assim também será em outros mitos arcaicos, entre o *Gilgamesh*, a *Ilíada*, a *Odisseia*, a *Eneida* e, já bem mais

11. *Estar vivo*, página 11. No primeiro parágrafo do prefácio e agradecimentos.

próximo a nós, o *Dom Quixote*, a mais extrema figura em quem o destino do homem é a errância.

E para o ser humano Tim Ingold escolhe o “peregrinar”, entre todos os verbos previsíveis. Pois entre todos os que se movem entre trilhas e territórios, talvez o peregrino seja o mais aparentemente pouco proveitoso funcional e instrumentalmente. O mais pragmaticamente inútil. De uma forma diversa de todos os outros, ele não “erra”. E aqui a palavra que lembra “errar”, enganar-se, não saber, vem bem a propósito. Ele não viaja com um propósito aproveitável, como quem viaja e “explora” em busca de conhecimentos, como o cientista ou o explorador. Ele não caminha em busca de poder e de prestígio, como o conquistador, e nem se desloca a procura seja de aventuras, seja do enriquecimento através do comércio, como Simbad, o Marujo. Ele é mais quixotesco de as vagantes. É quase um desvairado errante em busca de um lugar único que aos olhos dos outros é “lugar nenhum”.

Assim aconteceu comigo quando na Galícia, em 1992, em deixei de lado as minhas pesquisas de campo em Santa Maria de Ons, e por uma semana inteira dediquei-me apenas a peregrinar, caminhando entre Villa Franca del Bierzo até Santiago de Compostela. **12**

Em um sentido mais profundo e que de algum modo está presente em diferentes religiões, a não ser quando o peregrino seja um penitente que viaja para “pagar uma pena” - como até hoje é costume em alguns países da Europa que “condenam” mercedores de pequenas penas a percorrerem o Caminho de Santiago - ele viaja em busca de um lugar. De uma ilha distante, uma gruta de pedras, de uma árvore na floresta, da morada presente ou passada de um suposto santo do budismo, de uma catedral cristã com uma tumba e um suposto santo ali guardado. Alguns – e não foram e nem são poucos – dirão que “peregrino em busca de mim-mesmo”.

Somos a estranha espécie de seres vivos que tanto com as suas pernas e suas máquinas podem transitar em uma “volta ao mundo em oitenta dias”, quanto com as suas mentes podem perambular em “volta ao dia em oitenta mundos”.

Conhecimento, transferência, partilha, educação

Operativamente, o transitar tem a ver com o transformar. O nomadismo da espécie humana resulta de que também o que ele faz com e sobre a natureza preserva um caráter distinto do que realizam os animais. Eles agem com a natureza para prover com ações diretas a sua subsistência. Nós atuamos sobre ela de sorte a não apenas prover a subsistência, mas também para transformá-la, fazendo-a transitar do que é “em estado natural”, ao que poderá vir-a-ser, através da ação produtiva e simbólica do homem.

12. E entrando na cidade santa pela *Rua do Home Santo*, uma das “vias de chegada do Caminho” mais comuns em Santiago, e, por um santificado acaso, a rua onde eu morava com minha família.

E então chegamos no conhecimento, no reconhecimento e na compartilhada transferência do que se conhece. Logo, chegamos em territórios do aprender, do aprendizado, do ensino. E batemos então na porta da educação. E os deixamos ficar diante dela não pelo que existe e até sobra nos outros seres vivos, mas chegamos até ela através do que nos falta. Os outros animais surgem no mundo geneticamente completos, ou completam “naturalmente” o que lhes falta aprender a saber para viverem as suas vidas

Sendo uma espécie “extremamente inteligente”, como Tim Ingold irá reconhecer logo em seguida, nós talvez não tenhamos aprendido-a-aprender-a-saber da forma mais inteligente e adequada: “naturalmente”. Afinal, se por causa de nossa ancestral e perene incompletude nós, os humanos, precisamos criar e entretecer entre-nós as “teias e tramas da cultura”, não é apenas no interior de seu mundo que nós vivemos... e aprendemos. Somos os seres em que as lacunas do inscrito-em-nós precisam ser escrito-por-nós ao longo da vida. Precisam ser complementados, e deverão ser complementares, alternativa e alter-ativamente, através do que está fora-de-nós e além-de-nós. Logo, uma vez mais, algo que não está e nem existe “em”, mas “entre” e “através de”.

No entanto, “amarrados” a redes de símbolos e de significados que nós mesmo criamos, não estaremos deixando de lado uma dimensão esquecida no próprio processo do conhecer e do aprender a compreender? Algo que Tim Ingold irá lembrar da seguinte maneira.

*Os seres humanos são seres extremamente inteligentes. Isso é óbvio. Não é tão óbvio, no entanto, como eles conhecem o que conhecem. Sob todos os aspectos, sem esse conhecimento eles seriam impotentes. Os animais não humanos parecem saber instintivamente o que fazer em quaisquer circunstâncias que normalmente encontrem. Mas os seres humanos, aparentemente, nascem com um déficit, uma lacuna, como Clifford Geertz o colocou certa vez – “entre o que o nosso corpo nos diz e o que temos que saber para funcionar (...). Essa lacuna Geertz segue dizendo-nos, é preenchida pela cultura, um corpo de informações contendo todas as orientações essenciais para uma certa maneira de viver, e distinguida pelo fato de ser passada de uma geração à seguinte por algum mecanismo outro que não a replicação genética. É, em outras palavras adquirida e não inata **13**.*

Ao transitar do mover-se no mundo em direção ao conhecer-o-mundo, mesmo depois de colocar a sua atenção não apenas para a materialidade abstrata e em boa medida convertida em cultura, mas para a própria matéria ao mesmo tempo bruta e viva do mundo, Tim Ingold deixa de lado algo que a sua leitura acordou em mim, ao falar do mover-se e do conhecer. Não somente a pedra molhada ou a taboa serrada, mas o próprio mundo por onde trafega o viajante e transitamos todos nós, peregrinos e errantes, é algo que “em si mesmo se dá a ler”.

13. *Estar Vivo*, página 230.

Algo que uma vez mais, neste meu escrito entre confiante e desconfiado, me faz retornar à minha infância e adolescência. Como fui um “menino de beira do mar” desde muito cedo aventurei-me pelo mar adentro na Praia de Copacabana. E junto com outros amigos, eu costumava ir a nado até “lá onde as ondas se levantam”. E recordo que desde menino ainda, ao mesmo tempo em que na escola eu me alfabetizava, na praia eu aprendia a “ler o mar”, com o próprio mar, ou com a experiência e o saber de outras pessoas. Aprendi desde muito cedo a reconhecer a cada hora do dia alguns dos seus segredos mais próximos, e mais importantes entre tantos perigos. Assim, aprender a ler como os seus espaços sobre e sob as águas estariam a cada momento. Qual a qualidade das ondas a serem evitadas em uma manhã de “bandeira vermelha”, ou para “descermos” nelas, usando apenas o próprio corpo, ou sobre as nossas pequeninas “tábuas de jacaré”. Como a direção da espuma sobre as águas indicariam uma perigosa “correnteza”, que, como um rio dentro do mar carrega para longe quem “caia nela”, e não tenha aprendido como “sair dela nadando”.

Assim também as trilhas e a própria “mata” de minha adolescência eram percorridas como um texto-da-natureza que se lê com atenção. Para evitar os perigos de cada trecho, entre locais propícios a um tombo ou a vizinhança de barrancos abertos a quedas perigosas, todo a trilha por onde se ia devia ser não apenas conhecida de antemão, quando possível. Ela exigiria também ser “lida” com cuidado a cada trecho, a cada passo. E recordo que quando trilhávamos um mesmo caminho entre grupos separados por alguma distância, aprendíamos a deixar aos outros pequenos sinais entre a cultura e a natureza, como cortes com facção no lenho de árvores, com riscos indicativos na terra, ou com pedras amontoadas no chão. “Sobrevivência na Floresta” foi um longo aprendizado que eu vivi entre o escoteiro, o excursionista e o escalador de montanhas.

O mar, a floresta e a montanha, cada território do mundo que “estava aí” e onde nos metíamos, era algo mais do que um cenário ou uma paisagem diletante. Era a seu modo um texto da natureza a ser lido e interpretado.

Aprendi muito sobre isto, e muito anos depois de reencontrar algo de minhas velhas “leituras do mundo” em etnografias como o *Argonautas do Pacífico Ocidental*. Pois em boa medida é sobre essas “leituras culturais da e sobre o mundo natural que os antropólogos se debruçam para compreenderem como são, vive e pensam ou outros que não nós, e a quem Bronislaw Malinowski costumava chamar de “os nativos”, ou “os selvagens”.

Se existe mais do que uma mera analogia entre o caminhar, o peregrinar, e o estudar, o aprender e o conhecer, imagino que seja porque em ambos os casos e as vocações, o que existe é o que se move entre o que na realidade não são espaços naturais ou culturais fixos - como os pequenos pontos escuros em um mapa da geografia de um país ou da psicologia de uma mente. São, de fato, linhas, trilhas, malhas e percursos que interligam e estabelecem os “pontos”, ao invés de serem delimitadas por eles. A espuma flutuando sobre águas do mar será uma boa imagem disto.

Então não bastaria apenas filosofar a respeito de cada “ponto fixo”, como algo “situado aí”, ou mesmo sobre as propriedades fluidas da matéria do mundo ou da mente por onde, ou através de onde nós peregrinamos. Será preciso o determo-nos em compreender a especificidade não de cada trecho que se percorre, entre uma estrada e um livro, mas de cada momento de relação entre ele e quem o percorre. E também o peculiar modo como quem caminha, o atravessa.

Pois entre nós e os outros primatas existe uma diferença essencial entre o que é naturalmente “eletivo” e o que é culturalmente “instrutivo”. Ou seja, interativamente ensinado-e-aprendido. O mar diretamente me ensinou muitas coisas, e por isto, mesmo havendo aqui e ali passado alguns perigos dentro dele, nunca me afoguei e estou aqui escrevendo isto. Mas aprendi naturalmente a “ler o mar” transportando o meu aprendizado direto-e-natural para os termos de minha cultura. E aprendi também, ao me “instruir” através de sinais e símbolos de minha cultura. Como a bandeira vermelha que indicava a cada manhã um “mar perigoso”, e que os banhistas (salva-vidas do mar) cedo colocavam a cada duzentos metros na areia da praia. E aprendi mais ainda com os sábios ensinamentos dos mesmos velhos “banhistas”. Assim sendo, aprendi sobre o mar com o próprio mar, com sinais da cultura deixados na areia do mar. Com o saber dos amigos “mais experientes” e “mais velhos”. E com o que mais à frente vim a ler a respeito do mar e de seus segredos, pelo menos os que ficavam entre as ondas e a areia da praia. Depois, em outros cenários da natureza, e com maiores cuidados e recursos, vim a diferenciadamente aprender com e sobre florestas e montanhas.

E a soma e a integração do “ler o mar” e “aprender com os banhistas” realizava o que com palavras entre a biologia e a eletrônica Tim Ingold irá chamar de “instalação desses programas”.

Todo organismo vive e cresce em um ambiente, e em qualquer estágio do desenvolvimento, os impactos ambientais podem incitá-lo a seguir um curso ao invés de outro. A aprendizagem do animal poderia ser descrita como o resultado de uma série de respostas a tais incitamentos. Trata-se neste sentido – para adotar os termos de Peter Medawar (1960: 90-94) -, de um processo “eletivo”. A aquisição da cultura, por outro lado, é “instrutiva”. Isto quer dizer que não se trata de uma questão da condução ambiental do desenvolvimento ao longo de um número de vias possíveis, mas da instalação desses programas, sem os quais o desenvolvimento normal não poderia absolutamente acontecer 14.

Tanto a genética quando as culturas são transitivas. Na verdade, são, cada uma a seu modo, “transmissíveis”. Apenas a transmissão orgânica é não apenas transitivamente eletiva – escolhe quando e a quem transferir algo – quanto é impositiva. O ser que a “recebe” não pode ativa e intencionalmente aceita-la ou

resistir a ela. Ela faz parte do que Marx chamaria de “o reino da necessidade”. Por sua vez, a transmissão-da, e através da cultura, sendo “instrutiva” faz parte de um processo que com graus bastante variáveis de autonomia entre doador e receptor, realiza-se por meio de permutas, de reciprocidades, de inter-trocas, mesmo quando diferenciada ou mesmo desigualmente compartilhada.

Dizemos do conhecimento com frequência, inclusive em bons livros de didática, que o saber é “algo que se adquire”. Pensado, para o bem e para o mal, como algo que se “adquire”, ele tanto pode ser algo vindo de quem o possui e doa, como também de quem dele se apropria, e o comercializa e vende. Se retornarmos por um momento à Grécia Clássica, nós nos reencontraremos com Sócrates. Sobretudo na sua Apologia, ele se opunha aos sofistas, que cobravam de seus alunos para lhes ensinar a retórica que serve a convencer, sem conhecer. Enquanto ele, condenado à morte sob a acusação de maus e perversos ensinamentos, gratuita e abertamente dialogava com os seus interlocutores em busca de partilhar não o acesso a, mas a perene procura da sabedoria.

Se o conhecimento pode ser apenas algo que se “adquire” e, por suposto, algo que se “acumula”, pois, sem a acumulação não haveria sentido para a aquisição, então a atividade através da qual ele é transferido de uma pessoa a outra, ou de uma pessoa a um coletivo de pessoas, torna-se uma “seriação”. Algo de que um diploma pendurado na parede é o melhor atestado.

Podemos, em uma outra direção, estabelecer como a melhor imagem do conhecimento e partilha na da aquisição do conhecimento, não a de uma escala entre andares ascendentes, como uma rotineira e previsível subida a, em direção a um final antecipado. Ela deveria ser bem mais representada como um trajeto. Como uma trajetória, uma peregrinação mesmo. Uma viagem com um começo definido, mas com o seu percurso e, mais ainda, o seu final (se é que ele existe) imprevisível. Um acontecer de reciprocidades em que a ideia de *acumulação progressiva de* e em um certo momento tida como suficiente, sendo então interrompida, deverá ser pensada e vivida como uma *transição imprevisível entre*.

E a palavra “entre” deverá ter aqui um duplo sentido convergente. Significará que mesmo que ao longo do transitar entre conhecimentos se saiba mais, este mais-saber possui valor como algo que impulsiona que aprendeu-e-sabe, para mais a frente, infinita e indefinidamente. Uma ideia que por certo Roland Barthes aprendeu com os gregos. A de que na medida em que qualitativamente algo se acrescenta em quem aprende, há uma mudança não de quantidade – o saber mais – mais uma variação de qualidade: a transformação do saber em sabedoria. Algo que com outras palavras, Tim Ingold pensou desta maneira.

Da perspectiva de um processo complexo, ao contrário, movimento é conhecimento. A integração do conhecimento, em suma, não ocorre “para cima” dos níveis de uma hierarquia classificatória, mas “ao longo” dos caminhos que levam as pessoas de um lugar para outro dentro da matriz da viagem. Assim, como sugeri no capítulo 12 (p. 228), deveríamos dizer que, para habitantes do

mundo da vida, o conhecimento não é verticalmente, mas longitudinalmente integrado **15**.

Se aprender a conhecer não é “de” ou “para, mas “entre”, podemos imaginar que o “entre” significa que em sua dimensão mais humanamente verdadeira – e por isto jamais apenas utilitária e funcional – o valor do conhecimento está na partilha, e não na posse. Está em “ser comum”, como no filósofo Heráclito, que nos espera linhas adiante. Está, com todos os bons motivos, na reciprocidade e na sua permanente e crescente “mutualidade”.

Não apenas por razões de algo ao estilo de uma “ética da ciência”, mas como um fecundo “valor do humano”, o saber, o sentido e o significado, como conhecimentos que são ensinados e aprendidos, existem mais como dons que fluem entre as pessoas, E eles valem justamente por poderem transitar entre elas, ou seja, entre nós. E, assim, migrarem de umas a outras sem poderem ser retidas, aprisionadas ou possuídas por ninguém. Sonho com futuros currículos em que o “o que eu fiz”, venha a ser progressivamente lido como: “com quem eu fiz” e “para quem eu fiz o que fizemos”.

O que Tim Ingold escreve sobre a relação, movimento-conhecimento, com todos os seus motivos e mais outros ainda, poderia ser dito a respeito da educação. Isto é, a respeito atividade humana em que de alguma maneira intencional o saber e o sentido saem-de-para, transitam, peregrinam. E assim sendo, fluem interativa e instrutivamente de uma pessoa a outra.

Mais do que o conhecimento-em-si, do qual a cultura se apropria para realizar suas vocações, a educação não é apenas um transitar, mas sugere ser sempre um peregrinar-em-companhia. Adquirir algo pode ser a sós, seja este “algo” uma fruta ou um conhecimento. Instruir é sempre algo pelo menos vivido em dupla.

Dito com mais vagar, em uma relação direta com a natureza, ao mover-se nela e sobre ela e, entre o reconhecimento e a reflexão, ao mover-se através dela, alguém que conhece algo pode ser um viajante solitário. Mas a educação é sempre uma viagem pelo menos a dois. Ela torna a proeza do conhecer um transitar entre pelo menos duas pessoas. Ela é sempre partilhada. O conhecer pode ser uma viagem solitária por meio de uma relação direta entre eu-e-o mundo-natural. Já o ensinar-e-aprender é uma relação entre pessoas mediada pelo mundo. Ou é uma relação direta com o mundo natural, mediada pela interação transitiva entre pessoas. Ou seja, entre seres da e na cultura.

Reitero a ideia de que educação é uma trajetória, como uma viagem cuja razão de ser está nela mesma. Algo para o que Tim Ingold defende, através da ideia de que as vidas dos seres vivos, e especialmente dos seres vivos-humanos não são vividas *em*, mas *entre*. E recordemos que até mesmo o “habitar” - que ele leu em Martin Heidegger - é bem mais um transitar entre casas e lugares, do que o existir perenemente em algum lugar.

15. *Estar Vivo*, página 235. Grifos em “é” e em “longitudinalmente” são de Tim Ingold.

Minha objeção é que vidas são vividas não dentro de lugares, mas através, em torno, para e de locais em outros lugares (...) eu uso o termo peregrinar para descrever a experiência corporificada deste movimento de perambulação. É como peregrinos, portanto, que os seres humanos habitam a terra. Mas, do mesmo modo, a existência humana não é fundamentalmente situada, como Christopher Tilley afirma, mas situante. Ela desdobra-se não em lugares, mas ao longo de caminhos. Prosseguindo ao longo de um caminho, cada habitante deixa uma trilha. Onde habitamos se encontram, trilhas são entrelaçadas, conforme a vida de cada um vincula-se à de outro. Cada entrelaçamento é um nó, e, quanto mais essas linhas são entrelaçadas, maior é a densidade do nó. 16.

“Sigo através”...

Tim Ingold gostaria muito de haver conhecido e lido Matsuo Bashô, um poeta japonês do haikai; um monge zen e peregrino itinerante do século XVI, que em um momento de seu livro extraordinário sobre três de suas viagens, em algum momento, ao invés de dizer: “sigo em frente”, ou “sigo adiante”, escreveu: “sigo através”¹⁷. E, séculos antes de Tim Ingold ele sentenciou: “cada dia é uma viagem, e a viagem é a própria casa”. O mesmo poeta que em outra viagem adoeceu e morreu. E antes escreveu um último haikai e se despediu ao... “ir-me enveredar”.

*Doente em viagem
sonho em secos campos
Ir-me enveredar.*

E será no mesmo poeta que poderemos encontrar uma compreensão do peregrinar algo diversa da tradicionalmente divulgada aqui no Ocidente. Entre nós o peregrinar é algo que se “faz”, e não tanto algo que se “vive”. Daí a expressão: “fazer o Caminho de Santiago”. Nunca ouvi, mesmo nas duas ocasiões em que morei na Galícia e em Santiago de Compostela, alguém dizer: “vivi o Caminho de Santiago”, ou mesmo: “percorri o Caminho de Santiago”. A peregrinação é então um voto. É a dívida de uma promessa; é uma devoção, ou mesmo um desejo a ser “feito”. Algo “realizado” para ser cumprido como devoção, ou para ser satisfeito como a realização de um desejo.

No Oriente, de que Matsuo Bashô é um excelente exemplo, o peregrinar é bem mais um “estar entre”. Mesmo havendo um ponto de partida quando se “sai

16. *Estar vivo*, página 219. Os grifos são de Tim Ingold. Estranho que em momento algum deste capítulo e mesmo de seu livro ele não se lembre de Homni Bhabha.

17. Há livros não apenas de haicais, mas de relatos de peregrinações de Matsuo Bashô. Um deles, o mais conhecido é: *Trilhas longínquas de Oku*, ou *O caminho estreito para o Extremo Norte (Oku no hosomichi)* de 1694. Devo a expressão “sigo através” não diretamente a leituras minhas de Bashô, mas ao final de um livro de poemas escrito por Pedro Benjamim Garcia. Pedro é, como eu, um antropólogo também poeta. Ou seria um poeta também antropólogo? E Tim Ingold, terá ele escrito poesias?

de um lugar determinado”, não há um ponto único e previsível de chegada. Peregrina-se “entre”, como quando Bashô se lançava pelas estradas em visitas a lugares sacralizados, ou simplesmente a belos locais dados à contemplação. Uma de suas longas viagens foi apenas para ver a Lua Cheia nascendo em um lago ao lado de um mosteiro. Creio que em uma visão bastante próxima ao pensamento de Tim Ingold sobre o conhecimento, o transitar e o peregrinar são mais o estar-a-caminho e traçar trilhas entre caminhos, do que propriamente “chegar a”, e dar por concluída a viagem. Afinal lá em não “sigo para”. Eu “sigo através”.

Tanto o conhecimento quanto a educação são sequências e são percursos e “trilhagens” mais “através de”, do que “para o”. Pensemos uma vez mais que a educação bem poderia ser vivida como uma transitória presença entre-nós, bem mais do que como uma estabelecida “permanência em alguém”, através do que por um momento ela realiza, ou produz. E, assim sendo, a aventura do aprender estará mais em sua perene impermanência - de novo às voltas com os budistas - do que em sua ilusória “realização”.

Em alguns escritos anteriores, defendi uma certa intransitividade para a educação. Poderia haver dito que ela, tal como o conhecimento, é sempre “através”. Mas como não havia ainda lido Bashô, imaginei então uma educação *em*, e não *para*. Distante de qualquer vocação utilitária como um princípio de seu valor – muito embora ela ajude, entre as mãos e a mente a que algo se aprenda para se fazer, ou agir – a educação deveria possuir em si-mesma a sua razão-de-ser, e de ser praticada. E isto porque, entre outras razões, penso que uma vocação peculiarmente original e fundadora de todas as outras no ser humano é aprender. Ou é: “o aprender”.

E então chegamos a Roland Barthes. Relembro aqui o último parágrafo da aula magna que ele proferiu quando assumiu a cadeira de Semiologia Literária no Colégio de França. Ao anunciar, no começo de sua velhice (e ele estava bem amis moço do que eu, agora) uma “vita nuova” para ele, e ao recordar momentos do ser-quem-ensina, ele lembrava que “há uma idade em que se ensina o que se sabe”. Mas vinha em seguida uma outra, “em que se ensina o que não se sabe”. E a este momento ele dirá que: “e isto é pesquisar”.

Ora, mas vem em seguida uma terceira idade, a de “desaprender”. E este aparente ato de desistência seria, na verdade, o tempo da culminância da busca do saber. E é quando ele escreve em seu original em Latim a palavra: *Sapientia*. Sabedoria. Eis o lugar a que chega a perene e impermanente viagem do aprender: “nenhum poder, um pouco de saber, um pouco de sabedoria, e o máximo de sabor possível” **18**.

No entanto sabemos que o saber impele ao mais saber, a um saber diferente, a uma re-interação do que se aprendeu a saber através do que se-acaba-de-saber. E neste sentido, uma vez mais o que vale para o conhecimento vale para a educação. Tanto na vida de uma pessoa quanto na existência de uma coletividade, a educação não deve ser apenas “permanente” ou “ao longo de toda

18. Aula, no último parágrafo da página 49.

a vida”, como apregoado com boas razões pela UNESCO. Ela é se insere em um fluxo de trânsito e de “peregrinação” da própria existência. E o seu permanente peregrinar entre e através de é a razão de sua própria vocação.

Talvez até mais do que outras práticas sociais e culturais – como as da saúde, da engenharia, da arquitetura e mesmo da arte – a educação, em seu sentido mais humanamente pleno e radical, está no fato de que ela lida com um ser cuja principal característica é a sua permanente incompletude.

O paciente recupera a saúde, e pelo menos por um bom tempo dispensa o médico. A casa está pronta, e arquitetos, engenheiros e pedreiros se retiram. A obra de arte está “acabada”, e entre o quadro, música e o poema, não há mais nada a fazer para completar, a não ser contemplar. Mas não o aprender e, portanto, não a educação. Professoras passam ao longo de uma vida. Mas entre elas, outras pessoas e outro seres da Vida e do Mundo, a formação de alguém, e a sempre incompleta “completação” de quem aprende, prosseguem indefinidamente ao longo de toda a vida. E não “para cima”, mas para “mais adiante”. Ou melhor ainda, mais... “através”.

Em seu sentido mais original, a educação é uma prática e é uma arte. E relembro que entre os gregos clássicos a educação foi antes vivida como e através da *poésis*, a poesia, depois como teatro, para somente depois tornar-se afinal *paidéia*, pedagogia. Como uma arte que se realiza através de uma prática social por meio do saber e do sentido, convivida por seres sempre passíveis de “acabamento”, e de “aperfeiçoamento, a educação não se materializa em algo e não se estabiliza em alguém. Ela é um fluir que se realiza nunca “fora de”, mas “dentro” e “entre”. Está sempre na pessoa que aprende, e sempre para além dela. A expressão “saber não ocupa lugar” diz bem sobre a aquisição de conhecimento através da educação.

Certa feita um amigo formado em física me lembrava algo interessante e que de repente, me pareceu oportuno lembrar aqui. Comparando objetos e instrumentos de nossos usos costumeiros, ele recordava que a mecânica é lenta e previsível. Os automóveis de agora apenas melhoraram algo já existente nos carros de cem anos atrás. O mesmo acontece com os aviões. E o que de fato foi muito modernizado em carros, aviões e geladeiras é a “parte eletrônica”. Porque a eletrônica sim, é sempre não apenas modernizada, mas imprevisivelmente transformada. E lembro eu ele completou a sua fala afirmando que “cerca de 25% do PIB do Japão daqui há 20 anos será gerado sobre produtos eletrônicos que sequer foram imaginados e inventados agora. E como hoje em dia cada vez mais o conhecimento, a aprendizagem e a educação estão envolvidas com telas e eletrônicas, creio que a metáfora de meu amigo seria profeticamente pertinente... entre as suas promessas e ameaças.

No entanto, na lenta e irreversível (será mesmo?) passagem da “sociedade disciplinar”, entre a culpa e penitência, dos tempos em que em Viena Sigmund Freud estabeleceu a sua psicanálise, para a nossa atual “sociedade do desempenho”, haverá ainda lugar para o que resiste a ser útil? Algo ou alguém entre a vocação da arte ou da “vida alternativa”, resistente (ou resiliente) a ser

pragmaticamente “destinado-a”. A ser tornado um valor segundo os seus atributos de utilidade, e pela evidência randômica de seu desempenho, como algo que vale, segundo escalas de excelência, tanto para geladeiras, para como para seres humanos?**19**.

Os “homens da roça” com quem comparti boa parte de minha vida, acham extremamente desviantes os excessivos cuidados que as pessoas da cidade ofertam aos seus cães, transformados em “cachorros” e daí em “pets” a quem os urbanos devotam lugares especiais na casa, comidas de alto valor e, não raro, um lugar para dormir quase melhor do que a cama do casal. “Na roça” cães e gatos valem bem menos do que galinhas, porcos e vacas. E valem pelo que realizam como animais úteis **20**. Afinal, se os seus donos humanos trabalham o dia inteiro, porque não os animais “da casa”.

O que fica difícil perceber “na roça” é que na cidade o cachorro transitou pouco a pouco da categoria “animal útil”, para a categoria “ser da estima”. O “pet”, em sua redundante utilidade, segundo padrões antigos e camponeses, é a evidência extrema de uma passagem, em um animal, do “ser da utilidade”; como uma coisa, a “ser do deleite”, como um vaso chinês de porcelana (mesmo que não seja “autêntico” ou um quadro de Van Gogh (mesmo que seja uma cópia, como os três que tenho aqui onde escrevo). Passou da esfera da “coisa útil” para a esfera da arte. Para uma porção muito grande de donos (e cultoras) de pets, o seu pequeno animal vale também pela beleza de seu corpo como um “ser a ser visto”. Sempre estimei muito as pessoas que recolhem nas ruas e cuidam com desvelo feios “cachorrinhos vira-lata”.

Lembro que ao final de sua vida Martin Heidegger dedicou-se a pensar a arte e, sobretudo, a poesia. Foi onde nos encontramos, ainda que eu entenda menos da metade do que ele escreveu (e penso que Tim Ingold também). Em um pequeno livro, *Arte y Poesia*, ele parte de suas complexas análises sobre “o ser” e “o ente”, para desentranhar do que existe e está-aí, o que seria “a arte “e, nela, a “poesia” (sobretudo da de Holderlin).

E se o trago aqui é porque encontro uma relevante relação entre a criação de arte e a criação de saberes. Sem se opor ao valor “utilidade” dado a seres e a

19. Eu não me lembraria de escrever isto – que no entanto parece ser tão evidente – se não tivesse acabado de ler mais um dos livros de Byung-Chul-Han, *Sociedade do Cansaço*. Num longo último capítulo, colocado no livro como “anexo” este pensador coreano procede a uma criteriosa e fecunda análise do tipo de sociedade utilitária, randômica e escalar em que não apenas “estamos entrando”, mas em que já “estamos vivendo” há algum tempo. Uma “era do desempenho”, em que as lentas sessões de psicanálise freudiana (ou lacaniana) tende a ser substituída por gotas ou comprimidos de antidepressivos. Byung-Chul-Han vive na Alemanha e foi um dos alunos de Heidegger.

20. Gosto muito de “música sertaneja” (as antigas). E lembro que conheço inúmeras delas em que se canta um cavalo ou uma mula, e em menor escala, um “boi-de-carro” (personagem estimado por João Guimarães Rosa). Dentre centenas delas, conheço apenas uma em que é um cachorro o animal festejado no que se canta. Observo o mesmo nas milongas e chacareras da Argentina e do Uruguai, assim como em músicas de outros recantos da América Latina. Serão da llamas mais objeto de letras de músicas do que os cães, nos Andes, entre a Bolívia e o Equador?

coisas, Heidegger critica com extrema veemência o crescente (já em seu tempo) sobre-valor utilitário atribuído às coisas que aí-estão (como uma pedra) ou que são criação humana (como a pedra em seu lugar em uma casa construída com pedras).

*No curso da história da verdade sobre o ente, as citadas interpretações se acoplaram, algo que por agora podemos passar por alto. Neste acoplamento reforçou-se a sua tendência a estender-se, de modo que ele vale de igual maneira para a coisa, o útil e a obra. Assim emerge a maneira de pensar segundo a qual não apenas pensamos em especial sobre a coisa, o útil e a obra, senão que a respeito de todo ente em geral. Esta maneira de pensar, desde já algum tempo corrente antecipa-se a toda a imediata experiência do ente. Assim, acontece que os conceitos de coisa dominantes, nos obstruem o caminho para conhecer o cômico da coisa, e igualmente para o que possui de útil o útil e, mais ainda, para o que tem de obra a obra **21**.*

Deixarei um diálogo mais demorado a respeito de “tudo isso” para um escrito posterior, quando imagino que estarei buscando distâncias e proximidades entre a arte e a ciência. E, claro, entre a poesia e a antropologia.

O que Heidegger procura estabelecer, é que o valor da obra de arte não reside apenas em critérios de apreciação estética. Ela revela, para além dos saberes da ciência, esferas de reconhecimento do ente, do ser, que se perderiam entre os humanos não fosse a sua assumida não-utilidade como coisa. Como algo que vale porque funciona. E será quando ele trabalha com categorias quase oposta, como entre o “fazer” e o “criar”. Assim, o sapateiro-artesão faz como resultado do seu trabalho sobre a matéria da natureza, um par de sapatos. Este objeto de uso, por caprichado e mesmo belo que seja, é uma feitura, não uma obra. Sendo uma coisa para ser utilitariamente usada, ele serve-a, mas nada revela.

Todo contrário de quando Vincent Van Gogh toma um par de sapatos velhos e a partir do que vê neles, e através deles, cria um quadro que representa um par de sapatos. O pintor não faz um par de sapatos que se usa, ele cria uma obra de arte com os sapatos que vê. E que através do quadro, ele dá a ver. O quadro não serve para ser utilizado. Ele tampouco apenas é uma criação artística. Ou ainda, por ser isto e não mais do que isto, apara além de algo a ser entrevisto, contemplado (e comprado por um museu nacional ou um milionário) o quadro é um momento em que a verdade do ser – do ente – do que de fato é, se revela. E é a isto que a arte serve. Se é que isto é servir a alguma coisa. A obra de arte serve a revelar a verdade do que é e “está aí”.

21. Na página 56 de *Arte e Poesia*. Lembro que em páginas anteriores o tradutor para o Espanhol precisou de uma nota de rodapé da explicar porque traduziu uma palavra alemã bastante empregada por Heidegger, pelo neologismo: “cômico” (que em Português eu penso que precisa de um acento circunflexo no primeiro “o”).

No quadro de Van Gogh acontece a verdade. Isto não significa que nele se tenha pintado corretamente algo que existe, senão que ao manifestar-se o ser útil dos sapatos, alcança o ente na totalidade, o mundo e a terra em seu jogo recíproco logram a desocultação. Na obra está em operação a verdade, não apenas uma verdade. O quadro que mostra os sapatos de um camponês, a poesia que fala da fonte romana, não dão apenas a conhecer o que são estes entes em particular; em rigor não dão a conhecer em absoluto, senão que permitem acontecer a desocultação como tal, em relação ao ente em totalidade **22**.

Reconheço a valor do que Heidegger defende, diante do que me rodeia neste momento, aqui onde estou e escrevo. E em sua radical defesa do absoluto caráter revelador do ser na obra-de-arte, antevejo alguns fundamentos do que levou Tim Ingold a separar a etnografia destinada a dizer algo-sobre e, assim, a fazer algo com parcela do que imagina que sabe, diante da de uma antropologia, que em um outro domínio mais seja um revelar-me a mim-mesmo através do que eu sei sobre o meu-outro,

Tenho diante de mim uma reprodução de uma cena camponesa em uma cópia barata de um quadro de Van Gogh, pendurando na parede do meu escritório. Tanto em seu original quanto em minha cópia, ela não possui qualquer valor pragmático, ao contrário do computador em que escrevo isto, agora. A máquina me vale pelo que faz, e me permite fazer, ao criar-algo a cada momento em que a utilizo. O quadro está-aí na parede. E devo confessar que não é em todos os dias que o olho. E talvez nunca me tenha demorado diante dele longos minutos para o contemplar.

No entanto, de uma maneira diferente de meus óculos ou meu computador, o quadro de Van Gogh vale em si-mesmo. Seu valor-para-mim é a evidência de sua não-utilidade. Ele não “me serve” como o computador. E é justamente a sua não-serventia o que o torna não apenas algo como uma categoria entre outras, mas como alguma-coisa-aqui-diante-de-mim-agora. Enfim, uma obra criada, e não uma “coisa feita”. E nem por ser “de Van Gogh”.

Ao lado dele tenho um outro quadro com uma cena campestre em que um par de jovens camponeses repousa recostado em um monte de feno. Não sei se às escondidas eles terão “feito amor” minutos antes. E confesso que várias vezes, depois de horas de “trabalho de escrever”, eu os invejo. E logo abaixo e ao lado pendurei na mesma parede uma simples fotografia da “Casa do Sítio Suzano”, em Itatiaia. Seu valor artístico é mínimo, e crítico algum de arte daria a ele o menor apreço. No entanto, para mim ele é a imagem de um dos lugares mais estimados e lembrados entre todos de minha vida. E talvez eu o tenha aqui, diante de meus olhos, para, entre a tela “útil” do computador e a tela “arte” do quadro de Van Gogh, de vez em quando imaginariamente - como em Gaston

Bachelard, mais do que como Tim Ingold, imagino - eu possa voltar a um tempo e a um lugar em uma Itatiaia imorredoura em mim.

Ora, mesmo que não cheguem aos extremos de Roland Barthes e de Manuel de Barros, quanto ao destino de suas buscas com a chegada do “ser velho”, assim como no Gaston Bachelard (noturno) que nos espera em outros escritos, devemos estar atentos quanto à defesa de amplos voos do saber, do aprender-a-saber e, por consequência, da educação.

Mesmo reconhecendo que na “sociedade do desempenho” um valor crescentemente pragmático e utilitário será atribuído ao conhecimento, a suas “aplicações” como trabalho e aos alcances e vocações da educação, não podemos deixar de defender – entre Platão, Paulo Freire e Tim Ingold – que compartilmos, entre a educação infantil e o pós-doutorado, uma educação de vocação “etnografia” (segundo os termos de Tim Ingold) *versus* uma educação de vocação “antropologia” (idem).

Uma é a que se-ensina-e-aprende para saber-fazer-coisas, como no “útil” de Heidegger. Outra é a que se ensina-e-aprende para ser saber-ser-que-se-é, ou quem se deveria tender a vir-a-ser, como na “obra de arte”, de novo em Heidegger. Ou também na diferença entre a informação, o conhecimento, o saber e a sabedoria. A mesma que em Matsuo Bashô emerge na pessoa quando ela passa da ilusão à iluminação. A mesma que em Roland Barthes vem de quando se começa a esquecer o que deve ser esquecido, e se deixa que permaneça apenas o que por ser mais valor e sabor do que poder e saber, é, afinal, a sabedoria. A mesma que em Manuel de Barros (não muito distante de Bashô e Barthes) começa a emergir quando se aprimora o puro não-saber que antes não-se-sabia.

Poderíamos ir longe nesta trilha. Mas devo reconhecer com humildade que sendo apenas um aprendiz frente aos livros que leio e cito aqui, e sabendo que justamente os seus autores fizeram ser de poucas páginas os livros que leio (no caso de Tim Ingold justamente os dois livros quase-artigos), também eu devo parar por aqui... ou um pouco mais adiante, esta viagem, que tal como algumas de minha juventude, começavam perto de minha casa na Gávea, e adiante pareciam “não ter fim”.

A antropologia como envolvimento e educação

Tim Ingold tornou-se mais um antropólogo extremamente preocupado em pensar a antropologia. E pensa-la a partir de uma extrema oposição entre a etnografia e a antropologia. Ele escreve não apenas a antropologia que se teoriza ou se lê, mas sobretudo aquela que se pratica “no campo”. Ou seja, a antropologia “em estado puro”, ou na sua vocação mais natural. Depois de *Estar Vivo – ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*, um livro com ensaios esparsos e escritos (e lidos alguns) entre diferentes momentos e para diversas finalidades, ele escreveu textos mais propriamente sobre a antropologia.

Aliás, *Estar Vivo* termina com um capítulo com este nome: *Antropologia não é etnografia*. Este capítulo antecipa os escritos posteriores. Não irei me dedicar aqui a dialogar com esses escritos, a não ser em algumas breves linhas. Em um estudo posterior, justamente a respeito das relações entre o estar-no-mundo, o peregrinar e o escrever, estarei retomando bem mais a fundo leituras de Tim Ingold, e de outros pensadores-peregrinos **23**.

O trazer para o seu próprio campo de trabalho a antropologia, em suas reflexões mais abrangentes destinadas compreender o “conhecer”, o “compreender” e o “descrever”, Tim Ingold estabelece diferenças derivadas e igualmente inovadoras e relevantes. Assim, o observar algo, alguém ou uma ação não é a mesma coisa que “objetivar”, como tornar algo ou alguém um objetivo, um objeto.

Sobretudo quando o que se observa são pessoas e as suas ações e intenções, observar torna-se um entre-perceber o que elas interagem ao falar, ao agir e ao fazer. E é também partilhar com elas – mas não necessariamente como elas – algo que sendo uma atenta resposta, inaugura uma espécie de cumplicidade. Um desafio ao diálogo. E é, portanto, e talvez antes de mais nada, uma atenta maneira de aprender.

É isso que fazemos e vivenciamos como antropólogos. E nós fazemos e vivenciamos por reconhecimento ao que devemos aos outros pela sua própria prática e educação moral. Em resumo, a observação participante não é uma técnica de coleta de dados, mas um compromisso ontológico. E este compromisso é fundamental para a antropologia como disciplina. A distinção entre os trabalhos feitos “a partir de” e “com” é de toda importância aqui. É a expressão “a partir de” que converte a observação em objetificação, preponderando sobre os seres e as coisas que guiam a nossa atenção e convertendo-os em tópicos circunscritos de pesquisa. Assim, nós produzimos uma antropologia disso ou daquilo.

23. Faço antecipada referência aqui a outros escritos de Tim Ingold e a um livro essencial para mim, de que ele participa. Eles serão leituras fundadoras de um longo próximo escrito. Se tempo houver, pois acabo de completar 81 anos. Uma idade que imagino que seja próxima à de Tim Ingold. É dele o livro *Anthropology and/as Education*, de 2018, publicado por Routledge, de Nova York. O outro é uma coletânea: *Ways of walking – ethonography and practice on foot*, editada por Tim Ingold e Lee Vergunst, publicada por Ashgate Pub. Em Hampshire, na Inglaterra em 2008. Faço referência também a *Anthropology versus ethonography*, publicado no *Journal of ethnographic theory*, vol. 7, n. 1, 2017. Este escrito foi traduzido para o Português por Rafael Antunes de Almeida, e publicado no *Cadernos de Campo*, da USP, em São Paulo, no número 26, v. 1. em 2017. Ainda, *O pensamento ecológico de Tim Ingold*, escrito por Carlos Alberto Steil e Isabel de Carvalho, quando o próprio Tim Ingold esteve em Porto Alegre. Também, de Tim Ingold, *Da transmissão de representações à educação da atenção*, traduzido e publicado em *Educação*, vol. 33, n. 1, pela PUC do Rio Grande do Sul, em 2010. E de um velho e querido amigo, Otávio Velho, o texto: *De Bateson a Ingold – a constituição de um paradigma ecológico*, publicado na Revista *Mana*, do Museu Nacional do Rio de Janeiro

Para empregar uma metáfora cara a Tim Ingold, e que desde as páginas anteriores nos tem acompanhado, podemos pensar que em antropologia mais do que provavelmente em outros campos do saber e da investigação científica, em que o que se investiga é... “um outro” – não se pesquisa “o” e não se investiga “em”. O que se deveria busca seria o descrever e compreender e algo ou alguém “com”.

E, sendo assim, o antropólogo seria bem o peregrino que de perto ou de longe chega a um lugar, ou a um alguém. E o convida a caminhar com ele por algum tempo e ao longo de algumas trilhas acordadas entre quem está-aí e quem chegou-aqui. E se a prática de campo na antropologia é mais um “caminhar junto a” do que um “estar ali para estudar-o”, a relação entre “ele” e “eu” – sendo ele um alguém “do campo”, “no campo” ou “na floresta” deveria ser vivida como o mais recíproco intercâmbio de sentidos e saberes, “do mesmo modo como estudamos com nossos professores na universidade” (uma frase de Tim Ingold).

Portanto, a própria idéia de voltar do campo e “produzir um estudo sobre o que eu presenciei e registrei lá”, é algo não apenas ética, mas até mesmo antropológicamente indevido. E se assim é - ou se assim deveria ser - tal como pensam outros antropólogos mais próximos a pesquisas culturais, tanto quanto ao envolvimento com dilemas e problemas sociais que fazem interagirem as culturas e os seus autores e atores, a antropologia - e também as suas teorias e as suas políticas de interações - deveria envolver algo que talvez nos indique o trânsito da “observação participante” para a “pesquisa participante”, uma expressão não usada por Tim Ingold, mas a todo momento presente, como um suposto-secreto em seus escritos.

Há uma dimensão mutuamente pedagógica na ação investigativa em antropologia. E é também uma imposição uma maior agudeza do olhar e, depois, da escrita, resultantes de uma interação mais aberta e peregrina, vivida *com* e não *sobre*, ou *diante de*. E deverá ser assim porque deve conter uma vocação de compromisso a minha relação com ou para-com aquele a quem eu investigo. E uma ação de investigação junto-a, como um trabalho de partilha, mais do que apenas de pesquisa de campo. Porque afinal na prática da antropologia...

... Nós o fazemos para que possamos crescer em sabedoria e maturidade e aumentar os nossos poderes de observação, raciocínio e pensamento crítico, na esperança e expectativa que possamos utilizar estes poderes para lidar com quaisquer problemas que possamos enfrentar no futuro. É por isso que a observação participante deve ser entendida, principalmente, não como etnográfica, mas como educacional. É um modo de aprender e este aprendizado – como sabemos – pode ser transformador 24.

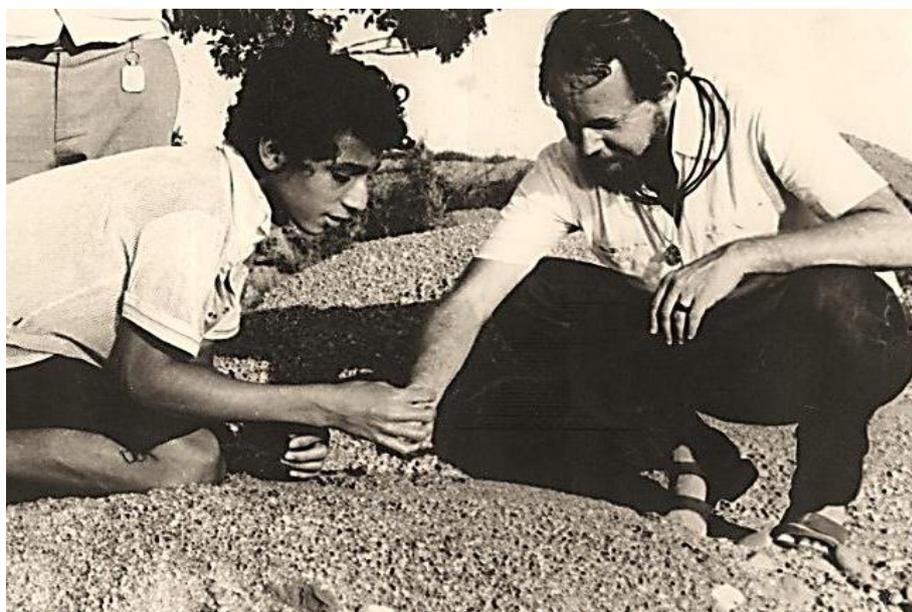
Em Tim Ingold a premissa de que a antropologia “é aberta” ganha um sentido mais “abertamente” radical. Pois não apenas ela deve ser um conhecer-com,

24. *Antropologia versus etnografia*, Cadernos de Campo, página 223.

interativo e atento à voz-do-outro, assim como deve ser um conhecimento consciente de sua condição de algo provisório, provavelmente efêmero mesmo, como um “trabalho de campo”, ou até como “uma boa teoria”.

E uma ciência aberta, porque não propriamente situada em um “algum lugar” desde onde se olha o mundo “lá”, mas sempre a-caminho, peregrinando entre lugares. Ora, e se em *A interpretação das culturas* Clifford Geertz afirma que há tempos ciências como a antropologia deixaram de ser campos de saberes experimentais em busca de leis, para se tornarem cenários móveis de interpretações a procura de sentidos, Tim Ingold levará adiante esta abertura, ao propor uma ciência cujas interpretações não apenas deixem de ser “sobre”, mas sejam narrativas “com”. E narrativas que venham a ser, em sua própria peregrina fluidez, textos e ações de envolvimento e compromisso. Assim...

*... a antropologia é aberta, porque não buscamos soluções finais, mas caminhos através dos quais a vida pode se fazer. Somos comprometidos com a formas de vida sustentáveis – isto é, uma forma de sustentabilidade que não deixa o mundo sustentável para alguns a partir da exclusão de outros, mas, ao contrário, tem um lugar para todas as pessoas e para todas as coisas. A antropologia é comparativa pois estamos conscientes que qualquer caminho que a vida possa ter tomado, ele não é o único. Nenhum caminho é pré-instituído como único que é “natural”. Assim, a questão “Por que deste modo e não de outro?” sempre predomina em nossas reflexões. E a antropologia é crítica porque não podemos estar satisfeitos com as coisas tal como estão **25**.*



No Diamantino, Mato Grosso, de novo aprendendo a garimpar

A Antropologia como Alegoria

Entre criança e adolescente, comecei a escrever poesia muito antes, anos e anos mais tarde, de aprender a escrever antropologia. Ao longo de minha vida, ente o estudante e o professor, penso que vivi sempre criando poesia, pedagogia e antropologia alternadamente. Em alguns momentos, de maneira intencional, ousei pensar e colocar por escrito uma poesia-antropológica, ou uma antropológica. Nesta sequência de escritos trago alguns depoimentos sobre esta estranha aventura do escrever.

Veio com o Vento Sobre um olhar a vida entre a poesia e a antropologia

*Se procurar bem, você acaba encontrando
não a explicação (duvidosa) da vida,
mas a poesia (inexplicável) da vida.
Carlos Drummond de Andrade*

Com o vento as palavras vêm

Creio que pouca gente sabe – mesmo quando pertencente à nossa pequena tribo de antropólogos - que no ano de 1990 Dennis Tedlock publicou um livro de poesia. E o publicou como um antropólogo. E ele dedicou outros a uma antropologia da poesia **26**. Eu convivi com ele por alguns dias em um dos encontros da série “De palavra y obra em el Nuevo Mundo”, patrocinado por instituições espanholas ao longo do “Año de los 500 años de la Conquista de América”, em 1992.

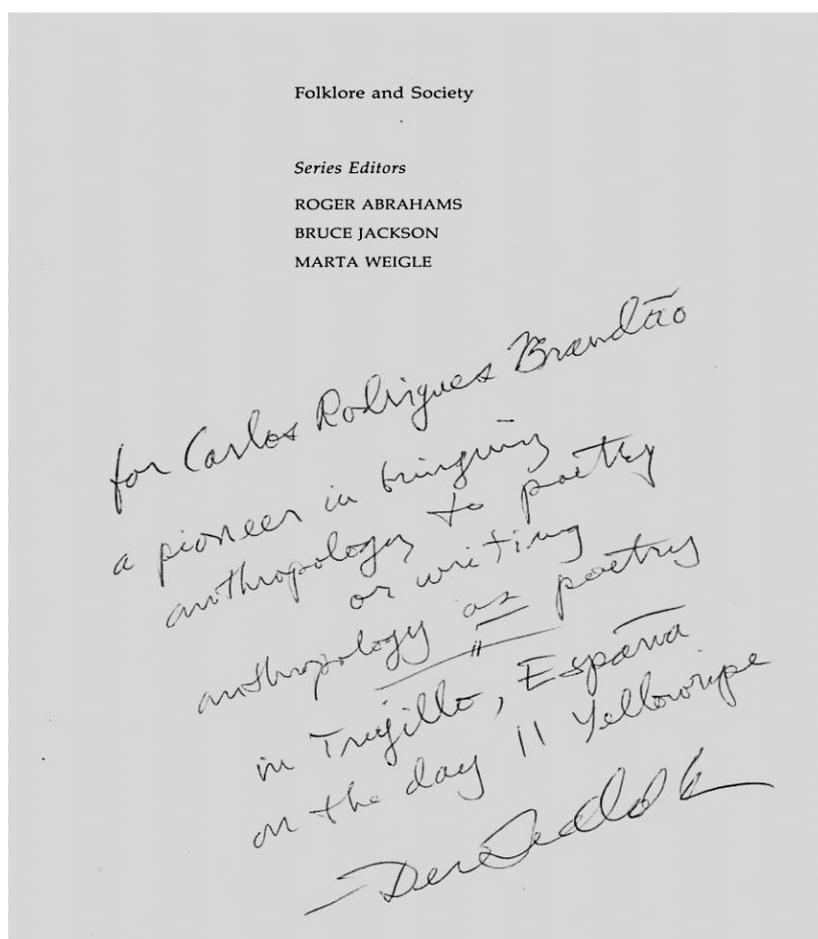
O livro de Dennis tem este nome: *Days from a dream Almanac*, e é uma obra sem notas de rodapé e, menos ainda, sem qualquer bibliografia. Ora, em 1982 também eu publiquei um livro de poesia como um antropólogo, e não como um poeta que também escreve as suas poesias.

O meu livro tem este nome: *Diário de Campo – a antropologia como alegoria*. E, ao contrário do livro de Dennis, ele traz um exagero de notas de rodapé. E, ao final, el se completa com uma longa bibliografia em que os livros e outros documentos aparecem divididos pelas reais ou imaginadas categorias vocacionais de seus autores: “os antropólogos”, “os filósofos”, “os poetas”.

26. Assim: *Finding the Center – Narrative Poetry of the Zuni Indians; Popol Vuh: the Mayan Book of the Dawn of Life*

O livro de Dennis Tedlock é dedicado “to the memory of my parents”. Já o meu recebeu esta dedicatória: “Para Maria Alice, com um amor igual ao de um dia em julho, há muitos anos atrás”. Os “muitos anos” são agora bem mais. Continuamos juntos há 52 anos.

Penso que bem menos gente ainda sabe que quando nos encontramos em Trujillo, na Espanha, Dennis me deu de presente um exemplar de seu livro, com esta generosa dedicatória.



Ao final de seu livro, em uma “Futher Note to the Reader”, Dennis Tedlock escreve isto.

For more of (and about) the poetry of fieldworkers, including experimental translations of the poetry of peoples met in the field, see the magazine Alcherinca/Ethnopoetics (19870/80), founded and edited by Jerome Rothenberg and myself. Two recent anthropologies of fieldwork poetry (not including translations) are: Refleitions: the Anthropological Muse, edited by J. Iain Prattis (Washington, DC.: American Anthropological Association, 1985) and a special doble issue of Dialectical Anthropology (vol. 11, 1986), edited by Stanley Diamont; the latter includes essays by the poets and their critics. Two volumes of poems by particular anthropologists come to mind: Carlos Rodrigues Brandão’s Diário

de Campo: a Antropologia com/como Alegoria (São Paulo: Brasiliense, 1982) and Stanley Diamond's Totens (Rhinebeck, N.Y.: Open Book/Station Hill, 1982. (1990: 87).

Logo a seguir Dennis Tedlock recorda que “there could not have been a better place than Brazil to begin work on *Days from a Dream Almanac*”. Não sei se anos antes Claude Lévi-Strauss teria feito semelhante confissão no prefácio de *Tristes Trópicos*. E Dennis encerrava o parágrafo de confidências tropicais lembrando seus diálogos com Carlos Vogt - que mesmo quando foi “meu reitor” somente conversava comigo a respeito das poesias que intertrocávamos - e João Batista Costa Aguiar - que lamento não haver conhecido.

De minha parte, nunca duvidei de que ancestralmente a poesia, a prece e o mito terão sido a fala mais humana desde quando a cultura emergiu, até quando milênios mais tarde o *mytho* foi sendo submergido pelo *logos*, a poesia pela prosa, e a prosa poética pela fala prosaica... ou a dura escrita das ciências.

Apenas vários tempos mais tarde encontrei em alguns ousados pensadores a confidência de que talvez o *devaneio* seja uma alternativa do pensamento e do imaginário humano senão superior - pois não se trata disto - pelo menos mais humanamente denso, profundo e gratificante do que o *conceito*. Para tanto recomendo a obra de “Gaston Bachelard. No entanto, entre todos, apenas os escritos do “Bachelard noturno”, sabiamente editados em belos livros de capa vermelha pela Editora e Livraria Martins Fontes, a começar por *Fenomenologia do Devaneio*.

E foi em um pequeno e essencial livro de Roland Barthes que eu fui encontrar a mais radical e convincente declaração de ideias e valores que justificam não apenas a escrita da literatura, como a sua excelência, quando confrontada com a escrita da ciência.

Ao ser empossado na cadeira de Semiologia Literária, do Colégio de França, no dia 7 de janeiro de 1977 (anos antes, portanto, do livro de Dennis e do meu), Roland Barthes, amigo e cúmplice de Claude Lévi-Strauss nos tempos de recriação do estruturalismo, ousou dizer e, depois, escrever isto. Pois a sua “aula magna” foi publicada, e em Português tomou este nome: *Aula*

A literatura assume muitos saberes. Num romance como Robinson Crusoe há um saber histórico, geográfico, social (colonial), técnico, botânico, antropológico (Robinson passa da natureza à cultura). Se, por não sei que excesso de socialismo ou de barbárie, todas as nossas disciplinas devessem ser expulsas do ensino, exceto uma, é a disciplina literária que deveria ser salva, pois todas as ciências estão presentes no monumento literário. É nesse sentido que se pode dizer que a literatura, quaisquer que sejam as escolas em nome das quais ela se declara, é absolutamente, categoricamente realista: ela é a realidade, isto é, o próprio fulgor do real. Entretanto, e nisso verdadeiramente enciclopédica, a literatura faz girar os saberes, não fixa, não fetichiza nenhum deles; ela lhes dá um lugar indireto, e esse lugar indireto é precioso. Por um lado, ela permite designar

saberes possíveis – insuspeitos, irrealizados: a literatura trabalha nos interstícios da ciência: está sempre atrasada ou adiantada com relação a esta, semelhante à pedra de Bolonha, que irradia de noite o que provisionou durante o dia e, por esse fulgor indireto, ilumina o novo dia que chega. A ciência é grosseira, a vida é sutil, e é para corrigir esta distância que a literatura nos importa. Por outro lado, o saber que ela mobiliza nunca é inteiro nem derradeiro; a literatura não diz que sabe alguma coisa, mas que sabe de alguma coisa; ou melhor: que ela sabe algo das coisas – que sabe muito sobre os homens. (2013:18 e 19).

Acredito que um número crescente de antropólogos gostaria de substituir “a literatura” por “a antropologia”, pelo menos no que toca o que vem de “por outro lado”, na quinta linha do final para o princípio da citação.

Entre uma e outra, eu não chegaria aos extremos de Barthes, sigo me vendo dividido – ou integrado - entre a ciência de meus dias e a literatura de minhas noites.

De fato não apenas a mim e a Dennis, creio, mas entre tantas e tantos de nós, em nossa fecunda “tribo antropológica”, vivemos mais hoje do que no passado, o dilema de convivermos – no campo e fora dele – com o que é vivo, sonoro, afetivo e poético, entre a vida, a pessoa e até mesmo a cultura. E nos vemos obrigados a traduzirmos entre páginas e páginas de “narrativas científicas” a viva e sonora soma de “tudo aquilo”. Faz tempo busco lidar pessoalmente, e também envolver minhas alunas e meus alunos com uma imaginária *antropoética*. Até agora tenho sido feliz. Algumas delas e deles também.

O meu prefácio do *Diário de Campo* para a edição de 1982, acabou sendo uma carta escrita a Caio Graco Prado, da Editora Brasiliense. Nele eu revelava algumas confidências que devo transcrever agora.

Pois aí vai o Diário de Campo. Tal como disse quando conversamos em São Paulo sobre ele pela primeira vez, aí vai pelo correio essa vontade de pensar a antropologia como alegoria. O que não é mais do que a vontade de escrever com os símbolos do poema “o pensado e o vivido”, dos personagens da própria Antropologia: o homem, os seus símbolos, os seus mundos, a sua vida. O diário são as folhas de trás dos meus cadernos de anotações de pesquisas de campo, viagens e reuniões. São folhas de uma face oculta. Escritos carregados de afeição, que acompanharam ao longo destes anos os outros escritos dos livros que eu fiz, e que nunca conseguiram neles um lugar seu.

Os escritos do Diário de Campo foram criados sem um plano prévio. Dentro do ofício do antropólogo, acho que afinal eles são o meu “diário” dos meus “diários de campo”.

Se o material das tantas folhas escritas deu os escritos de antropologia, o material das últimas gerou esses estudos através da poesia (...)

Quando resolvi juntar as folhas de trás de uma porção de cadernos de campo e de viagens, e reunir os meus escritos-poemas, não foi difícil distribuí-los em pequenos ciclos. Eles já estavam escritos assim. Alguns ciclos são sobre camponeses, lavradores-sem-terra e posseiros do Norte

do País, em luta por terra. A mesma gente que habita de modo não muito diverso os meus livros de pesquisas. Outros são sobre essas mesmas gentes, mas agora fora do trabalho e vestidas com roupas de fita, veludos e cantos dos dias de festa (...). Um outro ciclo é sobre os índios da Meseta Tarasca. Eu convivi com eles em 1966 e depois voltei lá umas três vezes. Outro ainda é sobre índios que sobrevivem entre as fúrias e artimanhas dos brancos do Brasil. Um último ciclo fala sobre o Chile – Terra de Neruda. (...)

Tudo isso pra dizer a você que os escritos do “Diário” versem e descrevem maneiras de sentir pessoas, lugares, situações e objetos. Você não vai encontrar nada mais do que já conhece de outras leituras de antropologia.

(...) Me explico? Afinal, Caio, todas as linguagens são possíveis, e a fronteira entre a ciência e a poesia pode ser grande ou pode ser nenhuma. Os gregos que a todo momento convoco para as “notas” dos poemas, sabiam dizer uma coisa e a outra. Sabiam fazer o pensar como o poema e cruzar a pesquisa com a beleza. Sabiam, portanto, dizer o saber como poesia. Algo que desde as tribos da Austrália às da Academia sempre foi a linguagem mais humana e, por isso mesmo, a mais fácil e a mais difícil (Diário de Campo, páginas 12 a 14).

Quando em minha “segunda estada na Galícia, ao lado dos longos escritos resultantes de dez meses de pesquisas de campo entre as Aldeias de Santa Maria de Ons, e após a minha vivência de sete dias de peregrinar pelo Caminho de Santiago, escrevi em alguns poucos dias os “antropoemas” de *O Caminho da Estrela*. Alguns deles serão também transcritos aqui,

Quando a UNICAMP estendeu a mim uma inesperada homenagem que valeu pela reunião de pessoas amigas ao longo de umas quatro décadas, eu me lembrei de cometer uma outra das minhas ousadias. Lembrei então de um dos ditos preservados de Heráclito, quando no fragmento 51 ele diz: “Ouvindo a voz do logos e não a mim, reconheço que tudo e todos somos um”, e finalizei a minha fala de “professor emérito”, no auditório da Reitoria da UNICAMP, com a leitura de um longo poema escrito tempos antes, e depois revisitado para aquela ocasião.

Eu o transcrevo aqui.

Como o vento, as palavras vêm

Escrevo. E ouço me dizerem as palavras
que nada do que está escrito aqui é meu.
As palavras me tomam nesta noite
e sei que elas chegam das vozes de outros.
Como as sementes de um pé de amoras
elas me chegam de longe com o vento.

As palavras que eu digo e as que eu escrevo,
não são minhas letras e palavras
e nem as frases e ideias que penso serem minhas.

Elas me chegam, brotam na terra de que sou,
como a planta semeada se desvela.
Nada do que está escrito aqui e ali é meu.
Nada do que escrevi a vida inteira foi somente meu
e não sou autor de nada que não tenha sido dito antes de mim
e antes de mim não tenha sido escrito a muitas mãos.

As palavras que dizemos e as que ouvimos
não são nossas em momento algum
e se ilude aquele que escreve e pensa: “isto é meu!”.
Elas chegam com o vento e como o vento.
vêm de longe, de um onde não sabemos.
E por outros rostos foram vistas, e ditas entre outras vozes
sob a sombra de outras árvores e sob outros frutos.
E outros ouvidos as ouviram em outras línguas.
Um vento de passagem as recolheu, um vento
como o que agora venta aqui. Vem e escuta!

Em outra noite como agora, em um lugar distante
um outro vento as recolheu nos braços, safra de letras,
colheita de imagem, lavoura de idéias
e as palavras que pensamos nossas, vieram nele.
Terão cruzado o calor de algum deserto,
e povos beduínos as terão ouvido antes de nós
as palavras que cantaram e não são nossas.

Terão atravessado um mar, um oceano,
guiadas talvez por uma estrela
que de longe traduziu letras, palavras
e as entoou antes de nós, bem antes.
E com o vento chegaram aqui as palavras
e por um instante, durante um breve tempo
do passar do sopro de um vento errante
elas me habitam como quem, cansado
encontra uma tenda ou a sombra de outra árvore.
Um momento efêmero, porque logo tomam alento
e em um outro vento viajam... vão embora
e pousam em um lugar longe, de outras línguas.

E passaram por nós, e as ouvimos e falamos,
e algumas vezes as retemos num papel
imaginando sair de nós o que apenas nos visita.
Tudo o que eu um dia disse em alguma aula
Ante de mim um aluno disse em seu silêncio
e uma estudante sonhou sem saber o eu sonhava.
“Sou onde não me penso”,
e somente a palavra de um outro me decifra.
O que ensino, aprendi um dia um outro alguém.
O que sei, sabemos, e o que sabemos só é sábio se é plural.

E aqui ficamos enquanto elas nos deixam.
E o que chamamos, sem saber, “silêncio”
é apenas o seu ir embora e nos deixar
até que outro vento passe e em nós ressoe
um poema, um pensar, um prece, uma canção.
Palavras que repousam em nós o seu minuto.

Em nós que sonhamos que ouvimos
Vindo dos rios de nosso corpo o que flui no tempo,
Sem sabermos que aquele que escreve ou fala
É apenas um alguém um pouco mais tento ao vento.
E ele escreve as palavras que o possuem por um momento.
Mas quem? Quem decifra a voz do vento?

Rosa dos Ventos
Inverno de 2016

Diário de Campo o diário camponês

Para a Heloísa e o Martins

á trinta e nove categorias de trabalhos importantes: plantar, arar, ceifar, enfeixar, debulhar, joeirar, podar, moer, peneirar, amassar, assar, tosquiavar, lavar, bater ou tingir, tecer, trançar, dar duas laçadas, preguear ou trançar, separar dois pontos, dar um nó, desfazer um nó, costurar dois pontos, rasgar de maneira a dar dois pontos, caçar uma corça ou outro animal, tirar sua pele, arranhá-la ou cortá-la, escrever duas cartas, apagar para depois escrever duas cartas, construir, demolir, apagar um fogo, acender um fogo, atingir com um machado e tirar qualquer coisa de um domínio para outro. Estas são as principais categorias de trabalho, trinta e nove ao todo.

Shabat 7:2 da Mishná

24 de janeiro de 1982
o ofício de plantar
Santa Luzia — Minas

Todos os outros ofícios dos milênios
misturam a matéria da terra com partes mortas de seus frutos
e disso fabricam o testamento dos bens do homem:
o tijolo de barro, a roda de aço, a mesa de madeira.
Só o teu ofício mistura terra a própria terra
e atira nela o grão vivo que morre e renasce
em multiplicações do próprio fruto.
Por isso os ofícios dos outros são artes de ciência,
alquimias aprendidas nos porões dos magos do norte
que transformam nos fornos e bigornas dos senhores da terra
os metais do mundo. Mas o teu é o único exercício humano
que recria da vida a própria vida molhada de janeiro.
E os senhores sabem que fazer a vida brotar do silêncio
do orvalho e do trabalho é terrível,
porque a vida persegue os poderes e as armas
e ameaça o passo dos guerreiros errantes.
Por isso fazes artes de profeta e és um sábio anunciador.
Por isso os grandes te vigiam de perto e te fazem servo
e te tomam por maldito, condenado a viver fora do castelo.
Por isso contra ti lançam exércitos e juízes de toga.
Por isso te temem pelas gerações e fazem de ti —
sagrado como um caminho de terra molhado entre duas pontes —
um exilado sempre expulso da terra que trabalhas.

24 de janeiro de 1982

o semeador

Santa Luzia

A noite não demora na morada do escuro,
 ela anseia o claro alvorecer da manhã.
 Estava o semeador de auroras sulcando a aragem da terra
 com riscos de um fio invisível
 que somente tecem e sabem tecer
 as mãos hábeis dos rituais do amanhecer.
 E alvorava de elo trabalhar, curvado sobre a terra,
 a suave equação que de grão em grão movia
 a complicada arquitetura do universo.
 Ali. Como se a história das coisas e homens
 a cada dia nascesse de novo desse gesto ancestral,
 pois todas as coisas são o que o homem planta
 e *cultura* é o nome dado ao que ele colhe e canta
 enquanto corta a braçada de cereais.
 Estava o semeador de auroras
 dizendo um a um os seus nomes
 aos frutos que iam nascer.
 E como quem dá o nome dá a vida,
 pronunciava sussurros de um rito sagrado,
 como um mago vestido do branco alvo da neblina.
 Não como um lavrador de três alqueires.

12 de abril de 1982

festas de colheita

Caldas

Rasguei o calendário. No sou homem que conte os dias
 do campo correndo com a ponta dos dedos a fila dos números.
 Olho as estrelas. A variação da luz do cosmos
 e a posição de alguns astros na nave do céu
 me diz a era dos meses. Meu tempo são as estações,
 sou homem de lavrar.
 Duas vezes por ano chego à janela e digo aos da aldeia:
 celebrai aos ventos as vinhas de outubro!
 preparai o corte dos instrumentos de ceifar!
 celebrai, digo, as chuvas do verão e os frios do inverno!
 A cada tempo a sua festa, mesmo quando há fome.
 Há um tempo de viajar as mãos no ventre das mulheres
 e há um tempo de vesti-las de lã e aconchegá-las

junto no fogo. Do mesmo modo, digo aos da aldeia,
 com os mesmos gestos rituais não se pode celebrar
 o tempo em que sobre a pele do solo se ara o chão
 e aquele em que a ceifadeira corta o caule do trigo.
 Não há mês como abril, digo aos que colhem.
 As colheitas passaram e passou o tempo da quaresma.
 Celebrai, grito da janela, os cereais de março!
 Olhai os campos de pastagem! Vede os capins!
 Antes de serem todos os anos, desde o começo dos tempos,
 ao sol de maio e aos frios de julho secos e queimados
 o que há de mais belo do que a sua floração?
 Que roseiras sacodem no jardim dos ricos flores mais finas?
 Celebrai, digo aos que colhem, as sementes que jogam ao chão!

16 de fevereiro de 1982

nomes, mortes

Cidade de Goiás

Muitas mortes há.

E o doce manto da noite estendido sobre os fogos do dia
 não as oculta. A algumas podemos resistir com o ofício
 ancestral de nossas armas naturais: arados, foices e violas.
 São os nomes das mortes da fome que quando somos livres
 não resistem seis dias ao poder do trabalho e da terra.
 Essas mortes queimamos aos sábados em fornos de barro
 de onde as mulheres retiram tabuleiros de pão.

Muitas mortes há.

E mesmo a brisa na madrugada vinda, a que dobra o tênue
 tecido da noite não a espalha. Para outras são exigidos
 os usos de terços e rosários que as velhas da aldeia
 desfiam entre os dedos. Preces que fazem a seres que não vemos,
 mas que estão lá, porque as velhas que sabem dizem que estão.
 Outras não enfrentam o poder dos magos que temos,
 homens que dançam o a quem obedecem as estrelas.
 Os que salvam dos terrores do oculto as tribos de que somos.
 Muitas mortes há.

E até mesmo o sol que desvela a poderes de fogo
 E os nomes do inverno dos seres do mundo não as decifram.
 Porque há mortes sem nome conhecido.
 Mortes com o nome oculto dos segredos que os sábios
 que temos nos contaram. Por isso essas mortes nos matam
 e pelos contos da aldeia catam nossos filhos.
 São mortes que chegam de fora e aterrados perguntamos:
 como vencer os poderes do que não sabemos nomear?

3 de junho de 1979
o canto do trabalho
São José de Mossâmedes

Antes do mutirão na antiga aldeia
 de São José de Mossâmedes
 os homens da terra chegaram com a madrugada
 cantando com violas e violões o canto da “traição”
 na porta da casa do lavrador, vizinho e compadre
 Depois da manhã, durante todo o tempo do trabalho coletivo
 de limpa do campo atrasado para o plantio do grão de arroz
 havia gritos de avisos e troças de uns para os outros.
 E havia longos momentos cheios da luz dos cantares do eito,
 quando parece que a voz de todos aumenta o poder do braço
 sobre a enxada e a terra vermelha do cerrado
 inventa ser mais macia quando os homens lavram
 cantando no seu corpo.

No fim da tarde, quando o trabalho da limpa acabara
 e o campo ficou pronto para o sono da semente,
 os homens do adjutório voltaram de novo para “casa do dono”
 com as cabaças de água vazias e os instrumentos da roça nos ombros.
 Voltavam juntos cantando canções do trabalho,
 músicas de uma memória antiga, que se canta só naquela hora.
 Num gesto cheio de flores do campo e rituais
 os homens do trabalho devolveram o “dono do serviço”
 à “dona da casa” e beberam nos mesmos copos pinga de alambique.
 Depois da janta de arroz-com-pequi e carne de leitoa
 formaram na sala do rancho as duas filas da catira
 e cantaram e dançaram noite adentro
 batendo palmas e sapateando a alegria da hora.
 Quem passasse apressado na estrada poderia dizer:
 “Essa é uma gente arruaceira que farreia e não trabalha”,
 Mas um canto invisível de viola na noite poderia dizer:
 “só o povo canta assim o seu trabalho;
 só o povo canta durante o trabalho,
 só o povo festeja o trabalho coletivo
 e canta depois dele”.

Porque ele não perdeu ainda a força ancestral
 de conviver com os fluidos da terra,
 e só ele faz e refaz o rito sagrado de arrancar dela,
 mais do que os frutos da terra, a doce fruta do trabalho solidário.
 E somente os ritos naturais do homem
 merecem cantos coletivos de louvor e de esperança:
 antes, durante e depois.

15 de maio de 1978

As mulheres do caminhão de turma

(situações proletárias de corpo e roupa)

Itapira

para Verena

a.

Viver onde a vida é tão rapina.

b.

No corte bruto da cana queimada de antevéspera as mulheres-do-caminhão-de-turma se cobrem de tal modo de sapato de homem, chapéu, calça, camisa e saia grossa, que da pessoa visível da mulher trabalhadora fica de fora apenas a frágil força-de-trabalho. Em fila, na longa linha viva da pequena multidão de gente igual ali, sem nome e cara avançando como em uma guerra a golpes certos de facão canavial adentro.

c.

os pés calçam congas iguais de lona azul-marinho de tal sorte que o tênis barato, pensado um dia para o lazer, protege o pé e o passo mudo da mulher-volante. Algumas aproveitam meias usadas de 3/4 por dentro de onde enfiam a calça rota para que do chão do pé ao meio da cintura não sobre acaso um só pedaço do corpo do lado de fora da armadura de pano.

d.

Por cima da saia ou da calça as mulheres amarram nos quadris um tecido, um como avental de saco de algodão grosso convocado às pressas para proteger do corpo o lugar onde à noite algumas oferecem aos homens o que sobrou com vida do escuro derrubar da cana dia afora. Um chapéu de palha com as duas abas abaixadas ajuda a aprender o pano igual ao do avental. Ele recobre por detrás a nuca e cobre todo o rosto, menos os olhos que, livres, espiam sem espanto a rotina suja do trabalho a golpes de força de mulher sob o olhar atento do turmeiro.²⁷

27. “Os caminhões são o que nesta área se chama de caminhão de turma. As pessoas transportadas são chamadas coletivamente de turma. Individualmente são conhecidas

e.

O território de corpo de mulher prisioneiro da roupagem não tem sobras de sonho, nem encantos e nem ternuras (nada há ali que sugira um editor de revista “de mulheres”). Quem senão um outro boia-fria igualmente armado e áspero na vida e na cama desejaria amar essas guerreiras de mãos maciças e ancas endurecidas à custa do trabalho? A mulher-volante é toda ela uma força útil entre o olho e a mão, de todo o corpo, a parte que escapa da prisão da roupa e assiste à luta sem fim da pessoa com a planta: da mulher amarga contra a cana tenra e doce.

f.

Nem os guerrilheiros palestinos de capa-de-revista e nem os bandidos e zorros guardados na caixa menina da memória sabem segredos tão espertos de esconder o corpo e o rosto. Olhadas de longe, da estrada ligeira por onde passa o carro, as mulheres “de turma” podem lembrar de relance ao passante as odaliscas dos filmes safados de espada-e-harém. De perto se vê que não há sedas, e roupas de algodão grosso um dia branco e muitas vezes depois sujo e borrado da mistura do suor do corpo com a borra escura da cana é o que protege das facas do sol e do vento esses corpos magros que fedem à tarde na viagem de volta.

g.

Essa roupagem de guerra que sabe lições de guardar o corpo da foice afiada do fio das folhas do canavial, do perigo de um golpe de repente errado do facão de corte, ou mesmo dos gelos finos dos ventos de agosto na hora em que na madrugada a puta cansada foi dormir e a irmã “da turma”, trabalhar.

h.

Por que então nas tardes quentes das cinco horas do verão em Itapira as mulheres-do-caminhão-de-turma desembarcam de volta na cidade e não levantam um dedo da couraça maldita da farda de trabalho?

pelo público e denominadas pela imprensa como volantes ou boias-frias, supostamente porque, por um lado, elas não têm lugar fixo de trabalho e, por outro, porque a comida que trouxeram consigo já está fria na hora em que a comem. O motorista, e frequentemente proprietário do caminhão, é chamado de turmeiro”.
As Mulheres do Caminhão de Turma, página 61.

Por que de volta não se desvestem do avental
 e não arrancam panos de cobrir a cabeça, o corpo, o rosto?
 Porque todos os dias ao chegarem em turma ao Risca-Faca²⁸
 as moças usam as mesmas vestes de campanha
 para ocultarem de todos — do fio afiado do olhar do outro —
 os segredos dos rostos de quem são.
 Porque todos os dias ao chegarem do campo à vila
 onde, não obstante, preferem ser mais a mulher
 do que a “boia-fria” do “caminhão de turma”
 elas, moças como as outras dos “bairros de cima”,
 sentem no vão da pele o peso da vergonha de passear nas ruas
 com facões, sacolas-volante e marmitas e tiracolo
 e serem vistas com roupas de guerra e de vergonha
 nos seus rostos de mulher, de gente. De maria.

i.

Por isso escondem o seu canto de nome, escondem os gestos
 guardados para usos ligeiros nas pontas de sábado-e-domingo.
 Esconderiam se possível o tempo e o endereço
 até quando, na casa de madeira tomam banho de bacia
 se revestem de roupa limpa, de um nome e do poder
 e serem outra vez as “moças da Vila Ilse”:
 mulheres, gentes, memórias.
 O correr da vida das moças do lugar.

16 de junho de 1980
voltar do trabalho
São Luís do Paraitinga

Exilados da luz do dia — já é noite
 E o vozerio das estrelas invadiu o céu do outono —
 de novo juntos na margem esquerda da estrada
 os camponeses de junho refazem o mapa da volta.
 Ei-los. Carregam no vão macio dos ombros
 o bastão da enxada que na ponta pendura a cabaça vazia
 da água, pequena primavera no dia de trabalho.
 Carregam o peso desse dia e por isso arquejam o corpo
 mesmo quando não é mais preciso, porque o ofício de andar
 descansa o dorso na curvatura a que obriga o de carpir.

28. Risca-Faca é o nome popular e indesejado da Vila Ilse, um dos bairros de concentração de lavradores volantes na cidade de Itapira. O nome foi imposto ao lugar porque eram comuns as brigas no passado, ao tempo em que foi ocupado por migrantes mineiros e paulistas de outras cidades. As pessoas do lugar evitam o nome depreciativo, do mesmo modo como os volantes “da turma” no gostam de serem chamados de “boia-fria”.

Os mais ágeis livram os dedos
 E com os artefatos dos primeiros caipiras
 fazem pelo caminho a arquitetura difícil
 de um cigarro de palha de milho.
 Entre o cantochão dos sapos na beira dos brejos
 e a orquestra de flautas de grilos e cigarras
 esses homens não cantam e apenas abandonam aos pés
 a música dos cantos de voltar. Viageiros do outono.

3 de março de 1982

os brincos

Atibaia

A alegoria das coisas em que cremos
 pende dos brincos por causa de quem
 nossas mulheres e filhas furam as orelhas.
 Por isso elas usam brincos a vida inteira
 e por isso com o dinheiro da venda dos bens da terra
 compramos brincos de ouro.
 Para que eles pendam como bandeiras, pequenas flâmulas,
 sinais dourados com pedras, rubis de brilho
 na carne magra das mulheres do povoado.
 Pela mesma razão penduramos também na parede
 de adobe, pintada a cal aguada dos ranchos que fazemos
 barreiros de amor polido ao sol e que cobrimos com capim
 seco, colhido em maio, quadros de feira coloridos.
 Caros quadros comprados em domingos de romarias.
 Ali colocamos o retrato de vivos e mortos:
 os antepassados, seus filhos e os netos.
 Da parede nossa gente nos olha, sagrada como santos e deuses
 pendurados por igual entre os nomes da família.
 Por isso colamos cenas das folhinhas de armazéns
 que ali ficam por gerações de anos e anos,
 figuras ao vento nessas terras onde bandeiras que há
 são as que viajam em janeiro e viajam em maio
 à frente dos tropéis de foliões de Reis e do Divino.
 Tantos seres e cores quantos caibam nos quadros da memória.
 Tantos quantos caibam pendurados em paredes e corpos:
 medalhas, brincos, panos dos Três Reis, fotos de parentes,
 virgens, santos, pretos de almanaque e senhores do céu.
 Não somos como os ricos que comem à volta de mesas
 e ali colocam velas e grandes jarros com flores.
 Comemos em pratos de alumínio. Catamos com os dedos
 nas panelas de barro as porções do almoço

e acorados à volta do fogão comemos na cozinha.
 Flores que colhemos no campo à volta do trabalho,
 ou no jardim roceiro que mistura vegetais de cheiro
 com as ervas antigas de onde tiramos a saúde,
 colocamos em pequenos vasos de porcelana barata
 debaixo do retrato dos ancestrais.

A eles fazemos nossas rezas, preces de ramalhetes
 que as filhas colhem para os santos e os mortos, seres
 que os ritos da memória tornam iguais e imortais.
 Vivos e presentes, vestidos de lenços e roupas de festa,
 com os chapéus de domingo que tinham na cabeça
 e os olhos pregados na janela de tampos de madeira.
 Vivos, tanto quanto nós.

5 de dezembro de 1981

a terra

São Luís do Paraitinga

Misteriosa senhora dos sentidos do homem,
 mãe mineral do ofício e do orgasmo.
 Não nomeada e no entanto presente
 nos solos do quarto onde mulher e homem
 fazem os arranjos do amor. Ali se misturam
 no lavar da carne os sucos dos corpos
 entre sinais de gritos e gemidos de alegria e poder.
 Irmã da vida, sobre teu manto semeiam os homens
 e dele tiram as colheitas de maio.
 Ali pois deviam amar. Sobre o solo deitar o dorso
 de homem e mulher. Acaso somos outra coisa
 então o sumo do fruto do teu gozo?
 Ventre da vida, mãe dos seres
 sobre quem o mistério tocou com o sopro do hálito,
 úmido hálito denso de seiva e sangue.
 Orvalhada da noite dos milênios
 e mil vezes mais velha que os passos do homem,
 que entre as palmas das duas mãos
 ele tome a pele de teu corpo morno
 e com ela toque o espelho de seu rosto
 e entre todos os sete sentidos reconheça
 a espessura dos grãos de areia que são
 a oficina da origem de todos os domínios,
 e cem o que os próprios deuses do mundo
 seriam inúteis.

10 e 11 de novembro de 1981

a idade do ouro

Ouro Preto

O sol de outro dia molhado das águas de leste ilumina a fila de passos que fizemos a meio caminho longe, tanto que o grito da esposa à porta do rancho não alcança o lugar onde trabalhamos a terra.

Em nome de que ser devemos portanto repetir três vezes por dia o dever da oração?

Houve um tempo em que o arfar do peito de nossa gente — os encontrareis semeados pelo campo com cruzeiros de aroeira a um palmo do lugar da cabeça — era o primeiro sinal do amanhecer.

Vinha o iluminador de outro dia molhado das águas de leste e os achava no eito — os velhos da raça de que somos. Somos uma gente digna, dado que os homens e alguns deuses — até mesmo os dados aos prazeres e ao vinho — anunciam que o amanhã da terra é a dignidade do homem, e os símbolos do que fazemos com a terra são tema de parábolas.

No entanto comemos em pratos de alumínio barato e as gerações que temos amassam com os pés nus a lama dos quintais, lugares de alquimias da vida, mais do que os dos sábios que comem do que colhemos e em troca ofertam pós e poções que tememos usar.

As florestas que resistiam às primeiras caravanas nós as derrubamos com machados e grandes fogos cuja linha de ferreiros e bigornas dias e noites clareavam os serões de agosto a outubro.

A selva era submetida ao temor da cultura e reduzida às cinzas que a chuva fazia serem o adubo da germinação da terra.

Chamas da terra convertidas em verde. Os ossos da floresta reduzidos ao pó que misturamos com a semente dos cereais e com o trabalho transformamos em grãos infinitos.

Multiplicadas as notas de nosso padecer de povo pobre, tornamos ritos de mortos algumas antigas canções de bodas que tínhamos e gostávamos de ter e que por muitos anos foram toques alegres entre palmas e passos de sapateios.

Hoje são passos descalços dos que seguem a fila do cortejo dos mortos, adormecidos em redes brancas de panos de algodão e antes do outono recolhidos à mansão dos dormidos.

De uma geração à outra, como a poeira do chão que o passar do tempo torna estéril,

contamos maiores os números dos nossos males:
nós, os homens ingênuos do amanhã da terra.
A primavera de uma idade do ouro
é a sombra de uma era perdida, anterior à moeda,
e primeiro foi o tempo ancestral dos seres nus
que não plantavam nem colhiam e dos claros das matas
catavam frutas doces, mel e raízes boas para comer e curar.
E bebiam águas cristalinas de verdes rios sem donos.
Aquele foi o tempo de possuir os dons da vida
e conviver com vigílias de deuses,
forças do universo cheias de nomes e sinais
a quem a cada manhã os homens criavam outros nomes
e que a cada estação renasciam transformados em flores e grãos
A pulsação da terra os nossos ancestrais sentiam
pondo o oco da mão direita sobre o coração.
A variação dos tempos: secas e chuvas, verões e primaveras,
eles adivinhavam acariciando o veludo da própria pele,
ou olhando os sinais do cosmos, seja entre as estrelas da noite,
seja dentro do brilho do céu dos olhos de alguém amado.
As estações do ano existiam na alma do homem
e os seus corpos vibravam em comum comoção com a tempestade
ou as noites em que a brisa mal move uma folha.
Colocar no corpo das mulheres fluidos brancos de vida
era tão diário quanto encher de água limpa
a concha das mãos e beber. E era tão sagrado.
Foi um tempo anterior ao arado
e os ritos dos moços celebravam formas de vida
que corriam livres entre as veias da tribo dos homens que fomos
e de que agora não há mais do que sinais em grutas e montes:
sinais de uma memória que de acordo com os sonhos que têm
os velhos da aldeia avisam que viram e existem

Depois foi o tempo de aprender a lavrar os campos
e primeiro a terra foi de todos, os campos sem cercas
e as roças sem nomes. Os tipos de gados que tivemos
corriam livres entre terras em busca de aguadas.
Longe alguém bradava uma palavra de mesma crença comum,
e de casa em casa ela ia, viageira do vento.
Os homens eram iguais e tinham as suas mãos os mesmos sulcos,
entre si casavam filhos e filhas
e sabiam todos os passos das mesmas danças.
Os senhores existiam longe, em terras cujos mapas
sequer sabíamos pronunciar. Eram raros os comércios com os maus
e por isso se podia pensar que a Terra era plana

e parada no ar. E por isso por toda a parte se cria que os mortos voltariam um dia ao mundo e seriam como eram.

Essa foi uma era perdida, primeiro dos dias, depois, da memória dos homens. Sobraram alguns mitos e ritos que às vezes contamos e festejamos em noites de junho.²⁹

8 de janeiro de 1980

ofício de fiar

Goiânia

um

o tecido que velhas mulheres fazem, fiadeiras de um saber arcaico cuja origem ninguém pergunta. a urdidura que torna pano a polpa branca enovelada do algodão. a roca que as mulheres do sertão pronunciam “roda” e se faz rodar sem descanso desde a madrugada sob o compasso binário do pé esquerdo da anciã.

dois

não há arabesco mais ágil que o do desenho dos movimentos das pontas dos dedos da mulher fiadeira. E que outro ser de todos os continentes torna mais útil dos jogos da manhã do que a fiadeira tecelã? aqui é onde o ruído da roda a rodar enovela os fios vegetais da fibra que alguma manhã de maio colheu há um ano. falo da arte e do amor.

três

penso na estima que se devem ter esses corpos frágeis de louça viva, mulheres a quem alguma doença do sertão sempre torna

29. No imaginário do camponês brasileiro houve uma idade do ouro, um “tempo antigo”, próximo, na verdade. Então havia “terra para todos” e as trocas entre as pessoas eram solidárias. Um esforço de memória critica nega a radicalidade de excelências de eras anteriores à introdução de regimes de colonato e parceria e, mais tarde, de expulsão acelerada dos lavradores: ou de suas pequenas propriedades, ou do uso da terra onde pelo menos plantavam “na meia”. Em um estudo anterior falo de lavradores negros da Cidade de Goiás.

“Ao ‘tempo antigo’, com ‘fartura’ e sem mercado, opõe-se o dos ‘dias de hoje’, com mercado e sem ‘fartura’. ... O trabalhador negro caracteriza o tempo antigo pela ausência da ambição e do controle sobre a produção de bens, assim como caracteriza os ‘dias de hoje’ pela presença de ambos. Sem o reconhecimento manifesto dos determinantes de passagem de um sistema de posse e uso da terra para o outro, o do tempo antigo opõe-se ao dos dias de hoje: a) a partir de modificações nas condições naturais da agricultura e da pecuária; b) através das condições atuais de distribuição de produtos da agricultura; c) através de mudanças nas relações sociais que, aos poucos, passam da solidariedade para a opressão e da gratuidade para o interesse” (*Peões, Pretos e Congos*, 111 e 112).

débil e que se tocam com carícias de comadres sem apertos e beijos no rosto, quando antes do trabalho se encontram e se abraçam quase com medo do que fazem. sinais de carinhos vestidos de silêncios. falo da estima. falo de uma qualidade de amor que entre si têm as pessoas da terra e certas espécies vegetais com que convivem por milênios de gerações.

quatro

que bailado é mais rude entre as danças de roça do que esse baile diurno: solo que a fiandeira faz com o só compasso dos tambores do tear o as flautas finas das lançadeiras do fio de algodão? Dança que ela própria toca no órgão de que é maestro e prisioneira, de pé, sobre os dois paus das pizadeiras. move a tecelã o corpo com a precisão de uma tropa de soldados enquanto os braços jogam de um lado para o outro, no mesmo compasso binário que rege todo o ofício, a embarcação da lançadeira.

Barco que faz viajar sob o tecido em que a trama na dança faz o fio de linha fina de algodão. falo de ritos do trabalho nos sertões de Goiás.³⁰

2 de março de 1981

figuras na sombra do dia

Itapira

Com o corpo por igual curvado
forçam o fio da enxada e escavam o chão.
Com a curvatura que dá ao corpo enfim
figura de um arco tenso, **31**
instrumento de carne e nervos adestrado ao trabalho
fazem cantar a música da matraca.
1a atira punhados de grãos de milho
distâncias regulares no sulco,
trilha que uma noite antes
O arado puxado por dois burros
riscou na folha do mapa da lavoura:
desenho que o lavrador faz de memória
de tanto traçar e apagar a mesma tela.
Com as duas mãos polidas de tanto fazer

31. Segundo Heráclito, o obscuro: “Nome do arco: vida, Obra do arco: morte” (Frag. 48) (*Refranes Presocráticos*, 92). Em outra versão aparece: “Do arco o nome é vida e a obra é morte”, com a seguinte nota de rodapé para a palavra arco: “No grego *biós*, forma homônima de bios = vida” (*Os Pré-Socráticos*)

o ofício de lavrar, cheias dos sulcos
arados na carne pelo dardo do cabo
do arsenal de instrumentos de plantar,
o lavrador prepara outro ano do sono da terra.
Embora haja ali sinais de um coito
nada há que na boca da noite
sinalize qualquer espanto de prazer.



Com Manuelzão, no Andrequicé, na pesquisa do Grande Sertão: Veredas, dias depois de haver comprado um chapéu de palhas e de haver cortado a barba em Cordisburgo.

O Caminho da Estrela
Escritos sobre o Caminho de Santiago
e a Galícia

Sobre esses poemas e lendas

Estive algumas vezes na Galícia. Morei na Galícia duas vezes. Uma em 1992 e outra em 1996. Vivi em Santiago de Compostela. Percorri a pé caminhos, estradas e trilhas que somadas juntas devem somar mais do que o Caminho Francês de Santiago. E durante uma semana, entre Ponferrada, no Bierzo e Compostela, caminhei o que pude de meu próprio Caminho da Estrela. Vivi em Santiago o bastante para haver trilhado pelo menos quase todas as ruas calçadas de pedras e de memórias mais antigas, algumas delas, repetidas muitas vezes. Mas foi nas aldeias e em caminhos entre aldeias que vivi a experiência de minha Galícia profunda. Nas aldeias de Brión, situadas no Caminho que vai de Santiago ao Cabo Finisterrae e, de maneira especial, nas aldeias da Paróquia de Santa Maria de Oms, eu convivi as longas horas dos muitos dias quem deseja encontrar e ouvir, entre o vinho, o silêncio, os ruídos da natureza e a palavra, as pessoas, as pedras, os tempos, os gestos, as cenas que vão de um vôo de gaivota a uma festa a um santo padroeiro, e mais as memórias de uma gente de já cabelos prateados sob boinas negras e chapéu galegos de palha. E elas acabaram sendo a substância de quase tudo o que escrevi aqui. Quero lembrar agora os seus nomes de aldeias: *Ons de Abaixo, Fonteparedes, A Igrexa, Pazos, Salaño Pequeño e Salaño Grande*.

Eis porque os poemas em prosa, ora curta, ora longa, e as lendas que criei dos mitos que ouvi contarem, falam tanto em deus quanto nos homens. Falam de seres que mesmo quando de agora, parecem vir de um outro tempo. Palavras, ouvidas algumas, lembradas em mim, outras, que desejam vir de outras eras para os tempos de agora vir de eras passadas.

Alguns nomes de pessoas e de seus livros ou palavras recordam leituras sem as quais eu não teria escrito o poema que o nome delas finaliza.

Introito

Ouve, escuta. No entanto é preciso escrever. Gravar na pedra, inscrever no barro, entalhar em madeiras, na pele do tempo, na alma das gentes. Desenhar na tela como os do Oriente. Dizer por escrito, para que fique. Escrever letras, palavras, frases que vivam algo mais do que nós no papel. Assim, para que um dia muito além alguém venha e leia. E, lendo, saiba. E sabendo, lembre. É preciso grafar, libertar as palavras de seu vôo e trazê-las de volta ao ninho. É preciso escrever, porque de repente as coisas do mundo fluem e passam mais depressa do que as pessoas. Elas viajam sem volta de um lugar ao outro. Aparecem e somem sem deixar um rastro.

Surgem e por um tempo permanecem. Mas depressa abrem asas e na distância elas se apagam. E as aos poucos, mas sem caminho de volta, almas de quem elas eram vão ficando esquecidas de existir.

Caminho

Houve um tempo quando este Caminho da Estrela passava perto daqui e ia até ao lugar a que os antigos chamavam *Fisterra*. Ali era o fim-do-mundo e, depois dele, o grande mar-oceano sem fim existia até águas de um lugar qualquer. Foi antes. Eram tempos em que os homens mediam o vagar dos anos com o passar das estrelas e, as mulheres, com areias. Era quando se podia crer em Deus e imaginar um Céu acima daqui muitos degraus de escadas infindas. Pois as terras por onde passavam gados de cor havana e também os homens tinham uma vida quase igual e conviviam com os bichos, a plantas e as pessoas por entre outros verdes de outros tempos. Ao longo do caminho por onde a manhã acendia o desejo de partir e a noite, o de chegar, o anunciado Reino de Deus era suave e existia em nossas almas de camponeses rudes e entre essas planuras e montes de cavalos selvagens. A palavra *peregrino* não existia ainda, e os anjos sem medo roubavam maçãs nos pomares dos homens. Isso foi muito antes da era em que, longe daqui, alguns homens e mulheres ardiavam em fogueiras por causa de três palavras, e os magos lavavam do rosto pinturas de cor ocre e escondiam das filhas os segredos da vida. Foi quando a cada lugar demarcado ao longo do Caminho da Estrela correspondia o exato brilho de uma única luz do Céu a uma precisa hora da noite entre março e maio. Alguns velhos costumavam então acreditar que se entre os Pirineus e o Cebreiro alguém na noite estivesse ali, no lugar exato sob o brilho a prumo de uma estrela, teria a vida eterna aqui mesmo nesta terra, entre essas pedras. Alguns foram e não voltaram nunca. Eram aquelas as eras, e de muito longe chegavam levadas de pessoas e aos seres da terra e do oceano alguns pastores ergueram altares de uma pedra escura que se procurardes bem, podereis encontrar ainda em ruínas. Então, depois foi quando surgiram outras palavras e, juram os de antes, algumas outras estrelas de um misterioso rumo. Para algumas delas até hoje faltam nomes. O Caminho da Estrela passava por vilas e terminava além do *Fisterra*. E além do mar não se sabia até onde ou quando, porque dizem que quem até lá foi, não voltou nunca mais. Depois vieram de mais longe outros homens, magos de outras terras, vestidos de negro, com bastões e cruces. Em uma língua estranha aos nossos de então eles disseram que o Caminho da Estrela deveria, de então em diante deveria findar longe do mar, em um bosque. Em um lugar entre espinhos, onde escondida os escombros de um templo haveria um lugar onde uma noite a cada sete anos brilha uma misteriosa luz nem da

lua e nem de estrelas. Ali estaria sepultado o corpo de um homem vindo de uma outra terra e por um outro mar. Ali seria. Nisso desejarem crer alguns dos nossos avós antes do falar galego. E assim foram. Saíram daqui e viajaram para Leste e foram contar aos que vinham sobre aquelas novas. Desde então e depois das palavras em galego, também os nossos pais e nós queremos crer, peregrinos de estrelas a caminho do corpo de um homem de outras paragens enterrado perto daqui. E assim pensamos que haverá de ser por muitos séculos. Até quando alguém venha de mais longe e, em outra língua, conte aos que estejam aqui quando os netos de nossos netos tiverem partido, uma outra história. Foi sempre assim, cremos, mas agora queremos crer em nossa lenda.

Mortos

Apenas fomos antes. Os que haviam partido ao tempo das primeiras neves vieram chamar alguns da geração dos que inventaram em galego a palavra *aldeia* para nomear o lugar onde viviam em casas de pedras e em janeiro acendiam lareiras contra os ventos do inverno. Fomos como eles. Eram filhos de mulheres de um tempo anterior, quando por aqui eram outras as palavras e os gestos de amor entre macho e fêmea. Quando em lugar dos cruzeiros de agora que os nossos aprenderam a erguer sobre mastros de cantaria na encruzilhada dos caminhos, havia nas pedras dos montes sinais gravados em baixo-relevo: círculos, espirais, estrelas. No tempo devido eles vieram chamar alguns dentre os mais velhos. Vieram chamar. Foi tudo. Os que temeram o chamado não ouviram e fingiam dormir. Mas nós nos pusemos de pé, calçamos sandálias e fomos. É isto a morte? Fomos. Antecipadamente arrebatados a um longo sono em uma morada, creiam, de uma estranha luz! Tudo foi no meio da noite e em algumas casas os outros souberam apenas quando veio o sol. Na casa da madrugada, como quem afinal adormece por um longo sono sem medo dos sonhos. Como quem atende ao chamado de outros, desconhecidos e amados, estávamos em paz. Fomos por um ícone de claridade, enquanto antes de dormir em minha casa a mulher estendia sob o ferro de brasas a roupa escura. Depois soubemos que entre prantos algumas velhas diziam orações. E nós, do outro lado dos caminhos da aldeia, sem podermos dizer a elas que atendíamos a um chamado. Havíamos sido escolhidos e íamos como quem deseja. Saímos de casa em viagem, enquanto os parentes e os vizinhos levavam vestidas em roupas de festa, as nossas cascas. Os que partiram antes, ao tempo dos primeiros bois e do milho, apareceram entre faias e olmos. Se eles brilhavam de luz, não percebemos. Vimos os seus rostos e eram como os nossos. Tinham apenas o ar de quem agora vive além dos calendários. Nada. Apenas fomos indo pelos mesmos campos de sempre com os corpos um pouco mais leves. Éramos três e quando ao acaso nos tocamos com os dedos, éramos entre o trigo e a garça. Mais

adiante andamos sem molhar os pés por essas mesmas corredeiras encharcadas de chuva. Fomos, repito, e só mais à frente os caminhos familiares foram se apagando. Quando viramos uma curva na estrada um sol de um outro diferente rosto nos acolheu. E foi só então que uma claridade inesperada nos envolveu de sua rara luz. E aos poucos entrevimos que algo dela vinha de nós. Foi assim. E assim chegamos a esse lugar caminhando com os próprios pés. Como quem num momento, entre um gole de água e um outro fosse arrebatado a uma mansão de luz. Mas como quem chega a ela tal como o inesperado que num domingo viajou a pé para rever um irmão em alguma aldeia longe. Agora, passado o tempo do silêncio, como em um sonho eu vos conto, para que enfim saibais e...

Marie Luise Kaschowitz, in Vida Eterna? de Hans Kung, pg. 202

Outros

Tereis mesmo ido embora, oh rostos? Oh nomes? Tereis mesmo silenciosamente partido e agora viveis para além da existência e do encantamento? Tereis viajado embora? Em que rumo? Então nós viemos – nós, os últimos de nossa raça – às ocultas a este lugar de pedras e lobos e é em vão? E cada vez quando é a lua nova acendemos fogos e, escondidos à sombra de um carvalho convocamos os bons espíritos e acendemos folhas de loureiros e não nos escutais. E tiramos do lugar dos fundos da casa roupas brancas de raro uso nestas terras, e vestimos túnicas de lã e calçamos sandálias de couro cru para vir até estes altos honrar como os antigos a vossa presença na torrente da vida, para onde quer que tenhais ido estareis mortos? Distantes ou aqui? E aqui estamos sob o poder da noite e apenas o silêncio – o não dizer palavra alguma – nos protege dos ardis do mal. E agora a lua de junho veio e brilha o corpo nu sobre a copa da árvore sagrada. Isso vedes? Árvores que foram, supomos, a morada de castanhas, de aves e de vosso espírito. E não estais mais aqui? Como? Se elas crescem e dão, cada uma a seu tempo, a flor, o fruto? Vede, rostos amados: à beira do Tambre continuam a crescer os salgueiros, os abetos, os olmos, as faias, os freixos, os carvalhos e as castanheiras. Mas como segue sendo se não estais mais aqui? Se não presidis como antes o curso da seiva, a cor das águas? Quem, disseis-nos? Quem, oh seres de nosso rosto, está presente e oculto aqui para ordenar a lenta arquitetura da vida? Que outras mãos? Que outros gestos de algum semeador do oitavo dia substituem os vossos, quando da terra que uma tarde pisastes antes de nós, sai a primeira rama do trigo? Quem em vosso lugar ordena à uva que madure e depois protege do vinagre o vinho nos tonéis? Quando a cabra pare a sua cria e pia o cuco no cair da tarde, quem? De onde vem agora, se haveis partido daqui, estabelece a previsível ordem da matéria da vida

entre as estações de cada ano e refaz o ciclo de seus ritos? Quem? Se o ar de vossa presença e o vigor de vossas almas já parece não estar mais aqui entre nós? Quem? Haveis escolhido a fuga e o esquecimento quando chegaram por aqui esses outros? Haveis polido em que as arestas de vossa antiga força primária, como as águas do Sar afiam as pedras de suas margens? Vede! Haveis perdido – oh nomes que não sabemos esquecer – a corrente de fogo que antes nada represava? Rios da luz das águas da espera e do longo vôo? Sereis agora o pequeno lago de sombra cinza onde as fêmeas dos bosques vão beber água com os pés atolados na lama? Vós que em outras eras haveis sido, entre a Amahía e o Xallas, o vendaval e a tempestade, sereis agora a brisa de março? Um desses ventos domados em quem as moças de Luaña secam as suas saias? Sereis agora pequenas ondas de movimento que mal esvoaçam os cabelos de quem colhe centeio? Haveis – oh rostos incontáveis – vos entregado ao ócio e ao outono? Ah, não! Vós, os nossos, antes lembrados até nas canções de quando a avó envolvia a neta nascida duas luas atrás em peles de ovelha e cantarolava para que ela adormecesse segura de que, se estais no canto, estais no mundo. Ah, não! Pois em nós, seres de nosso rosto, em nossa memória e em nosso coração nunca silenciado, em nós que aqui estamos e como vós em vida nos chamamos, José, João, Pedro, Manuel e Santiago, nomes dados por outros depois de vós, entre a água, o sal e o óleo, em nós que até aqui viemos e viremos outras vezes, estais vivos como sempre e viveis. E viemos aqui - ah rostos de nossos outros – para vos lembrar os nomes e vos dizer isto.

Angel Crespo – nunca idos

Irmãos

O que importam os nomes! A nós nos chamamos *Hermandiños*. Quando eu feri com a picareta um primeiro lugar dentre duas pedras da torre, fiz isto com as forças todas dos dois braços. Deus esteja! Minhas mãos de madeira e lágrimas fizeram aquilo. Se havia ódio não lembro agora, sessenta anos depois. Mas em meu arfar de moço galego havia o furor da fome. De longe, lembro que um dos nossos, mais vestido de vermelho do que os outros, gritou esta frase: *se a outros os profetas do deserto puderam dizer 'que não fique pedra sobre pedra' porque não a nós? Os senhores fugiram. Quebremos a sua memória!* E assim foi. Aos gritos, entre blasfêmias e preces ferimos aquilo como quem veio dos infernos destruir a Cidade de Deus. E quando Ele vier me julgar saberei olhar o seu rosto de velho e de luz e direi isto: *eram só duas torres de pedras no meio de uns montes da Amahía. Algumas garças passaram e eram brancas. Vimos aquilo como um anúncio. Subimos até lá levando as armas do trabalho e não cruces de madeira. E com dois dias e duas noites de nossa*

fúria derrubamos chão abaixo as pedras que o trabalho dos avós de nossos pais levantaram ali. Eles ergueram; os senhores habitaram; nós destruímos. Eis a história. Fomos os Hermandiños: as fúrias. Depois de tudo, foi como sempre. Os que montavam os cavalos nestas terras de peregrinos abençoaram fogos e arcabuzes e vieram contra nós, homens do trigo, do centeio e pão de milho. Foram então os tempos do abutre e da noite. Alguns dos nossos morreram aparando lanças com foices. A outros prenderam com ferros em escuras covas: os silêncios. A alguns, como eu mesmo, marcaram com fogo e disseram: *sois Caim!* De nada eles não sabem, mas a alma do Anjo do Oitavo Dia os vigia de perto. Dia virá! A muitos arrancaram o coração e os deram aos cães. Restamos poucos. Restei eu que escrevo isto para que saibais o que houve, antes de lerdos os livros desenhados por eles, com letras de sangue e ouro. Uma manhã de maio – e era uma manhã bem clara – vi que o emissário de Deus me veio. E eu gritei: *ainda não!* E disse com os olhos nos seus: *se houve culpa, que uma luz vinda de ti me fira de morte. Não temi antes, não tremo agora!* Ele era apenas um pouco mais velho do que eu e sei que me ouviu. E não disse nada e não houve nada, sapei. E também isto eu escrevo. Porque nós subimos o monte e fizemos estes castelos de pedra ruírem, eu não me lembro mais. Os nomes se apagam e os gestos. Fomos as fúrias, digo de novo! Que os corvos e os cucos expliquem por nós. Agora acabo; findo aqui. Um dia adiante haveremos de ser meia página em alguns livros de escola. Mas sapei que até o final dos tempos o sinal de nossos feitos ficou por aí. Aqui, por toda a parte. Para sempre, até quando?

Trigo

Agora, como é setembro, quero dizer estas palavras. Antes, quando era então, os velhos da aldeia acorriam com as mulheres e os filhos aos meus campos. Era a idade da terra em que o trigo era livre nas leiras das lavouras e copiava do sol o tom do ouro. Esses ruídos de máquinas não se ouviam em parte alguma, e o mugido dos bois atrelados aos carros eram como um navio ao partir de um porto em maio. Alguns de nós, os mais jovens, quase sempre, gostavam de se imaginar os mestres do tempo e da matéria, apenas porque havíamos conseguido trocar por ferro e aço a ponta de madeira dos velhos arados. E era quando, mesmo sendo pobres, trabalhávamos cantando. Por isso eram mais doces os pães que as mulheres assavam nos fornos de lenha. E quando com as suas mãos suaves e sem calo algum o padre que vinha até estas aldeias e elevava em direção à cúpula de nossa pequena igreja um pequeno círculo de pão branco, feito de trigo, anunciando que aquilo era o corpo de um deus, os outros abaixavam ao chão os olhos. Eu não, humilde e crente, mas sabedor de nós, eu queria olhar de frente aquilo e dizer aos meus e aos céus, como

uma prece, como uma benção: *arei, semeei, cuidei e colhi; que agora Ele me olhe face a face!*

Meiga

Ando às voltas com a cegueira. Fecho os olhos e vejo. Há noites de outono entre a Minguante e a Nova em que essa camada de carne suave tem dores de pedra. São as minhas dores, prisioneiras do espanto e do espelho. Não há nada a fazer, agora, quando os homens que talham cruzeiros nas estradas dizem que os sortilégios são enganos. Ao Norte daqui algumas mulheres foram queimadas por isso. Tento ver seus rostos na beira dos lagos. Mas não. Melhor que fiquem coladas aqui, em algum lugar dentro de mim. Algumas outras, mulheres de aldeia ou seres que sobraram de nossas raças antigas, antes de tudo isso acontecer, acaso sabiam sobre o inexistente, procurando aos tateios com a pele enrugada das mãos, já que para alguns entes da noite elas enxergam melhor do que os olhos. Assim os meus, que já me escapam de se livrarem de mim. Já busquei tanto! Tinha poderes e podia curar doenças com algumas palavras e o toque de meus dedos. Agora não, e procuro abrigos. Alguém que não me tema e abra a porta e diga: *vem comigo*. Creio, mas não sei mais como repetir preces. Penso em Deus em silêncio e se ele não existe, que venha aqui me dizer. E antes, mesmo os que vinham aqui trêmulos, primeiro me ouviam.

Depois fugiam sem olhar para trás e alguns gostariam de acender o fogo embaixo de minhas carnes. Às vezes é nem esperar. Seria bom fechar os olhos ao cair da noite e abri-los no meio de uma tempestade. E não ver nada ao ouvir o tambor dos trovões. Mas desde quando por aqui mudaram o rosto e os nomes dos deuses, chove magro, regrado. Do que roça o meu corpo envelhecido, aprendi a separar o sopro do vento do arfar do Espírito. Sei que raro, mas sempre, ele passa, e é bom. Depois, nem isso. Algumas mulheres de roupas negras cruzam leiras por aqui e gritam do lado de fora: *deus passa, é só ouvir!* E eu que só, aqui, agora vejo através. Fecho os olhos que abertos já não distinguem o dia da noite e espio o insondável. Depois calo, pois de quem eu fui já se descrê em demasia. Na minha morada de madeiras e palhas, do que já houve restaram algumas letras coladas no chão. Quem anda pela casa como eu descalça, sente e lembra. Cega das cores é pelo tateio da pele que me chega o sabor e o saber. Meu corpo que homem algum tocou por suas delícias. Nunca fomos muitas e hoje a conta de quem somos cabe nos dedos das mãos de um menino. Um dia a última de nós gritará ao vento o nome de todas. E será como nada. Se formos adiante algumas histórias que as avós contam aos netos, já será bastante. Ao tempo em que havia por aqui crenças no fogo e na terra eu gritava de minha porta um nome, e ele vinha. Agora durmo em branco. Fomos... é isso. Um copo de água dado no oco das mãos de alguém já seria tanto. Mas, quem? - *Márcia Nogueira – carta pessoal*

Gadanha

Esses de mãos rudes, com as palmas marcadas como a geografia de um deserto e as juntas dos dedos feridas de calos, fizeram de ti um símbolo da morte. E és, entanto, uma tão aguda invenção da colheita da vida. Acaso não é luz a chama azul e laranja onde a mariposa toca o desejo da asa e morre? É no teu aço afiado em pedras duras que a seiva da planta vê o seu rosto. Gadanha. Um gesto e foi-se. Um breve passar e pronto. Depois, que as mãos de mulheres de negro ajuntem em linhas ao longo dos verdes esses feixes de afeto. Os corpos que te tomam nas mãos para os ofícios da poda trabalham e, entanto, bailam. De um lado para outra balança para um lado e o outro o dorso de quem ceifa com teus aços aos sons de Pã, e corta rente ao chão as flores da erva. E quem te teme, por causa de algumas más imagens, teme também o vinho, a vida e a profecia. Pois antes de teu passar por esses campos de alfafa veio o tempo da sementeira e do cuidado. Por isso a aurora, a chuva e o arco-íris. Por isso o mês de maio e o odor do feno. Pois aqui estiveram, entre cantos esquecidos hoje, os que atrelavam no dorso dos bois um arado anterior à missa e à ladainha e escreviam nos chãos da primavera esses poemas. Depois, os que te tomavam entre as duas mãos esperavam em vigília o passar da noite, de olhos presos na cera da vela dos calendários. E bem antes do ofício de colher eles sonhavam esses ritos sagrados de fúria e sacrifício. Agora, se em nada mais de tudo o que há, nisto crês, chega rente o ouvido ao fio da terra e escuta. Não ouvirás aqui mais do que um suave cantochão de monges, como se de muito longe. Lembra-te deles quando repartires nas cortes sob a casa de pedras o comer das vacas. Pensa neles quando na ordenha ouvires cair nos baldes o fio do leite branco de que se faz a vida e o queijo. Pensa neles, quando em casa, depois das preces, colocares sal e pão na sopa.

Madeiras

Quando eu era um menino comecei a aprender esses ofícios. Primeiro, ao fazer o meu criar, errava três vezes em cada quatro. E o meu mestre de artes vinha e me dizia assim: *este é um ofício que entra pelo corpo!* Ele me falava olhando a madeira e não eu. Eu era então uma criança e queria ser perfeito sem precisar aprender. Levei tempo para saber que o saber chega como a cereja amadurece. E o mestre vinha e me via suado de labor e ódio entre as minhas mãos imperfeitas. E me dizia: *Primeiro se aprende o que já se sabe. É quando se deseja que as matérias do mundo sejam como nós. É quando se anda pelo caminho da ciência. Depois chega o tempo em que se aprende o que não se sabe. É quando se começa a percorrer a senda da sabedoria e se descobre que a madeira é a mestra das mãos. É ela a sábia*

e quem trabalha o seu lenho, o aprendiz. Ouve. Escuta! E quando houver entre tuas mãos e ele um silêncio anterior à prece, ela te dirá por onde ir. Pois ela é quem diz ao artista o que criar quando se faz de um tronco de carvalho a figura de uma mulher ou um santo. Hoje sonho ser cobre ou água, muitas vezes. E acordo no meio da noite e digo a deus: se existes, transforma-te em madeira. Quando os magos me falam de iluminação, lembro esses sonhos. Deus é uma forja onde tudo é sempre o mesmo e um outro. É o ofício quem entra pelo corpo, o meu mestre de artes me dizia. Muito depois eu vim a saber o que era isto. E entalhei no corpo estes calos da polpa da palma das mãos e dos dedos. Quando ele morreu e chegou a minha vez de ser velho. Nunca viajei. Aprendi a ser dócil aos meus gestos de ermitão e agora sei: a madeira é quem me faz. E foi assim que aprendi a crer no deus dos monges que antes e depois de orar trabalham com a terra, a pedra, o barro e o tronco caído das árvores do campo. Os que apenas estudam e dizem preces apoiadas em mãos finas enquanto pronunciam palavras estranhas sobre uma taça de ouro lavrada para o vinho, não conhecem o passar de Deus. Falam do que creem sem saber, sem sentir. Pois a face de Deus tem corpos e a cada dia são mãos como as minhas que talham com amor o perfil de seu rosto. E se algo é eterno, há de vir de mãos gastas com ternura gastas na madeira, como as minhas.

A la espera de Dios - Simone Weil, 82

Ofícios

Foi o tempo. Falavam então do esquecimento e de sortilégios e magias. Falam ainda. Pensavam entre murmúrios nos exercícios com que os filhos dos faunos exerciam poder sobre o fogo e a lágrima. Foi antes, tempos antes. Teciam crenças sobre como dirigir com o espírito o percurso errante das nuvens e o das águas abaixo do corpo escuro da terra, entre os sete metais da alquimia. Vinham até minha casa, separada da aldeia em algumas noites e perguntavam com receio entre os olhos a respeito de tais assuntos. Depois se assentavam como crianças ao redor do avô e esperavam o silêncio. Antes de falar eu aquecia o fogo e tomávamos chás de folhas amargas. Bebiam devagar e esperavam em vão o verem sair de minhas mãos o véu do mistério. Como entre maio e sempre eu não tivesse nada a lhes responder, deixava apenas que viessem e repetissem a vinda, como a missa, como a messe, até estarem com os pés aquecidos na brasa do desejo. Então, quando foi ontem pela noite eu afinal lhes falei assim: *O que viestes querer conhecer? Quereis saber da magia? Quereis conhecer senão os segredos de sua dupla alma? Quereis entrever ao menos um sorratoiro instante da evidência de seu poder submisso a um gesto de duas mãos? Podereis suportar um entreabrir que seja do olhar fugaz de seu clarão?* E o mais velho deles disse em nome de todos: *Sim! Mostra-*

nos isto, onde esteja! E eu respondi: *Pois ide! Voltai pelo mesmo caminho ao local de onde viestes. Sai depressa daqui e retornai às aldeias de pedras e de lamas do inverno de onde saístes. E andai por ali. Devagar, como um alguém que havendo chegado sabe que não foi a lugar algum. Vagai ali. Pela primeira vez caminhai como viajantes, peregrinos, sem a pressa dos moços ou dos que imaginam que há sempre um milagre um pouco adiante. Olhai como se pela primeira vez cada coisa, entre a espera e o silêncio. Vede cada pequena minúcia do mundo como quem veio de longe e não chegou ainda. Olhai à volta como filhos da dúvida e do assombro. Caminhai a sós, sem ninguém ao lado, os passos do susto e da demora. Fazei assim até quando uma imensa sede vos leve fonte. Bebei então como quem se salva de um naufrágio. O que quereis conhecer vos rodeia, vive à vossa volta, e nunca vistes. Vede agora! Observai os ritmos do variar da vida, atentos ao florir de um lírio como quem espera a volta de um Messias. Esquecidos do tempo procurai os sinais do milagre no que restou deixados em marcas nas madeiras: alguns desenhos antigos, como letras, como riscos, gestos de rostos talhados na pedra. Um ou três arranhões imprevisíveis talhados com as unhas na carne do ferro. Ah! Lembrai como ele ressoa e chia quando se esfria enquanto avermelha as águas que o transformam em arado ou faca. Depois, ide sem pressa ver os que, como vós, levantam o sol da manhã com os sons dos seus ofícios. E o que tiverdes aprendido a ver, se souberdes perguntar, isto será a vossa resposta. Ide ver como os homens de boinas pretas cospem nas palmas das duas mãos, e armados de arados e de puas completam na terra a obra de um deus. E, como ele outrora, fazem isto em silêncio, pois lhes pesa o que criam. E é como se dissessem: ‘o que Deus fez em sete dias eternos nos seguimos fazendo nos outros infinitos tempos de sempre. Podeis ouvir e ver. Podeis tocar na obra da terra e nos ofícios dos homens. Isso é tudo e mais não há! E, ao me ouvirem dizer isto, alguns se foram e não voltaram mais. E outros não, e me olhavam com frases de desencanto. A estes eu disse ainda: quanto à obra dos magos e dos feiticeiros, desses que conjuram poderes em línguas sem gramáticas, digei-me: o que restou de suas obras em que uma mulher de aldeia possa reconhecer a alma de seu povo e a seiva de seus dias? Onde está aquilo de que se diz que eles fazem, aquilo de que se possa anunciar, como o homem da terra: em abril haverá flores; em julho, o grão. Nada! Eles são o brilho de um relâmpago condenado e fundam a ordem de lugar nenhum. São mais efêmeros do que a floração da alfafa e menos prodigiosos do que esses panos brancos que as velhas tecem com fios de linho para cobrir os pães. Caminhai para longe dos magos entre passos de espanto e de quimera. O imprevisto sempre chega um dia, e mesmo o que não abre os olhos, vê. Quereis crer no poder do mistério? Acreditai num prato quente de grelos com batatas. E eles se foram. E alguns observaram pela primeira vez as janelas das casas onde moravam e o suave labor dos*

canteiros a volta delas. Passaram dedos calosos ao redor dos sulcos de algumas pedras alisadas ali com as mãos de muitos meses. Encostaram os rostos de barba rala na aspereza do tronco de alguns carvalhos, e depois tocaram, como quem diz a prece, a perfeição dos encaixes da madeira de uma mesa. Dois ou três passaram meia manhã observando a difícil ciência das fechaduras.

Outros roçaram várias vezes o rosto em peças de couro, essa tão frágil folha da vida. Pediram às mulheres que abrissem arcas e se envolveram de panos de veludo. Outros foram aprender a fazer com a cera das abelhas, as velas da noite. E, quando ela veio, congregados ao redor do fogão de lenha de pinheiros deram-se as mãos e oraram juntos diante do sacrário das panelas. No oco do barro beberam vinho com quem comunga. E quando na sala da casa viram a filha tecendo uma colcha de fios de cores, um deles lembrou-se de dizer: *venham ver o lugar onde Deus aprende a armar o arco-íris!*

Albanil

Ergamos o hórreo! Ele dizia aos de Salaño Grande, como quem convoca os vizinhos para a vindima depois da tempestade. Como quem descobre, depois, que sozinho não consegue abrir ao redor da mesa a garrafa de vinho. Três tempestades furiosas e mais o vento que as trouxe do meio do mar derrubaram o hórreo cheio das espigas secas do milho de novembro. E debaixo das chuvas ele ficou e ali estava, tombado no chão como um corpo morto e, no entanto, inteiro. Suas pedras e madeiras. E alguns meses depois de tudo as ervas do campo vieram mansamente a ele, para saberem se já era chegada a hora de começar a cobrir com a espessura do verde a sua carapaça de arte e doçura agora aos pedaços. Pois eis que tudo: a pequenina arquitetura das pedras talhadas e mais o ponteiro e a cruz e mais as madeiras de um velho carvalho dos montes, tudo o vento havia desordenado. E foi como à sua volta o mundo inteiro perdesse a sua ordem porque em algum lugar do norte da península um velho hórreo estava em desalinho, caído sobre o chão do pasto das ovelhas e do crescer do centeio. Como uma igreja destruída, como um raro jogo de armar de um menino, empurrado para o caos pelo gesto de dois dedos travessos, depois de empilhado com tanto empenho e zelo. *Mas se um sopro enganador da chuva de novembro fez isto em cinco segundos, em seis horas de uma manhã de sábado começaremos a reerguer do chão de novo o hórreo, pedra por pedra, pau por pau.* Isto dizia aos de Salaño Grande Juan, o albanil. E batia nas portas e aos vizinhos dizia: *você vem?* Alguns foram. Hoje na ponta da cruz de ferro reerguida alguns pássaros migrantes pousam antes de voarem em bando ao sul. Sabe-se que nos seus cantos eles relembram o que houve em Salaño Grande.



O pesquisador trabalha. Em Fonteparedes, Santa Maria de Nos, participo com a família de Ruso, de uma jornada de preparo de espigas de milho.

O Sertão Errante
escritos de viagem pelos sertões do Norte de Minas
lendo Grande Sertão: Veredas

Conto ao senhor é o que eu sei e o senhor não sabe; mas principal quero contar é o que eu não sei se sei, e que pode ser que o senhor saiba.

João Guimarães Rosa
Grande sertão: veredas 217

quero lembrar

Ah. Figuração minha, de pior pra trás, as certas lembranças. Mas haja-me! Sofro pena de contar não... Grande sertão|: veredas – páginas 11. Daqui em diante indicarei apenas a página

Não. É o exato oposto. Eu preciso narrar! Preciso de alguém, de um quem qualquer que me ouça! Pois a lembrança já é a minha vida-vivência narrada sem fim para mim mesmo. Lembrar não é apenas não esquecer. É não poder deixar de recontar para si mesmo. E se as lembranças fossem puras imagens sem as palavras que as acompanham? As palavras que chegam como lembranças, as palavras que se propõem às imagens lembradas, para que se possa “falar” com elas. As palavras que se inventa para dar um sentido ao que se lembra. Para

tornar a lembrança compreensível, comunicável: para mim mesmo, para o outro. Por isso eu preciso dele, do ouvinte de quem sou narrador de minhas lembranças. Partilhar o sentido, conseguir cúmplices que compartilham comigo não o que eu vivi, mas o que eu preciso “dizer” disso ao outro. Para que eu mesmo creia? Não, ainda. Para que eu mesmo saiba.

Ah, o prazer perdido das lembranças sem palavras das evocações sem legenda, dos sentimentos sem um sentido!

o gesto do vôo

Abriu em mim um susto; porque: passarinho que se debruça – o vôo já vem pronto! 13

Eu quero pensar isto fora de um sentido ético, proverbial. Nada tendo a ver com: “pau que nasce torto não endireita” etc. Quero imaginar a cena: quando o pássaro dá o sinal do vôo, no galho ainda, todo ele já está sendo feito. A beleza do gesto completo antecipado num mínimo prenúncio. Como o olhar de pergunta da pessoa que vai fazer ainda a pergunta, mas já tendo na interrogação dos olhos a pergunta toda pronta. Como a pessoa que vai contar a notícia da surpresa. Mas quando diz “ah!”, já contou. Como o céu de Minas, nublado agora, me traz evocações de outras chuvas e, mesmo não chovendo, já choveu...

Deus venha, armado!

Consegui de muito homem e mulher chorar sangue, por esse simples universozinho nosso aqui. Sertão. O senhor sabe: sertão é onde manda quem é forte com as astúcias. Deus mesmo, quando vier. Que venha armado! 17/18

Essa frase que já virou música e virou mote, eu gostaria de pensar de uma outra maneira. Não é que até Deus precisa vir armado ao sertão, porque tudo lá é bravo demais e tudo se resolve com as balas, com as astúcias. É que sendo Deus quem criou o homem à sua imagem, e sendo o homem feito à imagem de Deus, se Ele vier ao mundo do sertão, que venha igual a como são os homens lá. Que ele venha à imagem dos homens de lá. Pois deve ser um direito do desejo das pessoas de cada lugar do mundo, que sendo os homens a imagem de Deus, Deus seja a imagem mais aproximada possível dos homens de cada lugar. “Deus é como nós, para eu poder ser como Deus”. Vindo, portanto, Deus ao Sertão, que venha como devem ser os de lá: astuto, armado.

Ah, sonhar!

Quando o dia quebrava as barras eu escutava outros pássaros. Siriri, graúna, a fariscadeira, juriti-do-peito-branco ou a pomba-vermelha-do-mato-irgem. Mas mais o bem-te-vi 28

Jean Cacteau dizia: “De dia, eu conto, mas, de noite, eu sonho”. Mas Gaston Bachelard diria: “De noite eu sonho, mas de dia eu devaneio”. E se a matéria involuntária – terrível, às vezes – do sonho serve aos profetas e aos analistas, a matéria do devaneio, desejada, advinda por um desejo, cabe aos magos e aos poetas. Jagunços dos dois, Riobaldo e Diadorim se deixam várias vezes devanear sobre as delícias tangíveis do sertão manso. Uma beira de rio, onde perto da água tudo é bom; uma coleção de aves vindas pra perto; os cheiros amorosos das coisas boas do Gerais. Se o sonho é quem arma a trama das memórias reprimidas (mas do que é que se lembra quando se acorda de um sonho que, dormindo, se lembra?), o devaneio guarda suas lembranças. E ele é bom, um bem da alma, porque, além do prazer de vive-lo em seu presente repentino, entretece, como uma amorosa tecedeira, o tecido multicolor do fio das boas lembranças. Ele une o elo de momentos de puro deslumbramento, de uma contemplação encantada “Estar ali” por um momento de iluminação (nada de zen por agora, nada de satori!) é bom em si mesmo, no raio do instante. Mas, imediatamente, a lembrança do devaneante recupera outros “ali” parecidos: momentos, passagens, palavras. Como um poema, que evoca um riacho, que evoca um poema, que evoca um riacho.

lembrar, ainda

Duvido dez anos. Os pobres ventos no burro da noite. Deixa o mundo dar seus giros! Estou de costas guardadas, a poder de minhas rezas. Ahã. Deamar, deamo... Relembro Diadorim. Minha mulher que não me ouça. Moço: toda saudade é uma espécie de velhice. 34

Será isso o que se chama “viver de lembranças”? Alguma coisa mais do que apenas “rememorar”. Seja porque não se pode esquecer, por mais que se queira. Seja porque o que foi vivido está incompleto como significado da vida e, embora ela tenha seguido adiante, é preciso o tempo todo estar voltando do presente para trás, porque cada coisa de agora sente a falta de outras de outrora para ser compreendida. Para ser re-sentida: sentimento, sentido. Mas pode ser porque sempre o melhor amor, o melhor do amor, é o que se viveu em um outro tempo, quando então...

Rubem Alves gosta de repetir isso: toda a saudade é uma espécie de velhice. Falando pros outros, ele repete a frase de Riobaldo como um suspiro, às vezes antecedido de um: ah! Teria Riobaldo suspirado?

Mas Riobaldo lembra de outras coisas boas de antes, de uma maneira diferente. Porque houve um “antes de tudo acontecer” que foi bom, mas não foi forte o bastante:

Recordo tudo na minha meninice. Boa, foi. Me lembro dela com agrado. Mas sem saudade (...) *para trás, não há paz* – 35.

Eu penso que existe uma coisa nem sempre lembrada. Ela parece conspirar contra tudo o que dizem os psicanalistas. Pois eles remetem às lembranças e aos

esquecimentos reprimidos para um tempo muito remoto da vida. É que, em certas vidas pessoais, existe uma espécie de momento-eixo ordenador que, ele sim, divide todo o antes de todo o depois dele. Há uma vida – às vezes uma longa vida anterior – que se viveu antes “daquele então”. Depois passa a haver (por muito tempo? Por pouco? Para sempre?) uma vida “a partir de então”. Em Riobaldo o eixo da vida começa com o reencontro de Diadorim e termina com a morte dele e a descoberta terrível de sua verdadeira identidade. Algumas pessoas que escaparam de um grande infortúnio quando já adultas; algumas pessoas que encontraram às portas do outono o seu grande amor; alguns convertidos a uma nova fortíssima fé; alguns que dizem, quase velhos: “então, ou me descobri”, sabem exatamente como é essa vida começada depois de tanto viver. Tudo o que se lembra é “antes disto” e “isto”, ou é “depois disto”. Diadorim... Lembrar, entre memórias sem afetos e recordações de saudade, é um esforço para ordenar outra vez os “antes de agora”, de modo que na história da vida através da qual eu me reconheço como uma pessoa candidata a santo ou herói, os acontecimentos de todos, tornados meus eventos, tenham os valores desiguais que distingam em mim o trivial e o épico. E que me distingam dos outros, tão épico quanto possível. Inclusive de meus outros eus. Exponho ao senhor que o sucedido sofrimento sobre foi já inteirado no começo, daí só mais aumentava.

nunca é...

Gritavam contra a gente, cada um asia sua sombra num palmo vivo d'água. O melhor de tudo é a água.43

Certo. E mesmo que Heráclito possa nunca ter dito isto, pois ele ama o fogo, antes e depois de lembrar que jamais nos molhamos duas vezes no mesmo rio, é certo que Riobaldo diga isto, no meio da travessia do Liso do Sussuarão.

Pois mesmo quando não se está sentindo a extrema falta dela, dos quatro elementos formadores de tudo – o fogo, a água, o ar e a terra – o melhor é mesmo a água.

Vejam:

Para trás, não há paz. 35

Para trás, sempre dá o prazer. 44

Mas é que a primeira fase tem a ver com as viagens da memória. Com o voltar de caminhos dentro de si mesmo. E a segunda, é quando se resolve desistir da travessia maldita e tornar para trás, caminhos do sertão: de volta à água, no frescor das sombras à beira de riachos. Em volta da vida.

Estranho que neste medroso “menino do destino”, o voltar nunca é ao mesmo lugar. Raras vezes o bando de jagunços retorna a um lugar já ido. E na vida de Riobaldo Tatarana, um lugar onde ele viveu e a maior parte dos lugares de onde passou, são um traço ou um ponto de travessia de onde sair para nunca mais. Por isso, ao final de tudo, ele está bem longe do lugar da partida, dono de terras, barranqueiro. Aliás, de todos os outros lugares de partir de novo.

Riobaldo, Plotino

Um está sempre no escuro, só no último derradeiro é que clareiam a sala. Digo: o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia. Mesmo fui muito tolo! 52

Como conciliar, se é que isto é preciso, duas idéias que parecem opostas o tempo todo? A primeira: aos poucos, no correr da vida, a alma do outro se purifica. Os seus sentimentos e os seus os conhecimentos da vida e do destino vão se apurando, de tal sorte que perto do fim, já na chegada, no chegar, é que tudo se esclarece. É que já não mais existem nem os erros e pecados e nem as dúvidas e desconhecimentos. A alma, enfim purificada, é plenamente santa e sábia. Pode chegar-se a Deus e estar com Ele. Estar nele.

A segunda: o real – a realidade da vida posta para o homem, assim como o conhecimento real desta realidade – está depois da partida e antes da chegada. Está no meio da travessia. Não no sentido budista de “o caminho do meio”, mas no sentido de Guimarães, de algo que “dá o sentido” pois está em movimento. Porque é movente e heraclitianamente recusa a estabilidade para afirmar a resposta precisa a todas as perguntas.

Estranho que, ao contar a um outro a sua vida inteira, inteiramente, Riobaldo Tatarana conta, vimos, porque tem muitas perguntas. Tem ainda muitos escuros lugares esconsos de si mesmo, visões da vida passada a que ele teme voltar sozinho. Velho, ele está perto de completar a jornada. Mas, saído da travessia da vida anterior, terá perdido o rumo de seus sentidos e dos seus significados? Ou, como Sidarta, estará prestes a olhar o leito veloz do rio e descobrir ali, como num repente, como no fluir de um breve filme, a clara resposta de todos os mistérios?

encantar-se, depois

Tem horas em que penso que a gente carecia, de repente, de acordar de alguma espécie de encanto. As pessoas, e as coisas não são de verdade! E de que é que, amiúde, a gente adverte incertas saudades? Será que, nós todos, as nossas almas já vendemos? Bobeia, minha. E como é que havia de ser possível? Hem?! 66

Mas, então, como dizer depois, pouco antes de morrer, que “as pessoas não morrem, ficam encantadas”?

Acordar de que espécie de encanto? Talvez da fantasia ilusória que oculte justamente o encantamento. Algum verdadeiro encantamento. Eis aí! Pois todos nós estamos sendo iludidos quando vemos a realidade real demais, e esquecemos de lembrar o seu lado de dentro, encantado, oculto aos olhos rasos, ao olhar apressado.

Lembro Platão de novo, porque Guimarães Rosa o lembrou para dizer: de que saudades não reconhecidas sentimos a presença afetuosa da lembrança? Que nomes não lembrados pronunciamos na alma do afeto anterior à fala? De que

lugares realmente encantados viemos para querer acordar da realidade em que nos movemos e “voltar para lá”? não é que as pessoas e as coisas ao redor da vida de cada um não sejam verdade. É que a maneira como desaprendemos a conviver com elas, de relacionar umas com as outras e tudo com o fluxo da vida e seus sentidos, isto sim, ficou perdido. Ficou esquecido em algum lugar.

Os gregos de outros tempos sabiam que não-saber é uma espécie de esquecimento. Por isso, toda a velhice é uma espécie de saudade. E, ao contrário, toda a saudade é uma espécie de velhice. Porque, a um dado momento, quando já não é mais preciso fazer nada de “real”, de realmente “útil”, então chega o tempo de poder lembrar. De dar à recordação o lugar central na experiência diária da vida que ela sempre deveria ter tido. “Deixai-me lembrar!” Pois ali está a verdade essencial. Ali está a essência do saber que eu preciso conhecer para ser eu mesmo... pelo menos uma vez, antes de morrer e me encantar para sempre. Entre os gregos, não-saber é como “estar adormecido”. Haver “bebido das águas do rio do esquecimento”. Estar não-lembrado. Estar preso demais aos fragmentos ilusórios do real visível para poder estar atento, como quem borda ponto-de-cruz, aos “todos” da realidade encantada.

Susan Sontag, Barthes e Bachelard lembram a mesma coisa. Lembram que é preciso redescobrir o saber com sabor, o sabor do saber. Que, ao invés de interpretar para os outros, é melhor dizer a eles e a mim mesmo que eu sinto densamente dentro do coração, diante disto e daquilo. Isto é um saber com o afeto da alma. Não, a alma não vendemos porque talvez ela nem seja nossa. Mas estamos a todo momento no risco de perde-la. Como? ... Não crendo nela, pássaro fugaz do mistério e do encantamento.

De resto, as saudades são “incertas”. Se fossem certas, não seriam saudades.

a matéria vertente

Eu queria decifrar as coisas que são importantes. E estou contando não é uma vida de sertanejo, seja se for jagunço, mas a matéria vertente. Queria entender do medo e da coragem e da gã que empurra a gente para fazer tantos atos, dar corpo ao suceder. 79

Concordo com Kathrin Holzmayr Rosenfield, para quem esta é a passagem chave do livro. Haveria outras? Por certo sim, mas elas convergiriam para este momento em que o narrador declara que a narrativa não importa. Que não importa a etnografia rústica da vida jagunça do existir sertanejo. O que interessa poderia ser desentranhado de outras contagens, até de outras vidas, outras experiências de amor e ódio, de bem e mal, entre outras diferentíssimas pessoas.

Porque o que está em questão é “o-que-faz-com-que”. É o mistério do que leva-a-algo, ao “dar corpo ao suceder”. Está em jogo o jogo das forças de tudo.

O-que-move-a, aquilo que gera os acontecimentos e que já contém, só nisso, o seu significado.

A matéria vertente – vereda, verdade, vertigem, vir-a-ser – misterioso fluxo não dos acontecimentos, mas daquilo que os entrelaça. Pois não é o fio direto da travessia o que se vive, mas os seus incontáveis desvios, os desvios do rumo, os entre-destinos de todos, de tudo. A mistura não apenas dos grandes sujeitos e dos maiores eventos, mas dos mínimos sinais, das frágeis ocorrências fortuitas e do peso que o mínimo pode ter sobre o grande, e o fortuito sobre o definitivo.

Viver é muito perigoso, não por causa da soma dos riscos, mas porque é sempre imprevisível, mesmo quando o final de cada coisa pareça já estar traçado no ocultíssimo mapa de sua origem.

O destino existe não para ser cumprido, mas para se cumpri-lo.

sertão, o sem-fim

Sendo isto. Ao doido doideiras digo. (...) Vou lhe falar. Lhe falo do sertão. Do que não sei. Um grande sertão! Não sei. Ninguém ainda não sabe. Só umas raríssimas pessoas – e só essas poucas veredas, veredazinhas. O que muito lhe agradeço é a sua fineza de atenção.

79

É preciso haver andado ali, mesmo agora, quando a destruição do cerrado dá lugar a desertos vazios, cheios de falso verde dos eucaliptos. É preciso sentir-se, por um momento que seja perdido entre imensidões que são tão diferentes e tão iguais: cada curva de estrada, cada movimento de águas, cada fio de morro, para saber que do sertão nada se sabe, porque quanto mais se anda, mais existe ainda para se andar. A menos que se queira chegar a algum definido lugar, o que, conforme o caso, pode ser trair o sertão. Aí é mesmo para se falar, e com que assombro: Lhe falo do sertão. Do que não sei. Um grande sertão! E colocar no fim da frase um ponto de exclamação! para que o “grande” fique ainda maior, como se o tamanho do sem-fim precisasse ser gritado a quem o ouve. É que agora, sobrevoando de avião (e quantas vezes eu já fiz isto, entre Belo Horizonte e Salvador, entre Salvador e Brasília) ou passando de carro, rápido, pelo corte mentiroso da estrada de asfalto, se perde o sentido da lentidão devoradora com que o sertão imenso move seus seres. Tudo está acontecendo, tudo está em movimento, tudo flui... e, no entanto, tudo é tão interior – ao contrário do que parece ocorrer no mar – até parece que nada se move dentro do todo movente.

Dele, sabem poucos, pouquíssimos. “Só umas raríssimas pessoas”. Às vezes, descobrir no corpo a variação sutil dos ares do sertão: Era mês de maio, em má lua, o frio fiava. Meu Deus, que maravilha! Ou, então: Eu ficava escutando – o barulho de coisas rompendo e caindo, e estralando surdo, desamparadas, lá dentro, Sertão!

Pois assim como a melhor resposta pode vir da aparente pergunta mais boba, assim também os melhores ruídos do sertão saem de quanto tudo parece

silêncio parado do cerrado, quando já não venta e ainda não chove. Certos setembros, alguns outubro.

Escrito com o Olho escritos de antropologia visual

Nunca fui propriamente um “antropólogo visual. Mas imagino haver sido alguém que a vida, ou o acaso, em alguns momentos de minhas pesquisas de campo quiseram que eu trabalhasse também com a fotografia. E alguém que em um determinado momento viesse a participar como antropólogo de dois filmes, e da criação de um CD sobre os negros do Rosário, em Oliveira. O que trago aqui são alguns momentos de minhas travessias em direção a outras linguagens que não a palavra.

Negro Olhar o preto no branco: sobre o retrato do negro

I.

Este trabalho de fotos em papel e em transparência, tem a sua origem em um ano-marco. Foi 1988, e comemorávamos os “100 anos da abolição da escravatura no Brasil”. Ele resulta de uma bolsa que recebi da FUNARTE para documentar algo ao mesmo tempo cotidiano e raro entre nós: as imagens do rosto do negro. Rostos, imagens de meio corpo, cenas de um olhar, de dois ou três. O negro sem o detalhe do corpo, para que o rosto e o olhar digam o que quase sempre esquecemos de entrever nesses corpos.

A pesquisa parte de um espanto. Quase sempre a pessoa-negra é dada a ver como um corpo em movimento. É como se o rosto, o olhar e a face que nos vê, enquanto a vemos e fotografamos, fosse de menor importância. Importa o corpo e a sua ginga; a suposta ou real sensualidade de homens e de mulheres. De “negros retintos” e de “mulatas tentadoras”.

A pesquisa das fotos de *Negro Olhar* olha e “flagra” a pessoa do negro ao contrário do olhar tradicional e rotineiro. Isto é, olham-no como ele é, em seu rosto e na dignidade espantosa de sua pessoa vista de frente. Olhos-nos-olhos.

Negros vestidos de festa e de arte. Documentei-os em dias de festejos católicos em São Paulo e em Minas Gerais. “Festas de santo de preto”, como São Benedito e Nossa Senhora do Rosário. Elas e eles são moçambiqueiros e congadeiras de Itapira, de São Luiz do Paraitinga, de Machado, de Oliveira e de outras cidades. Alguns, como os vestidos de terno em Itapira, são irmãos de Nossa Senhora do Rosário.

Dividi as fotos nas sequências que as imagens me sugeriram. As cabeças coroadas de reis e de rainhas do Congo são fotos de “realeza”. Rostos que me tocaram pela sua altivez são os de “dignidade”. A doce beleza cativa das crianças sugere a “inocência” e, quando juntos, na alegria da festa que criam com os seus

rostos e gestos, sugerem uma feliz “cumplicidade”.

Assim os vi. Assim eles me pareceram dizer que eram e que são. Assim os fotografei.

II.

De resto, nas imagens de quase sempre, ao longo de uma triste história, não bastava vê-los escuros, como eles são aos olhos claros. Foi preciso torná-los disformes: máscaras. Seres humanos sim, mas desde que entre o grotesco e o horrendo. Se “o homem” em geral pode até ser “descendente do macaco”, ou um seu parente próximo, é o negro quem deve ser a prova disto. E a aparência entre um e o outro precisa ser sempre reinventada, reevocada. Sujeitos da noite, que sejam a imagem dos símbolos das trevas, da escuridão sem a lua “branca e diáfana” dos tempos dos poetas e dos escravos, que a banhe de luz. Trazidos para serem servos, que o próprio corpo se antecipe em ser grosseiramente a evidência e, portanto, a justificativa da servidão. Seres antevistos como pouco inteligente, mas sem dúvida alguma fortes e resistentes para o trabalho braçal. Homens e mulheres ruins para os ofícios nobres do branco, inclusive os da guerra, mas afeitos a qualquer esforço que ao branco não lhe pareça apropriado à sua nobre condição. E com as mãos na terra ao longo dos séculos homens e mulheres de pele cor da noite construíram este País.

Há destinos - pensava-se ainda - que estão escritos na pele, e na “natureza da raça. E isto deve ser irremovível: que a biologia dirija a história. Eis o negro: um corpo ágil e até mesmo belo à distância, como tudo o que, sendo negro, atrai de longe e horroriza ou provoca temor quando de perto: a pantera, o gato preto, o urubu, uma ave que de longe quase se parece com a gaivota, que pode ser branca e sugere o mar, o limpo e o altivo.

Bem a meio caminho entre o ser humano realizado em sua plenitude, na pessoa genérica do corpo alvo do branco, e o reino proximamente infra-humano dos animais vizinhos, que o negro seja a exata pessoa do animal desumanizado. Tudo o que parece justificar uma tal posição cai fácil na lógica da desqualificação do ser negro.

Pois estes corpos não são apenas feios onde o do branco é belo. Não são apenas horrendos em suas formas mais extremas, isto é, mais propriamente “negras” aos olhos do branco, ali, onde o branco é destinado a ser o modelo da norma do bem. Eles precisam ser em tudo o desvalor da própria imagem do ser humano, porque ao olho que olha e julga como narciso, um mal do corpo puxa o outro. Se são feios, serão também ameaçadores, disformes e sujos. Fedem por conta própria, ali onde um corpo de branco apenas cheiraria ao esforço do trabalho. São corpos dados à ruindade: “coisa ruim”. “Malcheirosos”, como sina da espécie: “todo negro fede”, assim como “negro que não caga na entrada, suja na saída”. Claro, afinal qual o odor da escolha dos povos enegrecidos por séculos de servidão?

De resto, basta ver como a vida cotidiana, segundo alguns, completa na

cultura aquilo que, acreditam, a natureza começou a fazer antes, para separar, no corpo dos diferentes o valor da norma do desvio da imperfeição. Se em si mesmo eles são tão feios – e têm que o ser, pois são negros - se são sujos e fedorentos, recobrem-se disto e completam com o penteado grosseiro em cabelos irremediáveis, o perfil desgraçado de um ser que foi afinal criado para não ser mais do que “só isto”.

Há músicas populares, várias delas de carnaval, onde a figura diminuída do negro é o motivo da troça cantada. Claro, não é preciso imaginá-los sempre seminus ou aos farrapos, e pelo menos os últimos filmes norte-americanos sugerem negros “vestidos de branco”, isto é, alçados à sua aparência exterior, sem deixar de serem negros.

Não é preciso, ainda que choque muito mais ver nas ruas um branco-claro mendigando, do que um alguém de “pele escura”. Mesmo quando vestidos de “gente do trabalho”, ao olhar educado para o preconceito sempre é fácil identificar nesses homens e mulheres supostamente “fora do seu galho”, um jeito negro de andar, de dispor o corpo sentado, de vestir e de falar, de sentir e de ser. Como se em todas as faces e todos os gestos do corpo da pessoa, para além e aquém da norma culta, houvesse naturalmente um tamanho exagerado do pé, uma forma mais animalmente desajeitada e deseducada da mão, uma ampliação de tal animalidade no volume bestial da boca e do nariz, quanto mais medidos como grossos e escuros, frente aos “lábios finos” do homem branco, tanto mais “coisa de negro”.

E, por isto, negra ou, de preferência, mulata, a mulher “escura” chega a ser bela e desejável a este olhar-branco, quando tem pelo menos os lábios e o nariz finos. E se possível debaixo de um cabelo “esticado” para não ser “ruim”. Essa “carapinha” selvagem como os matos de onde devem ter vindo os seus ancestrais. Enfim, um ser “ruim” e incapaz do trato. Algo maldito por natureza, e cujo único destino de salvação é ser “esticado”, “alisado”, tornado mais semelhante ao do branco, com esforço persistente. A cruel semelhança que condena o negro a ver-se escapado da sina do “bicho” pelo caminho que o leva da falta à farsa.

Pois este trabalho de domar no corpo negro os sinais da “raça” serve, pensam, não apenas para torná-lo mais civilizado, mas para reduzir o negro a alguém que afinal possa ser pensado como menos perigoso e menos disforme pelo simples fato de ser naturalmente como é. Por isso mesmo, tudo o que falta ou excede em seu corpo, diante da imagem da norma, deve ser buscado no modelo do branco: “branquear”, eis a palavra-chave: tornar mais liso, mais fino, mais claro. E depois domar os gestos. Civilizar-se: ser nunca tanto como o branco, mas já não mais exatamente um negro.

Porque segundo a lógica da “norma branca”, se isto é o melhor para o negro, sabe-se que tudo não passa de um disfarce. Assim como se antecipa com suspiros de alívio que o resultado da “mistura” de corpos venha a ser um “branqueamento da raça”, algo que nos salvaria de sermos um país-de-negros, ainda que ameaçados de nos tornarmos majoritariamente “mulatos”.

Pois se o branco se dá à mostra e realça no tecido do corpo o que ofereça mais evidência dos sinais visíveis de sua condição, o destino do negro é a ameaça de ser “ridículo”, ao tentar deixar de ser “grosseiro”.

Vejam a diferença na própria cor simbólica da pele. Quando uma mulher branca vai à praia “pegar um bronzeado”, o que ela almeja não é nunca se aproximar do negro, sequer da “cor mulata”, limites perversos da escala das cores realizada nos homens. Ela quer dar ao branco o seu tom ideal, assim como com cosméticos ela realça a curva dos olhos e a dos lábios.

Pois tudo o que no negro precisa ser o disfarce, no branco deve ser o realce: fazer a excelência de sua condição, estampada na pele, vir-a-ser mais ela-mesma. Basta pensar a ideia de “moreno” quando aplicada a brancos e negros. Nos brancos ela qualifica para melhor o próprio estado do ser, dado que ser muito branco é feio, e em nossos dias oferece uma visível ideia de fraqueza, de doença e de ausência de valor erótico. Nos negros ela ajuda a disfarçar o próprio nome dado ao ser, algo que visivelmente ofende, quando é sequer pronunciado a secas. As estatísticas e pesquisas, quando envolvem a confissão da cor da pele, registram uma infinidade de termos que dissolvem na fala o estigma da “raça”: “moreno”, “morena jambo”, “morena escura”, “morena índia”, são nomes comuns então). E há muitos outros vindos de um passado feroz.

III.

Em um outro estudo lembrei que o uso social da servidão dos povos africanos criou no Brasil uma extraordinária estética da exterioridade útil do corpo do negro. O senhor de escravos - assim como os profissionais do ramo - conhecia melhor os detalhes dos dentes de seus servos do que os de suas filhas. Mas não é isto o que acontece com os criadores ricos de cavalos de raça, hoje?

Havia então seres de uma pura beleza: os brancos e os bichos. A cor, então muito branca e “suave”, “diáfana” cantada em verso e serenata pelos poetas às suas amadas à janela. Os homens e senhores do Reino, que os quadros-a-óleo retratam entre rendas, barbas e veludos, à volta de uma cadeira digna de um marquês, ou montados a cavalo, se possível. Os bichos, primeiro os das selvas – o que pode ser mais belo do que uma onça, mesmo quando negra? – e depois os tornados domésticos, como o cão, o gato e o cavalo. Mesmo as feíssimas mulheres ricas ou nobres eram dadas a serem vistas cobertas de luxos, a fim de que algum pintor italiano de passagem as eternizasse.

Mas sabemos que durante a Colônia, e mesmo o Império, os estudiosos estrangeiros que não precisavam ser pagos pelos senhores da terra para verem, desenharem e escreverem, pouco valor davam a aqueles perfumados corpos brancos. Mulheres e homens alvos, vestidos demais com disfarces de uma nobreza-de-almanaque, para por alguma magia tornarem-se pelo menos interessantes, a fim de que algum pintor italiano de passagem os eternizasse a óleo.

Pois entre rendas e retratos, não havia mesmo muito o que conhecer sobre

aqueles rostos alvos de damas e domadores dos sertões. Corpos, de resto, vestidos demais com os disfarces da nobreza falsa e do poder. Seres imitadores demais da metrópole, para serem por um momento “interessantes”. Por isso os viajantes europeus desde a colônia aos começos da república pouco se interessam pelas suas aveludadas figuras oferecidas.

Eles conheciam o jogo. E preferiam a nudez dos índios e a ginga do corpo dos negros dados ao batuque ou entregues ao trabalho. Debret, por exemplo. Mas se o próprio índio é um rosto estranho, pintado e naturalmente belo, como algo que sugere ser desenhado de perto e entrevisto sob o efeito mágico da diferença, os negros eram corpos ao longe. Eram a moldura que seguia o branco, às vezes no Rio de Janeiro, vestidos de suas imitações, trajados de veludo, acompanhando a família de um senhor à missa. Negros do ganho no ofício das ruas, negros *seminus* – mas jamais com a graça dos índios – no rigor das minas de ouro e de diamante.

Eis que o negro-africano trazido ao Brasil ou o negro já nascido aqui, eram dados como um corpo-no-trabalho ou na farra efêmera do folgado. E muito raro, como um rosto vivo, posto de frente e como um olhar. A não ser quando pitoresco, como os rostos de negros de “várias nações”, em Debret. A não ser no caso quase único e notável de Christiano Jr. que pela primeira vez, um a um, fotografou retratou rostos e olhares de negros de negras no final do século XIX. Ver *Escravos Brasileiros do Século XIX*, ex-libris, 1988.

Sujeito do trabalho escravo no passado, sujeito ao trabalho mais ou menos qualificado e mais servil, ou agente do subemprego degradante de hoje, a figura do negro é quase sempre coletiva: aos grupos, acompanhando senhores, no trabalho, na folga, na porta da igreja; sujeitos sem vida própria, atados à vida dada ao outro. Um objeto-vivo que o branco e o feitor mestiço de perto vigiam; que o “capitão-do-mato” recupera quando algum escravo acaso deseja a individualidade do homem livre. Como era o rosto de zumbi? Corpos tornados individuais apenas quando pitorescos, fora uma vez mais à exceção exemplar de Cristiano Jr. As mulheres vestidas das memórias degradadas da África, que vieram a fazer da “baiana”, o “tipo brasileiro” mais exportável.

Vistos de perto não são rostos-de-ver, mas de espantar. São servos, mas terríveis, e nunca nobres e dando à cara o ar do livre, como os índios desenhados pelos viajantes, mesmo depois de “civilizados”. Isto é a face do ser do negro, primeiro nos antigos desenhos, registros inocentes rabiscados de passagem. Depois nos livros de uma falsa ciência, que por alguns enganosos anos tentou associar a feição da testa, da distância entre os olhos, da linha de união dos lábios, da conformação da cabeça ou das orelhas, à identidade, ao “caráter”. A estas estranhas matrizes do ser associadas à “sina” ou ao destino das raças e seus povos.

Depois – e disso somos contemporâneos e comparsas silenciosos – nos registros e nas folhas que os jornais dedicam aos crimes de toda a espécie. Os negros e mestiços são quase os criminosos do país, pois eis que quase todas as fotografias de “bandidos” são de mestiços e de negros. Rostos que o desenho no

passado e a fotografia hoje buscam degradar: horrendos, violentos, inquestionavelmente perigosos.

Mesmo hoje. Observei em anos seguidos que nas filmagens das escolas de samba do Rio de Janeiro, são as brancas e as mulatas mais “branqueadas” os “destaques”. Figuras perfeitas, mascaradas a esmo para os minutos de glória, “sambando no asfalto” ou sobre pedestais móveis, quando podem pagar o preço das fantasias mais caras.

As negras, ei-las em massa entre as “baianas”, adoráveis corpos volumosos e suarentos; uma deliciosa exaltação do movimento carregado de cores, onde o que importa é justamente o próprio movimento coletivo. Raras negras são corpos individualizados de que a câmara se aproxima para sugerir na nudez industrialmente erótica, uma instantânea sensualidade tropical, típica e excitante. Então é preciso que a câmara suba a um “destaque” para que o rosto supere a bunda ou os peitos e, finalmente, diga alguma coisa da pessoa, enquanto as letras do nome aparecem embaixo na tela. Rostos sugerem nomes. Quem conhece os das “baianas”?

IV.

Voltemos dois passos. Mesmo quando rostos tomados de perto, há entre brancos e negros uma diferença fundamental. Trago aqui de empréstimo algumas ideias de Manuela Carneiro da Cunha em *Ser Escravo, Ser Olhado – Escravos Brasileiros*: nas páginas entre XXIII e XXX, do livro de Crispiniano Jr. Entre quem contrata um fotógrafo para que o retrate e quem é fotografado ao acaso ou à força, existe a oposição entre “dar-se a ver” e “ser visto”. Um é sujeito de seu retrato: mostra-se, dá-se a conhecer, distribui-se pelo papel e pode fazer-se retratar quantas vezes queira ou possa pagar, até quando a figura dada na foto realize o seu desejo de espelho. Assim o senhor branco se retratava, assim, hoje, os que podem se retratam. O negro de antes, escravo, ou o de hoje, condenado pelos outros ao “marginal”, é um ser-para-ser-visto. E retratado. A foto no jornal revela o sujeito de uma condição servil, provavelmente a serviço de alguma condição marginal. Manuela Carneiro da Cunha escreve:

Aqui o escravo é visto, não se dá a ver. É visto sob formas que o despersonalizam de duas maneiras, mostrando-o seja como um tipo, seja como uma função. Não é o rosto único do retrato que se buscando típico, mas a generalidade que permite reconhecê-lo como um “negro mina”, “gabão”, “cabinda”, “crioulo”. Enquanto tipo, ele está ali como sinal de uma categoria que o subsume, outra coisa que não ele, maior do que ele, e na qual sua especificidade (por mais que seu rosto, único, seja indelével no retrato) se torna irrelevante (página XXIII).

De certos desvios do olhar não ficamos livres até hoje. Nos jornais e revistas negros são mais o corpo do que o rosto; mas o tipo e, mais ainda, a função, do que a pessoa. Num país onde negros “puros” são milhões, é o rosto branco, qualquer que seja e sobretudo quando alguém “de destaque”, se dá a ver. Entre os negros é preciso que se seja uma mulata bonita e sensual, um artista profissional notável, ou um ótimo jogador de futebol. Raros os negros fotografados “como os brancos”. E alguns poucos se multiplicam mais do que todos. Milton Nascimento, acredito talvez seja dado agora a ver mais do que todos outros negros do País juntos. Assim como Pelé no passado, depressa esquecido. Qual o negro e qual a negra sem outra função a não ser a dignidade, a densidade ou a beleza do rosto, que aparecem retratadas e retratados por serem isto: a imagem de um momento do ser da gente do Brasil?

Deixemos os brancos e os seus corpos e rostos antigos e de hoje, vestidos de arminho, alvura e uma barba que disfarçava numa honradez visual difícil de ser então questionada, o desmando e a desumanidade que regiam e regem ainda o mundo onde eles eram exatamente isto: “senhores”.

Voltemos aos negros, quase invisíveis como individualidade dada-a-ver, antes e agora. Senhores do corpo, do gesto coletivo, da ginga e do movimento, dos jogos do dorso impossíveis ou difíceis ao branco; seres do disfarce, da capoeira e do candomblé. Useiros de pés descalços, um sinal do ser escravo no passado. As mãos ásperas e as duras palavras incompreensíveis, sons de uma perigosa sedução sempre associada ao malefício, à feitiçaria e à simulação. Melhor por um lado, pois eis que suas ágeis figuras luminosas de escuridão zombavam da imobilidade impotente dos brancos. Pior por outro, porque quase não deixaram, e pouco deixam hoje do registro de suas faces e do seu olhar. Como respeitar quem não se dá a ver de frente?

Faço uma pausa para lembrar aqui uma dessas observações terrivelmente sérias, de tão brincalhonas. Pois nela o que eu disse até agora aparece às avessas, isto é, em sua face verdadeira. Eu fotografava para esta série de “Negro Olhar” um capitão dançante de terno de Moçambique. Seu nome usual em Oliveira é Pepita, e ele é tido também como o melhor ritmista das escolas de samba do lugar. E, brincalhão, na hora da foto ele sugeriu que eu fizesse a tomasse de longe, de corpo inteiro e, se possível, pegando outros de sua “guarda”. E ele me disse: “Pra que retrato de cara de negro? Para os brancos é tudo igual. É uma cara feia só. E, depois, fotografia de negro só sai é negra mesmo. Não dá pra ver nada, por mais que você queira. É só a dentadura no meio daquele negrume”.

Esta série de fotografias de um negro olhar tenta negar isto. E eu enviei de volta ao Pepita várias fotos de seu rosto e de seu corpo na ginga da festa. E também o de sua gente vestida de lilás e amarelo. Ele gostou de ver o seu corpo e, mais ainda, o seu rosto-negro nítido e iluminando o claro à volta na noite da festa de Nossa Senhora do Rosário. Foi por causa de imagens assim que ao meu livro-álbum sobre festas, corpos e rostos de negros que dei a eles este título”

A Clara Cor da Noite Escura **32.****V.**

Estive em cidades de Minas Gerais, de São Paulo e de Goiás. Retratei em slides e em fotos de papel rostos de negros, de perto e quase sempre de frente, o seu olhar. As fotos são sempre de festas patronais, e quase todas de “festas de santo de preto”: São Benedito e Nossa Senhora do Rosário. Ainda que os fotografasse por minha conta, às vezes no meio dos folguedos da festa, sequer sem tempo para explicar o que eu estava fazendo, em todas elas busquei imagens em que a pessoa fotografada se-dá-a-ver. Participa da breve aventura da imagem e em muitos momentos não apenas “posa”, mas dirige a feitura da imagem. Ei-lo agora de frente. Faces livres, sorridentes algumas, solenes outras. Nem um rosto de quem se suspeita, nem o de quem se fotografa porque é um raro nome ou uma função. Um senhor de seu rosto. Em algumas fotos de pose, o modo de fazê-la e o seu porque eram então dialogados com o próprio fotografado. Algumas mulheres davam sugestões, pediam o tempo de um aprumo no cabelo ou um detalhe da roupa.

São todas elas “fotos de rua com câmera na mão”. São várias delas quase “um instantâneo”. Outras vezes a cuidadosa pose, quando o dançante do moçambique, a cantora d terno de congos, ou um Rei ou uma Rainha interrompiam o seu gesto de festa para virem posar. Nenhuma delas foi feita em estúdio, e nenhuma foi tirada várias vezes, para que o fotógrafo amador pudesse ser dar ao direito da escolha. Algumas fotos foram tomadas com o fotógrafo metido dentro de um “terno”. E, muitas vezes, movido pela emoção da estrondosa ou devota da festa entre sons, cores e corpos.

As imagens da primeira sequência: *dignidade*, são muito raras nos jornais e revistas de grande e média circulação. Raras mesmo nos livros em que o negro é o “assunto”. Fotos de negros como os brancos via de regra costumam crer que apenas eles são e posam. Tomados de perto, posando, procurei ressaltá-los como são: seres em extremos dignos, solenes mesmo em alguns momentos, fazendo com que o rosto sereno e o gesto digam isto. Revisto como detalhe, o que se acostumou a ver como grosseiro, pitoresco ou quase animal, revela uma rara beleza de que nos exilamos por vícios de um cego olhar há muito tempo. Eles não. Pelo menos os muitos negros que sabem quem eles são.

Olhemos esses corpos de frente. Saibamos encarar esses olhares de rostos sérios, vestidos para dia-de-festa. Por um momento saibamos vê-los fora dos lugares arbitrariamente dados a serem “de negro”, ali onde o branco o coloca: no trabalho desqualificado (sujo, maltrapilho, grosseiro, suarento), no esporte (brilho fugaz mas só em “esporte de negro”; na crônica policial; na galeria

32. *A Clara cor da Noite Escura – escritos e imagens de mulheres e homens negros de Goiás e Minas Gerais.* Este livro foi publicado e, 2009 em uma edição conjunta da Editora da Universidade Católica de Goiás e a Editora da Universidade Federal de Uberlândia.

vulgar dos “tipos brasileiros” em transe, vestidos de Deus, mas cheio de demônios, na umbanda ou no candomblé. Que os deuses da África perdoem alguns homens de Roma.

Os rostos são os mesmos. Mas agora olham de frente, dão-se a ver e exigem do fotógrafo o ângulo adequado. Não estão vestidos de farda e farsa, e não se reconhecem um arremedo. Dizem que se vestem e posam como acham que todo o negro tem o direito a ser, sendo negro. Dignos, ali onde o direito à diferença aspira abolir o poder perverso da desigualdade.

Quando pode, é na *alegria* que o negro se sente em casa. E este foi o título que dei a uma outra sequência de fotos. Mas é também na sua alegria que é o negro é também o alvo do deboche e do desconhecimento. Se no branco a alegria da festa é grega, é legítima euforia, e é o seu direito, no negro, é devido o cuidado. Pois então tudo pode aproximá-lo uma vez mais do lado deslocado e debochado do humano. Um sujeito suarento, a meio caminho entre o homem desqualificado e o animal desqualificador: “macaco”. Porque a ginga alegre do negro, quando não é sensualidade é “macaquice”. E nisto ou é um pecado contra a religião, ou então é um curioso desvio da cultura. Várias vezes em quase todas as cidades dos três estados onde pesquisei, sempre ouvi os de-fora-da-festa, ou pelo menos fora-do-sentido de suas danças de praça e rua, comentarem a “macaquice” do rito. E, então, observarem com desdém cada detalhe de seus rostos de fé e suprema alegria, como a prova eloquente da grosseria da “farra”. Pois eis que os que não sabem louvar os seus deuses com as artes do corpo, precisam animalizar tudo o que parece estar além dos seus imóveis limites.

Mas entre negros-em-festa, e entre eles e seus santos e deuses não é somente com música e dança o que realiza o rito do louvor e a própria festiva-festa. É também com a alegria e através dela. Já aos primeiros viajantes espantava como os escravos gostavam de entregar o corpo ao que lhes parecia excesso – como até hoje parece a tantos – mas que só é apenas isto à condição de ser uma espécie pessoal e coletiva de sentimentos de vitória, ainda que momentânea, sobre o próprio destino, sobre a dor.

Lembro-me do quanto fui ensinado em aulas de “catequese cristã” a gestos moderados ao extremos e olhares de piedosa contrição. Entre os negros do congo e do moçambique não! Nos desfiles dos ternos pelas ruas da cidade os santos de festa de negros são louvados aos berros, com tambores e patangomas no limite. e com bocas abertas entre o canto e o riso. Não se ri com mais soltura do que quando se é negro. Entre os negros dançadores de São Benedito e Nossa Senhora do Rosário, é possível ver como a alegria estampada no rosto, nos dentes e no olhar, é parte da própria oração. Algo que o movimento do corpo completa e a que o canto das quadras quer menos dar sentido do que marcar a excelência do ritmo. Se há um deus e se existem seres santificados, que eles sejam celebrados com extremos de euforia.

Entre os brancos; entre os senhores do passado, segundo os termos da própria cultura erudita, parece sempre necessário e cerimonialmente impositivo separar uma coisa da outra. Não é à toa que se tornou costume no Brasil opor as

“festas de mascarada”, como o carnaval, às “de solenidade”, como a Semana Santa ou o Sete de Setembro. Leia Roberto da Matta. Diante de Deus ou da pátria se é solene, respeitoso e apolíneo. Fora disso se pode ser até alegre e dionísio. O que é uma maneira sutil, mas empobrecida e desvirtuada, de se dizer que tudo pode ser virtude ou pecado, dependendo da hora e do lugar.

Mas, repito, entre esses eufóricos dançadores devotos não. E ei-los que são alegres e entusiasmados e tocam e dançam com os corpos e o rosto diante de seus deuses, para depois serem sérios e solenes andando no terno pelo meio da rua, nas marchas entre a casa e a igreja **33**.

Dei a uma outra sequência este título: “realeza”. Me faz feliz saber que aqui no Brasil não há gente que se coroe mais, e exalte mais a sua sagrada “monarquia” do que o negro-católico. E é preciso não esquecer que todas as festas “de santo de preto” do país são uma imensa nostalgia de realeza: os seus símbolos, o seu tempo mítico, os seus sujeitos. Uma estranha e deliciosa oposição não deve ser esquecida aqui. A igreja oficial e, portanto, os brancos de elite desde a Colônia até hoje, coroam outros. Coroam Nossa Senhora, principalmente. A “coroação” sempre foi um piedoso e piegas rito católico de igreja.

Os negros não. Desde quando escravos eles se coroam a si-próprios. E se no candomblé alguns iniciados vestem símbolos do sagrado porque eles são os seres de que eles se revestem no ritual, entre os ritos católicos de festa de São Benedito ou de Nossa Senhora do Rosário há reis e rainhas indispensáveis. Homens e mulheres revestidos de capas de arminho e com negras cabeças coroadas. De lata que sejam, e não são. Mas coroas de uma poderosa, bela e fugaz realeza, em que vários personagens vestidos de nobres acompanham séquito de monarcas “congos”, “gingas”, “pequenos”, “perpétuos” ou não, ao longo de cortejos de “reinado” que podem ser o ponto alto da festa do santo padroeiro.

Investido de veludo e coberto de coroa, quem apenas era digno nas primeiras fotos, pode ser agora nobre, ainda que de “finge”. Mas onde o aparente fingimento, quando vivido como ritual, recria sua própria verdade. Se eu canto a uma rainha, ela então existe para mim.

Já que há uma princesa Isabel meio bastarda e esbranquiçada, em festas como a de Itapira, em São Paulo, ou em Oliveira, Minas Gerais, e já que há na maior parte delas um rei, uma rainha ou, melhor ainda, há um par de “reis congos”, costume que se recorde então a razão de realeza como a dupla memória de uma origem africana de que se conhece por certo muito mais o mito indispensável do que a história necessária. E também a memória de um “tempo de cativo”, seguido do instante memorável da “alforria”, da “libertação” que, em algumas cidades, desloca a própria festa de São Benedito para um “13 de maio”. Até quando tardiamente criou-se o “dia da Consciência Negra”. E se rememorou que Zambi ou Zumbi é mais verdadeiro do que a pálida “Princesa

33. Segundo aprendi, a palavra “entusiasmo” vem do grego, e tende a significar: “ter deus dentro de si”.

Isabel”.

Joãozinho Trinta costuma dizer que rico é quem gosta da simplicidade de uma falsa pobreza. E que pobre gosta é de luxo. Os negros não só do luxo. Eles cultuam mesmo é um simbólico e realista sentido de nobreza. Curioso que os dois padroeiros católicos cultuados em mais de 90% das festas de negros devotos sejam uma “Rainha dos Céus”, coroada, Nossa Senhora do Rosário, e o mais “humilde” dos santos: São Benedito, que foi cozinheiro e tornou-se santo por não aspirar mais do que uma santidade feita de ser servil.

Em *Tornar-se Negro* Neusa Santos Souza lembra como o negro rejeita de muitas maneiras o aspecto exterior de seu ser-negro, e o disfarça quando pode. É preciso um raro grau de consciência e valor de identidade para que esta rejeição assumida ou sofrida em silêncio se inverta. E então a cor e o corpo do negro venham a ser sentida e vivido como um valor de beleza sem o dever do disfarce. Pode ser. E já se falou muito sobre o assunto. Mas a menos que tudo isto seja uma outra maneira sutil da “fazer-se” como o branco”, os negros retratados aqui, e tudo o que eles simbolizam parece ter mais a ver com o desejo de realçar o lado negro do ser-e-mim-mesmo. Pois a própria realeza da festa é afirmada como negra, e também como africana. Perdida longe, e que sem os dados precisos da geografia e da história, que o rito entre tambores, cantos e brados retrate a suprema negra euforia de suas festas de fé.

Campinas, 20 de novembro de 1988
Dia das festas da consciência negra

Escrito com o Olho
anotações de um itinerário sobre imagens e fotos
entre palavras e ideias

Notas iniciais sobre um caminho percorrido

Escrevo isto como quem se volta sobre o que fez, e repensa o seu próprio trabalho. Escrevo como alguém que rememora e coloca lembranças soltas por escrito, confiado mais na memória dos feitos do que nos dados dos fatos. Como quem, sem pressa alguma, escreve para dar algum sentido ao que andou fazendo, e também ao que deixou de fazer. Escrevo para tentar responder a algumas perguntas e a alguns silêncios que faz tempo me faço. E também, pois não escrevo só para mim isto que eu escrevo sobre mim, para responder a pessoas que ao longo destes anos dialogaram comigo, aqui e ali, os assuntos destas páginas. Ou mesmo para as pessoas que não me perguntaram nada.

Escolho como tema algo que foi e segue sendo, ao mesmo tempo, um deleite e um dilema: *a presença da imagem através de fotografias entre as palavras escritas em meus artigos e livros.*

Sem teorias e reflexões mais densas, isto vale como um inventário. Como um precário inventário provisório. Assim, imagino que o relato que faço aqui vale como uma prestação não requerida de contas. Um pequeno gesto de confidências ao mesmo tempo humilde e pretensioso, como costumam ser quase todos eles, desde quando redigimos “relatórios” no início da carreira, “memoriais” no meio dela, e “memórias”, perto do seu fim.

Como este é um escrito confidente, deixem que eu comece com uma confissão sem a qual tudo o mais teria aqui um ar porventura mais competente e profissional, mas também enganador. Tal como acontece com inúmeras pessoas com quem convivi e convivo ao longo de minha carreira, estudei sempre e muito para compreender o que adiante deveria escrever. O duplo ofício de dizer oralmente algo aos meus alunos e, por escrito, a eles e a outros leitores, obrigou-me a um persistente e nunca acabado trabalho de aprender a compreender ideias e traduzi-las em palavras entre encantadas e acertadas.

Mesmo sendo um antropólogo, com as imagens (no duplo sentido desta palavra, no caso) nunca foi assim. Só agora, nestes últimos dez anos, dediquei-me a ler algo sobre a “antropologia visual”. Nunca me lembro de haver me preocupado em buscar um fundamento teórico fecundo para lidar com as imagens que povoaram alguns de meus trabalhos. Sei que isto pode parecer pouco sério, mas não me vejo sozinho nesta prática.

De modo geral desconfiamos da solidão de nossas próprias ideias, e, portanto, estudamos muito as dos outros. E com frequência nós as salpicamos no que escrevemos, entre referências e citações. Mas eu creio que de modo geral imaginamos que temos intuição-própria suficiente para lidarmos com as imagens com que lidamos, entre as palavras que escrevemos. Devo dizer que só

comecei a ler com atenção teorias sobre a imagem quando achei que era chegada a hora de escrever alguma coisa sobre ela.

No entanto sou o tipo do antropólogo para quem as palavras dos artigos e livros nunca foram suficientes. Tenho fotos-a-cores e em preto-e-branco espalhadas por não sei quantos lugares, dentro de fora de cenários acadêmicos. Só para o *Centro de Memória da UNICAMP* doei cerca de cinco mil negativos de cerca de vinte e cinco anos de pesquisas de campo. E muitas mais foram doadas depois para os arquivos para o *Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular*, no Rio de Janeiro. E às pessoas do *Concello de Brión*, na Galícia, devolvi os negativos (ainda sou deste tempo) de quase mil fotografias tomadas durante minhas pesquisas de campo em Santa Mari de Ons.

Sempre fotografei, e muito. Participei ativamente de dois filmes antropológicos: *A trama da rede* e *A divina festa do povo*. Participei da criação de um CD de músicas de negros da Festa de Nossa Senhora do Rosário, em Oliveira. Vários de meus livros são entremeados de fotografias, mesmo os dos tempos em que isto era caro, raro e difícil. De minhas pesquisas em Goiás, Minas Gerais, São Paulo e na Galícia, acumulei um repertório de milhares de fotografias e centenas de fitas gravadas, especialmente com sons de festas e de rituais populares. E hoje, quando leio estudos sobre a linguagem fotográfica no documento etnográfico, me releio como um amador curioso, mas curiosamente persistente. Conto a seguir como foi e segue sendo.

A descoberta do outro e da imagem de um rosto

Entre algum dia do ano de 1972 e o final deste ano de 2005 estarei completando trinta e três anos de experiências como professor e como pesquisador de campo, de acordo com os padrões usuais da pesquisa etnográfica e da tradição dos antropólogos brasileiros e estrangeiros a quem li, ou com quem eu me convivi, dialoguei e me formei.

A partir de 1972, ano em que ingresso no Mestrado em Antropologia Social, da Universidade de Brasília e me torno orientando de Roberto Cardoso de Oliveira, as investigações sobre pessoa, cultura e sociedade com que me envolvi sofreram uma variação bastante acentuada. Elas deixaram de ser pesquisas experimentais praticadas no campo da Psicologia, área de minha formação graduada, concluída em 1965, e num segundo momento em 1969 e, passo a passo, transformaram-se em pesquisas etnográficas no campo da Antropologia Social, área de minha formação de 1972 em diante.

Esta passagem de um estilo a outro, assim como de um campo do saber nas ciências humanas a um outro, representou algo mais do que uma simples conversão de quem vinha até então pelos caminhos das abordagens experimentais e quantitativas, em direção a alternativas de trabalho cada vez mais interpretativas, mais interativas e mais qualitativas. Este trânsito de um lugar a outro no campo do imaginário científico veio a representar a possibilidade de lidar com estilos de trabalho bastante mais pessoais. E

isto é de algum modo estranho, pois eu vinha de uma ciência centrada na “pessoa criadora de cultura” para uma outra, centrada na “cultura que as pessoas ciam”. Aprendi a conviver com cenários bastante mais abertos a uma interação intersubjetiva entre “o-pesquisador-e-os-pesquisados” com quem ele trabalha, com o foco em produzir algum tipo de compreensão segundo os termos de alguma escola ou tendência da Antropologia Social.

Estilos mais generosos para com a incorporação de linguagens múltiplas a uma mesma atividade de pesquisa e, depois, a um texto com intenções declaradas de buscar ser fiel a uma tradição científica, frente àqueles de quando procurei praticar em meus tempos de estudante de psicologia e de professor e pesquisador incipiente. Finalmente, estilos usualmente bastante mais ousados e sugestivos, do ponto de vista da integração entre o rigor científico e uma certa expressão pessoal de criatividade.

E então, a partir do momento em que a pessoa-do-outro deixou de ser um dado, um número, uma série de respostas quase anônimas a um questionário entre centenas, para se tornar a face de alguém ali, na minha frente, um alguém que respondia com gestos aos meus gestos e com outras perguntas as minhas perguntas, a sua imagem tornou-se de imediato presente, presentificada e humanamente impositiva. Mesmo tendo-o diante de mim em um momento ainda de trocas em boa medida instrumentais, pois eu precisava de sua fala para escrever a minha, de um cenário de ciência para um outro eu me vi passando da experiência para o encontro, e do contato para a relação.

A pesquisa que eu começava a viver entre os primeiros trabalhos de conclusão do curso no mestrado em antropologia social, abria para mim um horizonte inteiramente novo. Antes das novas questões teóricas, técnicas e metodológicas, eu me via diante de um Outro, Diante do inevitável de seu rosto e de seu poder sobre o meu rosto. Eu me defrontava com a passagem não apenas do “caso” à pessoa, mas também do “fato” ao drama.

Pois sobretudo na vivência dos trabalhos de campo, entre rituais, festas e festejos, o que eu tinha diante de mim para documentar e, depois, interpretar eram cenários, cenas e seres que contracenavam entre eles e também comigo. A realidade, mesmo a da rotina de uma segunda-feira em uma comunidade camponesa, era agora não mais redutível às palavras ditas em respostas a perguntas feitas. Era visual, plástica, interativa, performática, teatral, dramática. Ela era a síntese frágil, efêmera e poderosa de tudo isto, o tempo todo e ao mesmo tempo.

Comecei a viver então o que via acontecer com as pessoas que viviam comigo o mesmo processo de formação no Mestrado. Era preciso voltar do campo com algo construído e situado bem além de registros em cadernetas e entrevistas gravadas. Era preciso voltar repleto de imagens, de fotografias a cores e em branco-e-preto.

Em minhas pesquisas no Alto Paraíba, em São Paulo, tive a felicidade de contar com um então estudante de graduação em ciências sociais na UNICAMP. Ele era um arguto observador e, mais do que isto, um exímio desenhista. Inveja

anos a fio a sua capacidade em colocar no caderno de campo desenhos a lápis bastantes mais felizes do que as minhas fotos. Ele é hoje um antropólogo conhecido e nada me impede de lembrar o seu nome: Sérgio Carrara.

Era preciso voltar de “lá” com trezentas fotos, mesmo que no texto eu fosse usar treze, ou nenhuma. Era necessário trazer horas e horas de fitas gravadas com o cantório de uma Folia de Santos Reis, mesmo que não houvesse como fazê-las soarem nos ouvidos de quem leria o que escrevi. Mesmo depois de haver doado milhares de fotos e centenas de fitas gravadas a instituições de pesquisa de Goiás, de São Paulo, de Minas Gerais, do Rio de Janeiro e da Galícia, tenho comigo ainda uma quantidade exagerada de fotos e de fitas. À espera do quê?

Ainda no começo de meus primeiros trabalhos de campo, foi no bojo deste estranho trânsito que descobri que as imagens que povoavam os livros queridos belos e da infância e da juventude, em outros termos e para as mesmas e outras finalidades poderiam povoar também os de meus trabalhos científicos. Antes, em textos de psicologia experimental, quando não raro os números valiam mais do que as palavras, as imagens não valiam coisa alguma. Em síntese: descobrir a pessoa do outro implicou em descobrir a sua imagem. Descobri-la implicou o desejo de preservá-la, de ter como retê-la e levá-la comigo depois que ele fosse embora.

Assim, transitei da pesquisa fundada sobre uma aplicação tecnicamente impessoalizada de questionários uniformes, ao domínio de pesquisas de campo pautadas pela intercomunicação francamente pessoal, e pela construção de intervivências do tipo sujeito-sujeito entre o pesquisador e os pesquisados. Certa vez ouvi uma pessoa dizendo em um de nossos encontros a respeito de relações entre o meio ambiente e a sociedade, que as ciências modernas reconhecem-se cada vez mais como campos de pensamentos e de imaginação criadora, diante de fenômenos regidos e percebidos pelo cientista através de suas integrações com outros fenômenos de seu próprio campo, de suas interações com fenômenos situados em outros campo, e de suas indeterminações diante de qualquer projeto de fixá-los em números, leis ou equações. De alguma maneira quero ousar pensar que alguma coisa semelhante ocorreu e segue ocorrendo com a minha própria experiência pessoal como investigador e como orientador de outros investigadores: estudantes de graduação, de mestrado e de doutorado.

Minhas primeiras experiências com a fotografia na atividade profissional foram vividas, no entanto, fora da universidade. Quando eu era ainda um estudante de Psicologia no Rio de Janeiro, comecei a trabalhar como educador do Movimento de Educação de Base. O MEB era então uma das instituições dedicadas à educação, vinculadas aos “movimentos de cultura popular” do começo dos anos sessenta. Ali, e não na universidade, aprendi os primeiros passos do que veio a ser anos mais tarde a pesquisa etnográfica. Em algumas ocasiões fui encarregado da “documentação fotográfica”. Uma atividade secundária que ora apenas transformava em seqüências de imagens em preto-e-

branco o cotidiano ou uma festa-de-comunidade, ora completava os “dados objetivos” de um estudo-de-área, nome que dávamos então às nossas investigações sobre condições de vida e de trabalho em comunidades populares.

Vivi ali as primeiras experiências de resgate, participação, e diálogo entre “eles” e “nós”. Algo que depois reaprendi, em outros termos e para os mesmos e outros propósitos, durante a minha nunca terminada formação como antropólogo. Havia então em todos os trabalhos relacionados aos movimentos de cultura popular um desejo de criar e estabelecer situações de trocas, de idas-e-vindas entre nós e as pessoas-do-povo com quem trabalhávamos, que desafiavam a nossa imaginação até mesmo nas situações mais simples. Por exemplo, ao invés de fotografar para gerar livros nossos, ou arquivos restritos de imagens populares, pretendíamos inventar sistemas de “devolver ao povo” as suas próprias imagens, as suas falas, as suas músicas, as suas “expressões culturais”, enfim. Sonhamos muito, fizemos pouco. E eu me lembro de fogueiras em fundos de quintal que consumiram às escondidas boa parte do que trouxemos “de lá”, em tempos em que até uma foto de um negro ou uma fita com canções do trabalho poderiam significar, aos olhos dos militares e dos “agentes de segurança nacional” que nos vigiavam, um convite à “subversão”.

Um pouco mais tarde, e quando eu já vivia entre Brasília e Goiás, desde as minhas primeiras investigações como psicólogo-passando-a-antropólogo e como um professor da Universidade Federal de Goiás, eu me vi voltado de frente a este dilema tão partilhado com outros companheiros de pesquisas. Era quando nós nos perguntávamos: como, quando e para o que incorporar diferentes alternativas de imagem e de som aos nossos trabalhos, quase sempre transformados em textos acadêmicos?

Até onde posso me lembrar, já entre os meus pioneiros estudos da “fase goiana”, consegui fazer acompanhar de algumas fotos os meus primeiros livros sobre rituais do catolicismo popular entre negros e camponeses: *Cavalhadas de Pirenópolis, O Divino, o Santo e a Senhora, A Festa do Santo de Preto, A Folia de Santos Reis em Mossâmedes*. Mas nem todos. E então alguns foram textos longos como artigos ou livros sem fotos, sem imagens: *A Festa do Espírito Santo na Casa de São José, A Dança dos Congos da Cidade de Goiás, Plantar, Colher, Comer*.

Ora, o uso da imagem fotográfica e de gravações sonoras, entre entrevistas e músicas, nem sempre foi obrigatório e nem sempre oportuno. Mas até hoje lamento que alguns de meus trabalhos realizados com mais cuidados etnográfico não contenham fotografias por meras razões editoriais. Vivi o começo de minha vida de antropológico em um tempo em que ainda não se dava à imagem o valor teórico e o lugar no texto, reservados a ela hoje em dia, entre ambiguidades e reticências.

Em alguns casos era dada uma maior relevância à presença de fotos em um texto etnográfico, quando o próprio teor performático da pesquisa exigia um outro texto: o da imagem. Mesmo quando dispúnhamos de boas fotos e elas nos pareciam relevantes, em várias ocasiões nós nos víamos enfrentando reduções e

cortes processados por editores de artigos em revistas, ou de livros, dado o aumento do trabalho gráfico e, por consequência, o do valor dos custos de produção. Não foram poucas as minhas decepções neste campo.

Vivíamos tempos em que a tecnologia de então barateava custos e tornava bastante mais fácil o fotografar e gravar fitas sonoras. Mas o processamento das fotos em livros ainda era complexo, e o seu emprego em textos era quase sempre problemático. Eram também tempos, repito, de uma ainda pobre elaboração teórica a respeito da interação entre palavra e imagem nos escritos das ciências humanas. Atravessei o mestrado e o doutorado sem qualquer referência mais detida ao assunto. Não me lembro de cursos sobre metodologia de pesquisa em que a questão das imagens fosse tocada com atenção e vagar. Registrar e escrever eram o nosso ofício, fotografar e colocar imagens nos escritos, o nosso luxo.

As minhas escolhas foram também mais aleatórias do que o desejado. No mais das vezes critérios nem sempre etnográficos e em sempre estéticos determinavam a presença ou não de fotos em um texto breve ou longo. Assim é que *Peões, Pretos e Congos – trabalho e identidade étnica em Goiás*, minha dissertação de Mestrado, e em *Os Deuses do Povo – um estudo sobre a religião popular*, minha tese de doutorado, constituíram trabalhos de campo com um raro e pouco sistemático uso de fotografias ao longo da pesquisa, e com nenhum emprego delas nas teses e nos livros que as seguiram. Gravei então muito e fotografei muito pouco. No entanto, a ausência da imagem ao lado da palavra em meus trabalhos de campo é bem menos a regra do que a exceção.

Em outras ocasiões, ao lado de um a experiência de pesquisa que redundava em um artigo ou livro sem fotografia alguma, eu me dedicava a experiências duradouras de uma amadora antropologia-visual vivida, então, como uma quase atividade alternativa e paralela.

Este foi o caso de uma de minhas pesquisas de duração mais longa. Ela foi realizada quando eu já era professor do Departamento de Antropologia da UNICAMP, e já havia me mudando de Goiânia para Campinas. Trabalhei, entre idas e vindas, ao longo de seis anos em uma região da Serra do Mar denominada Alto Paraíba, e delimitada pelo município de São Luís do Paraitinga, em São Paulo.

Ao longo dos trabalhos de campo, que geraram uma apreciável intimidade entre eu e as pessoas do lugar – um povoado rural no meio da serra, chamado Catuçaba - acumulei uma quantidade bastante grande de fotografias a cores e em preto-e-branco, além de inúmeras gravações de entrevistas e de músicas, em diversas situações rituais. Antes do início efetivo desta longa investigação participei com antropólogo e autor do texto, do filme *A Divina Festa do Povo*, dirigida por José Inácio de Sá Parente. Vivi, entre a pesquisa, a co-elaboração do roteiro e a escrita do texto, o que me pareceu ser uma experiência completa de criação de um filme antropológico. Levamos pouco mais de um ano para o concluir. Nesta mesma ocasião fui também coautor do roteiro e autor de texto poético de um outro filme do mesmo diretor: *A trama da Rede*. Este filme

sobre os dilemas do trabalho de crianças, jovens, mulheres e homens no fabrico de redes de dormir na periferia de Fortaleza recebeu vários prêmios em 1987.

O material de imagem-e-som obtido ao longo de anos de documentação foi bastante útil durante o trabalho direto da pesquisa, assim como durante o processo de organização dos dados. No entanto, de tudo o que realizei “no campo”, apenas uma pequena fração foi incorporada a um dos dois relatórios que elaborei e que adiante foram publicados como livros: *O Trabalho de Saber - cultura camponesa e escola rural*. Justamente a pesquisa maior em riqueza de questões e em detalhes etnográficos, resultou em *A Partilha da Vida*, um livro sem fotografia alguma, a não ser a da capa. Grande parte de meu “material visual e sonoro de campo” foi doado às instituições já lembradas aqui,

Ora, desde o começo de meus trabalhos de campo em Minas Gerais e em São Paulo acostumei-me a colecionar classificatoriamente as minhas muitas fotos e a reuni-las em álbuns artesanais e caseiros de fotografias. Dei a cada um deles um título e uma identidade. E até hoje tenho uma pequena pilha deles em minha estante, como documentos de uma espécie de antropologia amorosa, amadora e quase secreta.

Exemplos. Dei a um deles o nome de *Corpo, Casa e Lugar*. Trata-se de um estudo seqüencial sobre rostos, corpos de pessoas, as suas casas e, de maneira especial, a iconografia das paredes de suas salas rústicas, e os outros lugares da casa e da comunidade. Dei a um outro o nome de *os sinais do Sagrado*, e ele envolve diferentes símbolos, seres e cenas revestidos da aura de alguma modalidade de pequeno ou grande rito religioso. A um terceiro chamei *Os Homens do Mutirão*. Ele envolve uma seqüência completa e detalhada de fotos de pessoas dos bairros rurais de São Luís do Paraitinga reunidas para a realização de um “mutirão rural”. *Os Homens do Mutirão* registra, entre som-e-imagem, o que terão sido os últimos grandes mutirões do Alto Paraíba, alguns deles com mais de 150 homens trabalhando na “bateção de pasto” de uma fazenda.

Tenho comigo mais de cinco horas de gravação do “cantório do brão”, uma seqüência de cantos de desafio em torno a enigmas que as duplas de lavradores cantam em breves intervalos do trabalho com as foices. Com a morte de seus maiores incentivadores imagino que estes mutirões festivos estarão depressa desaparecendo. O “brão” é uma rara e quase desconhecida música camponesa em franca extinção. Quem ainda a saberá cantar? Quem mais a terá gravado? Quem entre quem me lê agora terá ouvido esta rara e preciosa música quase extinta?

Entre livros de textos-sem-imagens e álbuns-de-imagens-sem-texto, ou com um pequeno texto complementar, convivi também com a situação que hoje em dia será talvez a mais frequente entre nós: livros com algumas ou várias fotos. Afora os meus primeiros livros da “fase goiana”, dedicados ao estudo de celebrações e rituais do catolicismo popular em meio rural ou entre negros de pequenas em médias cidades, consegui publicar em meus trabalhos mais maduros (e mais outonais) textos acompanhados de seqüências mais elaboradas

de fotografias.

Este é o caso de *O Afeto da Terra*. Um livro derivado de pesquisas em um bairro rural de Joanópolis, na Serra da Mantiqueira, como parte de um amplo projeto financiado pela FAPESP: *Homem, Saber e Natureza*. Ele foi publicado pela Editora da UNICAMP, e conta com um encarte de fotografias algo mais elaborado do que na maior parte dos casos anteriores. A série de fotos começa com cenas amplas do mundo natural, incorpora pouco a pouco os “sinais da cultura” (sítios ao longe, casas, o bairro rural), até detalhes da vida, com foco sobre cenas de trabalho do homem e da mulher. Termina com imagens de pequenos ritos camponesas e termina

Antes de comentar os projetos de letra-imagem-e som que reservo para os anos em que vou passando do “memorial” para as “memórias, devo descrever alguns trabalhos e resultados obtidos um pouco mais longe, na Galícia, no norte da Espanha, durante o meu programa de pós-doutorado. Ao longo do ano de 1992 vivi dois meses na Itália, e dez meses na Espanha. E voltei à Espanha e à Galícia em 1996, com bolsa do Governo Espanhol. Não vivi então novas pesquisas de campo, e dediquei-me a leituras e a redigir a mão (sic) boa parte do que veio a ser uma etnografia-poética de aldeias de camponeses da Galícia.

Tal como havia sugerido em meu projeto enviado à FAPESP com o pedido de uma bolsa de pós-doutorado, dediquei uma boa parte de meu “tempo espanhol” a uma investigação de campo em Santiago de Compostela, onde morei na Galícia e, mais ainda, em algumas aldeias rurais próximas, situadas no Município de Brión.

Em um tempo ainda anterior a minhas leituras sistemáticas sobre imagem, fotografia e antropologia visual, repeti procedimentos antecedentes em minhas pesquisas de campo, mas agora com uma motivação visual e sonora bastante mais intencional e programada. Desde o começo dos trabalhos na cidade, e sobretudo nas aldeias, eu tinha por objetivo trabalhar com gravações e falas e de sons de festas locais, assim com uma documentação visual, com o mesmo cuidado e a mesma sistemática com que me acostumei a documentar fatos, ditos e falas, para depois escrever um texto.

Assim, ao lado da pesquisa tradicional centrada na observação participante, dediquei-me a realizar uma cuidadosa documentação fotográfica das diferentes seqüências de cenários, cenas e gestos da vida cotidiana nas aldeias da paróquia de Santa Maria de Ons e, de maneira complementar, em algumas aldeias vizinhas. Meu objetivo era o de viver uma antropológica entre cenários, cenas, seres e rostos de camponesas e camponeses galegos. Mais do que documentar para descrever, desejei mesclar tipos de dados e outras capturas de campo para criar algo que não estava ainda muito claro para mim, mas que por certo não haveria de ser o texto antropológico padrão ao estilo “monografia etnográfica”.

De toda a pesquisa realizada durante cerca de oito meses, completei um pequeno trabalho acompanhado de várias fotos, a que dei o nome de: *Aldeas*. Este exercício de texto e imagem constava de breves crônicas de antropologia, junto com várias imagens. Ele foi traduzido para o galego, e dez anos mais tarde

foi publicado por uma Editora de Santiago de Compostela, em parceria com o Concello de Brión. Fiquei feliz ao saber que uma tiragem de pouco mais de dois mil exemplares foi distribuída em cada uma das casas das aldeias de Brión e, de maneira especial, de Santa Maria de Ons.

Aproveitando a viagem de uma pessoa amiga à Galícia, enviei para o Centro de Memória da Faculdade de Filosofia da Universidade de Santiago inúmeras fitas gravadas com pessoas de Santa Maria de Ons. E devolvi aos de lá cerca de 700 negativos de minhas fotografias em preto-e-branco. Vinte e cinco anos depois de minhas pesquisas em Brión, a municipalidade organizou uma exposição cuidadosa, com a ampliação de minhas imagens.

Como resultado da mesma pesquisa de campo na Galícia estou há anos redigindo três longos relatórios. Um deles: *A Crônica de Ons*, bastante mais completo e denso do que *Aldeas*, deverá vir a ser a minha interpretação antropológica da vida e do imaginário das pessoas de aldeias galegas dedicadas preferencialmente à criação de gado leiteiro. Mas, uma vez mais, deverá ser um trabalho que aspira colocar em equilíbrio as muitas fotos de razoável qualidade que tenho ainda comigo, e as minhas idéias postas por escrito. O mesmo deverá acontecer com *Com o Sol do Outono sobre os ombros*, o complemento de *A Crônica de Ons*. O terceiro escrito: *O Corpo Coberto de Cores – uma etno-poética de festas, ritos e gestos na aldeia galega*, será o “informe antropológico” de meus estudos complementares sobre festas patronais entre aldeias e cidades da Galícia.

Bem mais livres e mais “soltos” do que meus escritos anteriores derivados de pesquisas de campo, nos três “livros galegos” um uso de imagens será bastante mais denso e livre. E eles serão a experiência de trabalhar uma “antropoética”, e gerar textos em que palavra e imagem se equilibrem e procurem estabelecer uma linguagem em dois tempos alternados, sem que haja supremacia de uma “fala” sobre a outra.

Ao longo de minha vida de pesquisador, apenas uma única vez recebi uma bolsa para realizar um trabalho exclusivo na fronteira da Antropologia Visual. Em 1988 a FUNARTE aprovou um projeto de pesquisa fotográfica sobre rostos e gestos de negros em festas tradicionais de Goiás, São Paulo e Minas Gerais. O trabalho tomou o nome de *Negro Olhar*, e constituiu-se de seqüências de fotografias a cores, em papel e em transparências. Mais uma vez não sei como traduzir o que penso que realizei. Não imaginei em criar um documento de antropologia visual com imagens e textos, a respeito da presença de mulheres e de homens negros em suas festas populares. Já há muito sobre isto feito e publicado, e a minha preocupação era bem outra.

Faz tempo observo que em geral o ser-negro aparece entre nós mais como um corpo em movimento do que como um rosto que nos olha, enquanto o vemos retratado. Preocupe-me então em registrar faces, rostos solitários, em duplas ou em pequenos grupos de negros – crianças, jovens, adultos e idosos – vestidos de festas em festas de seus santos padroeiros. O trabalho realizado ao longo de mais de um ano resultou em cerca de setecentas fotos a cores em transparência

e em papel. Uma metade delas foi enviada e deve estar em algum lugar entre as prateleiras FUNARTE. A outra metade está reunida em outros álbuns solitários de estante única, tão artesanais e rústicos quanto inéditos e desconhecidos.

Que esta breve revisita a alguns antecedentes de minhas pesquisas sirva como um preâmbulo antecipado aos motivos e aos devaneios de alguns desejos e projetos que tento concluir. Depois de tudo, de uma coisa estou certo. Começando por tentar realizar fotografias sobre aspectos e dimensões de culturas, relacionados com os meus estudos, migrei em direção a fotografar pessoas, seus corpos, seus gestos, suas interações entre o trabalho e a festa na vida cotidiana. Fotografando pessoas, acabei por focar meus olhos e imagens em seus rostos. Não mais a expressão coletiva dos gestos, mas a solidão das faces humanas, certamente o lugar mais belo e misterioso lugar disto a que damos o nome de cultura.

Afinal, o que era aquilo?

Vejo que em alguns trabalhos meus, a pequena ou um tanto maior seqüência de fotos vale apenas por uma espécie de presença expressiva. Sequer há uma ordem e quase não posso falar de uma seqüência. As fotos e sucedem ao longo de um texto porque algo têm a ver com ele. De algum modo acompanham, uma a uma, o teor do que está escrito ali onde elas estão. Se cumprissem uma função, ela seria apenas descritiva. Descrevem, e nisto ajudam, complementam minhas palavras, o que eu descrevo com elas. Exemplos: *A Festa do Santo de Preto e O Divino, o Santo e a Senhora*.

Esta dimensão da imagem na escrita do texto desdobra-se em duas dimensões. Na primeira, a mais ilustrativa e rudimentar, a fotografia de fato apenas ilustra. Ela é o retrato que sugere, a cena que complementa algo, mas que poderia ser até dispensada sem grande perda. Uma espécie de pequeno luxo visual de um autor, ou de um editor.

E há uma segunda espécie de uso primário da imagem. E é quando ela aparece como uma ilustração de fato. Isto é, quando ela retrata aquele de quem se fala, a cena que se descreve, o fragmento de história que se narra. Dispensável ainda a imagem é, entretanto, uma boa companheira do texto. Ela faz, digamo-lo assim, a ilustração visual do que se diz. Alguns de meus trabalhos de campo trazem fotos que na verdade não vão além desta vocação.

Ora, mas entre os meus livros mais remotos ou mais recentes, a imagem fotográfica pretende ser quase um outro texto inserido no texto em que digo algo com o poder de palavras. Ela quase (quase mesmo) salta da ilustração complementar para o plano de uma fala-que-diz o mesmo, a seu modo. Ou que “diz” uma outra coisa. Ela pode servir também como uma comprovação. Aquilo que foi dito, e que se fosse “dado” também como imagem ficaria não apenas mais claro, mas mais comprovadamente compreensível, e é apresentado como um texto-de-outra-fala, não apenas complementar, mas paralelo ao que foi escrito.

E este será o caso de um outro patamar da intenção de convocar a foto ao texto etnográfico. Em outros livros nesta direção, a imagem se recobre de uma outra dimensão. E, assim, a presença de uma sequência de fotografias vai um pouco além. Agora existe uma intenção-de-sequência. Não apenas uma a uma, mas no circuito de seu todo, de seu conjunto sonhadamente orgânico, as fotografias escrevem um quase esboço de um outro texto. Não estão “ali” para ilustrar uma passagem do que eu escrevo, e que fica mais bem “descrito” quando acompanhado de uma “imagem de exemplo”. Estão compondo uma sequência que pode até mesmo estar reunida em um “caderno” ao final, como em *O Afeto da Terra*. Se a primeira sequência poderia estar precariamente reunida na categoria das fotos-descritivas, uma segunda sequência seria a das fotos-compreensivas.

É preciso não esconder que tanto em uma como na outra sequência - e mais na segunda do que na primeira, em meu caso - houve no passado e há agora, mais ainda, uma dupla intenção essencial na escolha das fotos. De um lado é preciso que, até onde isto me seja possível, elas representem uma forma de beleza. Uma imagem que não apenas diga, mas diga com graça, com uma densidade que nunca se esgota na informação, ou em uma compreensão. Que seja algo que prende o olhar porque é

Possui o chamamento da beleza. Uma imagem que mais do que “dizer algo”, está ali porque é bela e boa para ser vista, contemplada. Quanto a isto, devo confessar que ao longo do tempo houve mesmo um crescendo de preocupação estética. E ela acompanhou uma confessada passagem de uma escrita mais etnograficamente antropológica, para uma assumida escrita mais antropológica.

Não se trata de uma antropologia-da-poesia, pois em geral escrevo os meus livros de poemas à parte. E nem sequer de uma poesia-antropológica, como foi o caso de *Diário de Campo – a antropologia como alegoria*. Ele é um livro de poemas com motivos francamente culturais. E, no entanto, e estranhamente, m livro sem imagem alguma, a não ser as escritas com palavras. Falo de algo de que me aproximo em *Aldeas*. E os textos que escrevo agora e que cabem, por enquanto, apenas com fragilidade e desconanças em qualquer classificação acadêmica.

Em uma outra direção – uma direção quase sempre presente e quase nunca assumida e confessada – as fotos estão “ali” para dar destaque a algo ao mesmo tempo belo e raro. Algo às vezes pitoresco, confesso, e exótico mesmo. Exótico no sentido mais generoso desta palavra. Não porque é a foto de um “primitivo distante”, mas porque pode ser a imagem que distancia uma norma. Por exemplo, há muito mais negros fotografados vestidos com os trajes do candomblé, ou de guerreiros-congos ou moçambiques de uma Festa de São Benedito, do que trabalhando em uma fábrica ou assistindo a um jogo de futebol.

E você mesma(o) prestará bastante mais atenção às duas primeiras imagens do que às duas últimas, confesse. Assim, que as suas raras imagens cobertas de singularidade e/ou de beleza atestem isto diante de nossos olhos. Me lembro

que dizia a pessoas amigas que investigavam seja o Candomblé, seja alguma comunidade indígena, que é sempre mais fácil obter fotos ao mesmo tempo belas e originais, do que entre os camponeses que eu investigava. Pois é preciso um acontecimento especial para que eles se revistam de roupas especiais. E menos ainda, de pinturas exóticas. Camponeses não se tatuam nem com as imagens dos seres de sua fé. Conheço vários estudos sobre a Umbanda, com inúmeras fotografias. E elas são extremamente raras nos estudos sobre religiões pentecostais.

Lembro de quando eu coordenava um pequeno projeto de pesquisas apoiado pelo CNPq. Seu nome: *O sentimento do mundo*, desejava traduzir a proposta de um conjunto de investigações entre alunas e eu, dedicadas à compreensão de identidades e de modos de vida populares no Norte de Minas Gerais, entre pessoas e personagens “errantes” e “ficantes”.

De um momento para o outro, e sem que isto nada tivesse a ver com o meu projeto de pesquisa, me vi integrado em uma outra equipe, dedicada a uma outra investigação de campo, no campo. O que fazia as duas convergirem era o mesmo lócus: o Norte de Minas Gerais. No caso da segunda experiência que nos levou a vinte seis dias de viagens entre estradas asfaltadas e trilhas terra, o roteiro eram os cenários sertanejos do *Grande Sertão: Veredas*. Pois viajávamos em companhia do professor Raul do Valle, que havia acabado de receber uma bolsa da Fundação Vitae para elaborar uma cantata musical e cênica desde o romance de João Guimarães Rosa.

Eu que ao longo dos anos me acostumei a trafegar entre textos acadêmicos de antropologia, documentários entre filmes, discos de músicas de negros e álbuns artesanais de fotos desde uma etnopoética frágil e insipiente, fiquei muito feliz em poder participar de mais uma pequena e séria aventura de fronteiras. Fizemos a viagem. Um fotógrafo profissional voltou a São Paulo com mais de duas mil fotos. Eu retornei com bem menos, e piores.

Um músico, Ivan Villela, hoje professor de viola caipira na Universidade de São Paulo, respondeu pelos registros sonoros da viagem. E eles iam de cantorios sertanejos a ruídos de carros de bois, berrantes, berros de vacas, coaxar de sapos e sons de águas de veredas (silenciosas) e de riachos (nem tanto).

Coube a mim os registros etnográficos e as escolhas literárias para a elaboração do texto da cantata, toda ela montada sobre trechos e entrecchos do *Grande Sertão, Veredas*. Elaborei a cantata, depois musicada por Raul do Valle. Meu proveito de nossa viagem foi bastante maior. Pois com o material de nossa viagem sertaneja, e mais o de algumas anteriores e contemporâneas pesquisas, entre documentais e de campo, relacionadas ao projeto *O sentimento do mundo*, escrevi um dos livros que mais alegrias me trouxeram: *Memória/Sertão – cenários, cenas, seres e imaginários dos sertões de João Guimarães Rosa e de Manuelzão*.

Nestes casos e em outros, próximos, na escolha do estilo das imagens o critério estético submeteu o informativo/descritivo, e mesmo o compreensivo. Algumas fotos de cenários, de poucas cenas coletivas e, sobretudo, de pessoas e

de personagens dos sertões do Norte de Minas estão esparramadas quase a esmo ao longo dos capítulos do livro. Um longo capítulo é dedicado a Manuelzão, o conhecido personagem de uma das novelas de João Guimarães Rosa, com quem estivemos durante quatro dias em sua casa, no Andrequicé, distrito de Três Marias, e nos arredores das trilhas dos sertões mais próximos. Tenho até hoje uma série de fotos de Manuelzão: em sua casa, em beiras de rios de perto e nos escombros da pequena capela de cemitério sertanejo que ele construiu, e que é o local de uma festa no livro de Guimarães Rosa: Manuelzão e Miguilim. Escolhi as fotos mais sugestivas e mais belas e as dispus de tal sorte que, bem mais do que as outras do livro, elas acompanham a minha narrativa e as falas do próprio Manuelzão em meu livro.

Devo lembrar ainda que em 1999 participei de uma outra expedição pelo Norte de Minas, rios abaixo e sertões acima. Um grupo de educadores, escritores, músicos, artistas plásticos e um antropólogo (eu), realizou uma inesquecível viagem do projeto Caminho *das Águas*. Durante vinte e cinco dias descemos para o Norte dentro de uma barca sobre águas do rio São Francisco. O projeto era pedagógico-artístico-ecológico. E eu me dediquei-me a participar dos encontros com as-pessoas-do-lugar, que nós vivenciamos em cada cidade em que a nossa barca aportava, entre Minas Gerais e Alagoas. E nas longas horas de viagem rio-abaixo dediquei-me a escrever um livro de contos. Como sempre, fiz várias fotos a cores e em preto-e-branco. Algumas delas ilustram um livro chamado: *São Francisco Meu Destino*. Mas, o que mesmo quer dizer: “ilustrar”?

Não devo esconder que outros livros meus francamente outonais, mas cheios de vida e dedicados a crianças e a jovens, foram fartamente ilustrados com desenhos de bordadeiras, de gravuristas e de criadores de aquarelas. Um deles foi feito para adultos de raro gosto. Junto com Evandra Rocha, uma notável aquarelista de Goiás, publiquei um livro com setenta e uma pranchas de aquarelas de plantas medicinais do cerrado goiano. Seu nome: *O Jardim da Vida*. Este álbum-livro de aquarelas sobre plantas do cerrado acompanhadas de dois textos meus e de inúmeras passagens de romances, contos e novelas de escritores dos sertões de dentro, relacionadas ao mundo vegetal do cerrado, dá bem o que pensar.

Evandra Rocha é uma preciosa aquarelista. Por certo uma das últimas representantes de uma tradição que nos vem dos séculos XVII e XVIII, e que nos chegou com os investigadores naturalistas como Rugendas, Debret, Pool, Humboldt e Saint-Hilaire. Evandra, como as artistas-retratistas de sua vocação, não pinta o seu devaneio diante de um cenário. Vinda de uma tradição anterior à máquina fotográfica, e quase contemporânea ao tempo em que os cientistas-naturalistas exigiam imagens fiéis do que eles viam e coletavam, ela se obrigava a ser tão fiel quanto possível na reprodução perfeita da planta que tinha diante dela. Como as plantas são belas e ela é artista, suas aquarelas são, também, obras de arte.

O nosso livro-álbum é composto de alguns dados sumários a respeito de fatos botânicos e fito- terapêuticos de cada vegetal aquarelado. Dois textos meus acompanham a longa seqüência de aquarelas. Um deles é objetivo e, mesmo sendo um escrito de divulgação, pretende ser uma científica quase-ecologia do cerrado. O outro leva o mesmo nome deste artigo: *Escrito com o olho*. Um pouco mais distanciado dos ardores da escrita científica, ele se deixa levar por quase-devaneios a respeito de modos de “escrever o cerrado”, entre os autores de literatura selecionados para as passagens do livro. Assim, *O Jardim da Vida* é uma bricolagem intencional. Uma seqüência de informes, dados, imagens a cores, fragmentos de literatura de escritores conhecidos. Então, o que é *O Jardim da Vida*? Em que estante de biblioteca universitária ele estará? Em que rótulo de um catálogo de livros, já que foi, inclusive, publicado por uma editora universitária? Qual o lugar na estante e no catálogo para *Aldeas*, para *Negro Olhar*, para *A Crônica de Ons*, para *O Corpo Coberto de Cores* e para *Memória-Sertão*?

Não será difícil compreender que mais agora do que antes, eu tenho compartilhado a prática da antropologia com várias criações de fronteira entre ela e a literatura, a música, o cinema e a fotografia. Sem ser um especialista em nenhuma delas, trago todas elas - uma de cada vez - a cenários possíveis de alguns dos meus trabalhos. É sobre isto que falo a seguir, após comentar alguns devaneios e projetos de conclusão de trabalhos antigos, e de recomeço de outros

Agora, antes que seja tarde

Acredito que as minhas últimas pesquisas de campo estarão de novo me levando volta ao Norte de Minas Gerais, entre os sertões-roseanos e as beiras do rio São Francisco. Invento planos e acordo sonhos destinados a dar continuidade a uma pequena seqüência de estudos cujo tema tem sido a compreensão de cenários e de cenas entre a natureza e a cultura, e entre os atores e autores de gestos e interações que entretecem modos-de-vida de pessoas e de comunidades de regiões próxima ou remotamente consideradas como um tipo de “sertão brasileiro”.

Em sua dimensão mais passadista, a minha presente proposta de trabalho começa por concluir experiências de texto-som-imagem inacabadas. Fora os casos de textos-imagens da Galícia (*A Crônica de Ons*, *O Corpo Coberto de Cores*), do Alto Paraíba (*Os Homens do Mutirão*) e da Mantiqueira Paulista (*O Bairro dos Pretos de Baixo*), todos os outros trabalhos à espera de arremates são do Norte de Minas. Relaciono-os aqui.

Ser-Tão Dentro da Gente – a revisita, o acabamento, a inclusão de imagens e a edição em um livro do meu texto original para a cantata cênica do professor Raul do Valle.

Nós, Sertanejos – acabamento de um texto com imagens a partir de entrevistas, anotações de campo, trechos de escritos inéditos da “Viagem do Grande Sertão” ao redor de João Guimarães Rosa.

De repente, o Outro - elaboração de um longo artigo, com imagens de Manuelzão, sobre ele como uma pessoa e um personagem que interagem comigo ao longo destes anos.

O programa de pesquisas no Norte de Minas e no rio São Francisco, que desenvolvo nestes anos entre 2004 e 2006, está vinculado a meus trabalhos como professor visitante do Instituto de Geografia da Universidade de Uberlândia. Somos uma equipe de estudantes pós-graduados da UFU, moradores entre Pirapora e em cidades vizinhas e ribeirinhas. Formulamos neste momento um projeto integrado de pesquisas de campo. Uma mesma proposta nos une, e a maneira como cada qual transformará “isto” em uma pesquisa própria nos diferencia. Tal como em situações anteriores, estabeleci também as minhas pesquisas, a começar pela conclusão de trabalhos anteriores, incompletos, cuja listagem está escrita linhas acima.

Tenho, portanto, dois projetos que bem poderiam ser o desdobramento em dois momentos de uma mesma pesquisa. Uma vez mais tenho dúvidas sobre se o termo “antropologia visual” cabe aqui. E tanto agora quanto em outros momentos dentre os anos passados, a mesma dúvida ressurgiu. Tal como em *Aldeas* e, menos do que em *Negro Olhar*, as duas pesquisas de fala-som-e-imagem que pretendo realizar terão na fotografia bem mais do que apenas um suporte. De certo modo creio que as palavras escritas dividirão com as imagens inscritas uma mesma esfera de evidência e de importância. Caso seja possível, os resultados finais dos trabalhos envolverão: textos de capítulos de dois prováveis livros, longas e pensadas seqüências de fotos, documentos sonoros em cds. Seus dois nomes por agora, em estado de projeto, são: *Cenas, sons e gestos do trabalho no Norte de Minas* e *Imagens do rio em falas barranqueiras*.

Não é apenas a proporção ou a qualidade de relevância das imagens frente (ao lado de, versus, etc.) as palavras, o que definiria aqui a “natureza” de minha proposta de trabalho. Não é uma questão de pesos e, espero, uma questão de utilidades ou complementos, do tipo: o que serve a que, ou, o que complementa o que. Não pretendo gerar livros com imagens e nem álbuns de fotos com palavras. Menos ainda, não é minha intenção usar imagens em meus textos. Ao contrário (ou quase), pretendo criar com as imagens uma linguagem etnográfica para além da objetiva competência informativa.

Será um dado de quase “aura”, no sentido Walter Benjamin da palavra. Mas do que apenas colocar imagens em meus escritos, quero colocar-me para a imaginação das imagens, desde os primeiros momentos da pesquisa de campo. Não quero tomar fotos pensando no lugar e na utilidade delas em um texto futuro. Quero obter, extrair e compor imagens de uma realidade dada aos meus olhos, à minha sensibilidade e à minha imaginação, mais do que às minhas idéias ou teorias sobre o tema de minha pesquisa.

Sem ser um fotógrafo por profissão, mas sendo um antropólogo que fotografa por vocação, e nunca apenas por obrigação, e sem pretender produzir afinal um “livro de arte” através da fotografia, desejo gerar trabalhos de uma antropologia do devaneio, onde a sensibilidade e a beleza do que tenho para dar-a-ler, dar-a-

ver e dar-a-ouvir se equilibrem de maneira tão densa e harmoniosa quanto possível. E então digam alguma coisa que vá além do saber e do sentido e chegue também ao sentimento.

Dizer: com o mesmo, com o outro, além do outro

Uma pessoa depois dos sessenta anos, e já aposentada formalmente, mas jamais existencialmente, deveria preservar todo o direito de passar do dever-de-fazer, a que a academia cada vez mais nos obriga, em direção aos devaneios do criar. De algum modo, penso que fiz algo assim ao longo de minha vida. Apenas em poucas ocasiões deixei de estar praticando pesquisas de campo, algumas menos longas, outras muito; algumas mais perto, outras nem tanto.

Nunca deixei de escrever, pois escrevo sem parar, mesmo ou principalmente quando não é urgente ou necessário. E, como escrevi ao longo deste depoimento, cruzei linguagens sempre que pude: as das ciências sociais, as da literatura, as da fotografia, as do cinema documental. Teria indo mais longe e voaria sobre territórios mais desconhecidos, se pudesse. Nunca vi nisto um empobrecimento do que alguns chamam de “competência intelectual”. Um nome pobre e desastrado, sem dúvida. Afinal, Espinoza polia lentes porque precisava viver, enquanto Einstein tocava violino (mal), porque precisa sonhar ou, pelo menos, sentir-se criador de uma forma diferente do que praticava quando fazia contas e escrevia sobre a teoria da relatividade.

Agora, depois de tanto, mas ainda não depois de tudo, sinto-me inclinado a seguir pesquisando. A seguir de algum modo fazendo as mesmas perguntas de muitos anos atrás, quando algum dia devo ter aberto em algum povoado de Goiás a primeira página de um “caderno de campo”, e perguntado a mim mesmo e a ninguém: “e agora?”

Só que agora eu posso me sentir livre para dizer a mim-mesmo através dos outros, enquanto durante anos eu me sentia diversamente convocado a dizer algo aos outros através de mim-mesmo. O que talvez no fim das contas seja a mesma coisa, dependendo da margem do rio em que você está. Mesmo que ela de um momento para o outro venha a ser uma “terceira margem”, como em João Guimarães Rosa.

De uma maneira semelhante, mas diferente de como foi há anos atrás, não me vejo convocado a analisar nada, a interpretar coisa alguma, a demonstrar isto ou aquilo. Teoria alguma é a minha, sequer as que eu penso que são minhas. Mas de uma outra forma, eu me reconheço mais capaz de criar do que em qualquer momento anterior. E, “criar”, pode muito bem ser a coragem de afinal transpor fronteiras e dar-se a uma outra fala, a uma outra língua, a uma outra linguagem, ou uma outra fábula.

Acabo de aprender com pessoas universitárias de artes cênicas de Salvador, na Bahia, que ao lado da antropologia do teatro, trazida da Escandinávia e de algum modo difundida na UNICAMP, existe uma etnocenografia. Gostaria de a haver conhecido há vinte anos atrás. E olho ao meu redor e procuro

compreender à minha volta e além de mim o que aconteceu e o que acontece.

Há riscos que exigem cúmplices. Penso inicialmente em meus orientadores de mestrado e de doutorado. Roberto Cardoso de Oliveira escreve hoje textos teóricos e os aproxima de ideias que enlaçam a antropologia à qual por muitos anos serviu como um etnógrafo, com outros campos mais ativos e políticos do saber. Douglas Teixeira Monteiro escrevia peças de teatro, bordejava a poesia e começava a criar, anos antes de sua morte, uma ampla equipe de investigadores da religião no Brasil, da qual fiz parte.

Falei antes dele, de Zanoni Neves e de Jorge das Graças Veloso. Poderia haver falado de Victor Turner, ou de Michael Thawsig, que certa feita, em um simpósio entre antropólogos em Trujillo, na Espanha, apresentava o seu informe científico através de uma pequena e confusa teatralização ensaiada horas antes com um grupo de estudantes espanhóis. José de Souza Martins, um rigoroso e fecundo criador de idéias através da palavra, descobriu a imagem e a fotografia, e as incorporou tanto ao seu trabalho profissional, quanto à sua vida. A meu ver Martins não acrescenta apenas e tardiamente - mas ainda a tempo - imagens a seus livros. Desde um longo ou um tempo mais próximo, como *O Cativo da Terra*, ou *Subúrbio*, ele já as trabalhava com parcimônia e bom senso. De *Subúrbio* em diante ele descobriu e reinventou a fotografia como uma linguagem outra que, sorradeira e primaveril, há alguns anos o esperava para aquele encontro. Creio que no seu, como no meu caso, não se trata de aprender a utilidade da imagem no trabalho científico. Este é apenas um primeiro e instrumental passo. Há outros, e por meio deles trata-se de aprender a descobrir através do saber e do poder da imagem, a ver e rever o mundo com os mesmos e outros olhos. Ou com o saber de uma outra sensibilidade nos mesmos olhos.

Ora, entre as muitas classificações dos outros a que os cientistas sociais estão acostumados, existem algumas a respeito deles mesmos. Um são abertas, públicas e conhecidas. Outras menos, e umas poucas são francamente evitadas, pelo menos em seus pontos extremos.

Assim é em que minha vizinhança mais próxima, existem antropólogos que transitam entre fronteiras internas. Percorrem territórios quase sempre interiores à sua disciplina de escolha e, não raro, aos seus temas de eleição. A palavra disciplina poderá ter um exato duplo sentido, para eles.

Outros – e entre os anos sessenta e agora o seu número é grande e não para de crescer – transitam entre fronteiras externas. Cruzam e entrecruzam teorias, olhares e escolhas. Saem sem temor da antropologia e não apenas estudam, mas praticam, como antropólogos, as outras ciências e os outros modos de pensar próximos: a filosofia, a história, a semiologia, a linguística, a psicologia e a psicanálise, a geografia.

Outros, mais raros, e entre perdidos e proféticos, rompem as fronteiras próximas e vivem uma espécie de ruptura trans-fronteiras. Eles praticam como criação paralela, como no criar textos antropológicos e peças teatrais. Ou como uma pluri-linguagem que envolve vocações do criar diversas falas, inscritas em uma interativa escrita. Aquilo que sem fundamentos teóricos, e sem saber bem

ainda o que seja, tenho chamado aqui de *etnopoética* ou *antropoética*. Devo estar pensando em mim-mesmo, quando quero imaginar que o número de tais praticantes cresce entre os que faz tempo se desobrigaram dos relatórios e dos memoriais, e agora podem viver “o tempo da memória”, no tempo que lhes resta para pesquisar e escrever. E toda a memória que não seja imagética, poética e devaneante, não merece ser lembrada e nem vivida.

Uma outra é a ideia vinda de Roland Barthes, de que toda a palavra dita ou escrita é uma forma inevitável do poder, e de poder. Principalmente quando pretende fazer a crítica a alguma outra forma do próprio poder. Assim, o que se pensa e escreve jamais deveria aspirar tornar-se a linguagem de uma fala mais aguda ainda e mais irreduzível e cientificamente objetiva, pois isto somente aumentaria o seu poder. Se existe no horizonte uma saída, ela está no afã de transgredir a ordem da linguagem. E aqui e ali ele usa um termo mais jocoso e mais duro também: “trapacear”. Trapacear com a linguagem. Armar armadilhas onde a linguagem séria tropece a caia. E ao se desarmar, consiga dizer, por um momento que seja, alguma verdade proveitosa.

Posso não concordar inteiramente com ele. Mas quase. E longe de ser tão radical quanto Gaston Bachelard, Roland Barthes ou Dennis Tedlock, sonho com uma antropologia-aberta. Ou que outro nome tenha: “dialógica”, “reversa”, “transversa”, e assim por diante.

Uma antropologia capaz de rever-se a si-mesma (o que deve ser uma prática em outras ciências e nas artes também). De não apenas “investigar os outros” e depois escrever “sobre eles”. Uma antropologia capaz de ouvir do outro não apenas “falas e dados”, mas algo entre o saber, o sentido e a sabedoria.

E uma antropologia mais próxima de outras formas e falas de comunicação entre as pessoas. A arte deveria ser uma delas. E as suas imagens, uma poderosa outra linguagem.



Na beira do Rio São Francisco. O menino que lava peixes, e a sombra do pesquisador-fotógrafo.

Antes e depois do Campo projetos e relatórios de pesquisa

Eu desejei que esta coletânea de memórias, escritos antigos e depoimentos fosse encerrada com uma breve mistura de textos ainda mais “soltos” do que os antecedentes. Reúno aqui escritos de alguma “base teórica” para uma futura pesquisa. O prefácio de um orientador de tese a um livro meu. As confidências escritas a mão em páginas de um “diário de campo”. Um depoimento a respeito de três irmãos camponeses que um dia escreveram livros e os publicaram, em Goiás. Enfim, algo que ora se escreve ou rascunha antes de uma pesquisa, ora durante os seus longos dias. Ou Mesmo bem depois deles.

“Já não está mais aqui!” algo sobre a vida errante e a sua antropologia

Quien programa um viaje también da con el sentimiento del caminar y puede simbolizar, aunque camine sobre ruedas, que la existencia humana es estar en camino.

***Xosé Chao Rego
El Relato Compostelano***

Toda a epopeia tende a ser uma odisseia. E mesmo na *Iliada* povos guerreiros vieram de seus distantes lugares de origem até Tróia. E os troianos que lograram escapar dos efeitos da astúcia de Ulisses fugiram. Eles deixaram uma Tróia arrasada, partiram por mar e fundaram longe outras troias. Sempre aquele que funda uma vida ou uma cidade parece ser “aquele que veio de longe”.

E assim também nas histórias sagradas. Quase sempre realizaram grandes coisas aqueles que saíram de onde estavam, partiram, erraram por caminhos e foram viver longe de onde eram. E os êxodos da Bíblia começam cedo, pois o primeiro casal de humanos, expulso do Paraíso viajou para longe e estabeleceu-se no local onde, aí sim, começou a verdadeira história humana. E deles a Noé, o navegante. E Abraão, o errante. E Moisés, quando a saga das errâncias passa de um casal, de uma família para um povo de milhares. E mesmo Jesus, sempre entre um lugar e outro. E depois dele os apóstolos e Paulo de Tarso, um viajante inveterado entre prisões e pregações. E para além do cristianismo, também

Maomé, cuja verdadeira história começa depois da Hégira. E Sidarta Gautama, que abandona o palácio, a esposa e o filho e parte em busca da sombra de uma árvore, muito longe. E praticamente todos os heróis lendários. Quem pode ser um herói ou um fundador de povos ou de crenças se não sair de sua casa e partir em busca de?

Também é assim na literatura, quando Dom Quixote – o Cavaleiro da Triste Figura - segue fora de seus tempos e seus espaços para tornar-se o modelo errante dos cavaleiros andantes. E ele viaja e erra sem cessar para afinal de novo retornar ao mesmo ponto ou porto de partida: a sua casa. Diferente de Riobaldo, um viajante “fugitivo do destino”, No *Grande Sertão: Veredas* ele, jagunço e viajante sertões adentro ou afora, em busca de outros, e do outro de si-mesmo. Ele sai de lugares de origem, vaga por sertões e vai envelhecer na beira de um rio, longe. E a família camponesa expulsa pela seca e pela usura dos poderosos, que perambula a caatinga e um dia chega a um lugar de outros quase incontáveis exilados, como em *Vidas Secas*, de Graciliano Ramos.

Seja em viagens geográficas entre terras e povos, seja em viagens interiores, entre os misteriosos territórios de afetos e saberes, de sentidos e de sentimentos lugares que povoam o coração, a alma e o espírito de cada quem, toda a vida de todas as pessoas parece estar sempre pendulando entre “a volta ao mundo em oitenta dias” e “a volta ao dia em oitenta mundos”.

Entre antigos e novos romances que li e tenho lido, observo que é bem mais raro uma trama passada entre pessoas fixadas em um mesmo lugar do que aquelas que fazem de seus personagens errantes entre pequenos, médios e largos percursos. Sem falar que praticamente todas as sagas e lendas fundadoras simbólicas de um povo são vividas em meia a viagens ou depois de viagens épicas.

Existem muitos estudos culturais e/ou históricos centrados nos processos mais estruturais das migrações. De outra parte, acompanhando o que acontece de alguns anos para cá, cresce um interesse de olhares centrados sobre novos deslocamentos do tipo Leste-Oeste, aqui na Europa, ou do tipo Sul-Norte no Brasil, em tempos em que gaúchos do extremo-sul invadem as terras quentes da Amazônia e quase chegam à fronteira com a Colômbia e a Venezuela. Pelo menos entre os campos dos estudos humanos e sociais mais próximos a mim mesmo, presenciamos um diverso aumento de teorias e de olhares centrados em questões menos socioeconômicas e estruturais e mais interativas, pessoais, afetivas, vocacionais. Perguntas e pesquisas centradas nos sentidos, nos significados, nos sentimentos e nos imaginários vividos por diferentes categorias de pessoas e de grupos humanos que “já não estão mais aqui”. Pesquisas em que os símbolos e a memória do que aconteceu importam mais do que os fatos e os processos do que provocou socialmente o acontecer.

O que procuro escrever daqui em diante está precariamente centrado em um exercício porventura estranho e talvez algo formal demais para um antropólogo pouco afeito aos métodos e mistérios de alguma antropologia cognitiva. Trabalhando com um repertório de verbos e de qualificadores de atores sociais,

procuro pensar e estabelecer alguns nomes, entre convergentes, paralelos ou divergentes, para o ir, o ir-se embora, o partir, o viajar, o errar, o chegar, o ficar ou o voltar um dia, etc.

Assim, ao invés de centrar-me sobre uma categoria única de “alguém que um dia foi embora de onde vivia” como o imigrante, o cientista, o vagamundo, ou o deslocado de guerra, desejo confrontar alternativas realizadas em e entre diferentes categorias de pessoas errantes. Em termos ainda de um ensaio – um “ensaio” aqui no duplo sentido da palavra – acredito que convergem genericamente, entre tantos outros:

1º. Os migrantes-forçados, um dia expulsos de um lugar de origem, ou obrigados a partirem de vez a procura de onde possam viver suas vidas.

2º. Os neo-migrantes sazonais, aqueles que por privações do lugar onde vivem migram por algum tempo para algum outro lugar em busca de um trabalho provisório, e com projetos de retorno aos seus lugares de origem.

3º. Os viajantes por um tempo fixo e em nome de um propósito ou um projeto determinado, tal como entre nós-mesmos, pesquisadores de um lugar distante, em meio às nossas viagens-de-pesquisa em algum lugar para-onde-se-vai em busca de “dados”, para serem trazidos e trabalhados no lugar de-onde-se-veio.

4º. Os viajantes-errantes, vagamundos, trotamundos, romeiros, peregrinos, para quem o viajar-em-si ou em busca de algo para além de um trabalho, é vivido como uma vocação - como em um peregrino do Caminho de Santiago - ou um desejo pessoal e impositivo - como em aedos ou jograis do passado, e os poetas errantes do presente. Conta que Thiago de Mello morava em um barco, na Amazônia.

Ora, quando saímos da migração tradicional, mesmo em suas novas e, não raro, tristes e trágicas versões, para um campo amplo o bastante para abranger os diferentes modos de vida e de ser dos-que-partem, poderemos nos defrontar com perguntas porventura corriqueiras, mas que, tal como outras, mais aparentemente científicas e mesmo estruturais, dão o que pensar. Por exemplo, porque será que em boa parte das línguas com que convivemos com maior proximidade, existem tantos vocábulos para qualificar quem partiu, e tão poucos para qualificar quem ficou?

De um lado temos: “viajante”, “errante”, “navegante”, “transeunte”, “passageiro”, “exilado”, “desterrado”, “peregrino”, “romeiro”, “turista”, “vagabundo”, “vagamundo”, “trotamundo”. E de outro lado temos “morador”, “residente”, “sedentário” e quantos nomes mais? Mas sequer temos um “ficante” em Português, que se contraponha ao “errante” ou ao “viajante”. E quando eu escrevo “ficante” o corretor automático de meu computador traça embaixo da palavra a linha vermelha que indica um erro ortográfico

E como o viajar, talvez desde eras imemoriais, implica o "deixar os meus e o meu mundo e aventurar-me", é fácil entrever que existem bem mais expressões corriqueiras para despedir alguém que parte, do que para saudar no momento da despedida aquele ou aquela que fica. Quais seriam as respostas para: "boa

viagem", "vai com Deus", "Deus te acompanhe", "volta logo", "breve retorno"? Alguém conhece algo como: "boa ficagem?" Mas existe a fórmula corriqueira e piedosa: "fica com Deus", que troca um verbo para corresponder ao "vai com Deus".

Ao pensar para além do paralelo entre a épica e a lírica sobre aquilo que move um povo, um grupo humano ou uma pessoa a sair de, a partir, a viajar, trabalho aqui a partir (sem trocadilhos) de uma pergunta simples: Quais são os verbos que mais têm a ver-com, os que melhor que designam, qualificam, classificam ou descrevem o complexo ato de: *sair, de ir-se, de partir, de ir embora, de viajar, de errar, de andarilhar, de refugiar-se, exilar-se, etc.*?

Acredito que se ao invés de partir dos sujeitos ou das identidades de errantes-viajantes, melhor seria tomar o caminho do estabelecer uma pequena coletânea com os diversos qualificadores dos seus múltiplos deslocamentos, juntamente com os motivos pessoais e/ou sociais que os convidam ou convocam às suas viagens.

Assim, ao propor aqui um pequeno exercício de uma antropologia da errância”, pensada sobre categorias do partir e sobre tipos de atores do ir-se, desejo reunir alguns verbos que – melhor do que os qualificadores acima listados - porventura nos ajudem a encontrar algumas respostas às nossas viageiras perguntas.

Quais seriam as palavras-verbos indicadoras de ações e interações que qualificam o “ir”, o “partir, “haver ido?” Pensemos por agora uma resposta classificatoriamente simples e direta a esta pergunta, antes de propormos aqui uma outra, aquela em que estilos de pessoas errantes-viajantes irão encontrar os seus verbos.

Nos estudos clássicos a respeito de processos migratórios, as palavras-verbos mais corretas costumam ser: *migrar, emigrar, imigrar*. Seus extremos seriam: *fugir, escapar, exilar-se, desterrar-se*. No entanto, se pudermos estender esta pequena escala verbal a uma esfera mais ampla, em que caibam as ações das mais diversas s categorias de pessoas que “estavam aqui e já não estão mais” - por alguns instantes, por algum tempo, por muito tempo ou para sempre - poderemos alcançar a seguinte escala: *sair, ir, ir-se, partir, viajar, vagar, emigrar, exilar-se, fugir, escapar, abandonar, aventurar-se, peregrinar, desaparecer, errar, caminhar, navegar, voar*.

Outros verbos poderiam ser acrescentados a esta listagem e temo que alguns caibam aqui algo indevidamente. Fiquemos por agora com apenas aqueles de ajudam a completar sentidos e significados de nossa primeira listagem. E eles poderiam ser: *chegar, vir, cumprir (uma missão, uma tarefa), pagar (uma promessa, um voto), encontrar, ser acolhido, salvar-se, conhecer, descobrir, conquistar, vagar, naufragar, perder-se, viver (uma aventura), encontrar, reencontrar, fazer (um caminho, como “fazer o Caminho de Santiago)*. Outros verbos poderiam ser acrescentados. Fiquemos com estes, por agora. Seus opostos, mais perfeitos ou não, seriam: *estar em ficar, deixar-se ficar, permanecer, fixar-se, voltar, retornar, repatriar-se, demorar*

Até aqui estamos apenas em meio a um pequeno exercício gramatical. Podemos enriquecê-lo com outras duas perguntas: em razão do que se parte, se vai, se sai de onde se está para um outro lugar? Quais as categorias de pessoas que por semelhantes, convergentes ou divergentes motivos realizam que tipos de ir, sair, partir, viajar, ir embora?

Uma primeira resposta ainda ampla à nossa pergunta poderia ser: *ir por querer* (porque se quer ir, viajar, partir, etc.). A esta primeira vocação opõe-se o *ir por dever* (porque se tem que, ou se deve ir partir, viajar). De imediato este par de opostos sugere o seu desdobramento. E ele pode resultar em algo assim: *Ir por prazer* (ir pela pura e simples gratuidade pessoal do desejo, do prazer, da fruição, etc.). *Ir por querer* (gratuita ou não, ir por uma razão ditada por motivos pessoais ou coletivos situados para além do puro prazer ou desejo de partir). *Ir por dever* (ir por uma razão pessoal de natureza ética, vocacional, profissional, ou por outra razão interiormente assumida como impositiva). *Ir por ter que ir* (partir por uma ou algumas razões exteriores ao sujeito e impostas a ele)

Não seria difícil acrescentar mais alguns verbos que pudessem ser associados a cada um desses motivos pessoais, duais, familiares, coletivos, comunitários, institucionais do ir-se embora, de partir e de viajar para chegar “a”, ou “em”. Ou simplesmente para sair de onde se estar e viajar-vagar. Estejamos atentos ao fato de que alguns desses conjuntos verbais poderiam ser aplicados a dois, ou mesmo a três dentre os nossos quatro motivos fundadores.

Assim sendo, ao *ir por prazer* associam-se, por exemplo: *descansar, divertir, curtir, passear, visitar* (um lugar, como um turista). E se o viajante for mais sensível e inteligente: *partilhar, conviver, conhecer*, etc. Ao *ir por querer* associam-se verbos entre os da categoria anterior e a que virá em seguida: *viajar, chegar a, visitar* (um amigo, uma pessoa, por um motivo de reciprocidade), *partilhar, conviver, participar, conhecer* (para além do que deseja um turista), *rever, revisitar, experimentar, migrar* (voluntariamente).

Ao *ir por dever*, ademais de alguns dentre verbos anteriores, cabem: *trabalhar, pesquisar* (um cientista), *estudar, cumprir* (um peregrino), *pagar* (uma promessa, uma visita), *realizar, pregar* (um agente religioso), *colaborar cooperar, ajudar, empreender*. Chegamos enfim, nesta listagem imperfeita e incompleta, aos verbos de ações que correspondem ao *ir por ter...* que ir. E eu penso que seria oportuno acrescentar agora alguns indicadores de ações que porventura seriam mais usuais no passado do que nos dias de hoje. Aqui cabem, mais uma vez, além de alguns verbos da categoria antecedente: *competir, descobrir, conquistar, colonizar, pregar* (evangelizar, quando em missão e cumprindo ordens), *lutar, guerrear, fugir, evadir-se, escapar, expatriar-se, refugiar, migrar* (impositivamente).

Na “outra ponta do caminho” esperam-nos verbos de ações de quem, depois de haver partido, ido e viajado em algum momento afinal... chega. Assim temos palavras como: *chegar, vir, arribar, pousar, concluir, aportar, encontrar, descobrir, conhecer, conquistar, ser acolhido, refugiar-se, esconder-se,*

descobrir-se, viver, conviver.

A meio caminho entre quem vai e quem chega, podemos recordar as ações ou não-ações de quem fica. Elas poderiam ser estas: *estar, ficar, deixar-se ficar, residir, permanecer, morar, viver em, fixar-se*. Ou mesmo, lembrando Simone Weil: *enraizar, enraizar-se*.

Finalmente, como boa parte dos que “vão e viajam” algum dia retornam ou voltam, podemos completar nossa precária relação com palavras que sugerem o retorno: *chegar, voltar, retornar, reencontrar, rever, fazer-se acolher*. Existe mesmo a expressão antiga: "torna viagem", para a feliz viagem de volta.

A oposição entre quem parte por uma obrigação imposta, por *ter que ir, ter que partir, ter que deslocar-se, ter que viajar* e quem vai pelo *desejo-de-ir*, pelo *prazer-do-viajar* deve ser a base de qualquer tentativa de qualificação das razões-do-ir. Pois na sua inocência sintática esses tantos verbos podem estar escondendo uma realidade semântica que a simples oposição entre eles deveria denunciar.

Ir, partir, viajar entre o épico e o lírico

Por que se vai? Por que se parte de onde se está? Por que ir... ir-se? Por que ir embora? Por que viajar? Por que errar ente mundos e povos? E porque um dos verbos do mistério do ir-partir significa ao mesmo tempo aquele que desacerta, que erra, e aquele que ademais de haver ido, permanece indo: erra, errante? Penso que a epigrafe de Bauman escrita no começo deste livro traduz um pouco das respostas que buscamos. E como ela deverá nos acompanhar daqui em diante, quero de volta trazê-la a esta página.

"Somos peregrinos no tempo" era, na linguagem de Santo Agostinho, não uma exortação, mas uma afirmação factual. Somos peregrinos, façamos o que fizermos, e pouco podemos fazer a este respeito ainda que muito o queiramos. A vida na terra não é mais do que um breve trecho de abertura para a eternidade da alma. Fundamentalmente, não foi a ser daqui que fomos destinados - e só essa parte de nós que foi destinada ao alhures é digna de preocupação e de cuidado³⁴.

No vivermos a “modernidade líquida” que Bauman agudamente analisa, descobrimos que sua citação vinda de um ancestral sentido religioso e cristão poderia hoje aplicar-se a outros tempos e outros termos, e também a outros

34. Zygmunt Bauman, *Ensaio sobre a moral posmoderna*. Está na página 90 do livro editado em 2007 pela Editora Relógio D'Água, Lisboa.

vários campos do acontecer da vida. Poderia ir desde a multiplicação das inúmeras variantes das experiências do sagrado, do religioso ou do espiritual, como aquelas que retomam e re-acentuam exatamente isto: não somos daqui, ou não fomos destinados ao lugar "aqui", até s limites de seu oposto - real ou aparente - o "viajar a negócios" hoje tão absolutamente comum.

Pois não nos deve espantar o fato de que uma porcentagem crescente dos ocupantes de aviões e de hotéis sejam mulheres e homens "de negócios" e viajando "a negócios". O que de resto nada tem de novo, pois em boa medida, heróis entre os países árabes do "lado de lá do mediterrâneo" até viajantes saídos de países bem mais distantes e "exóticos" aventuravam-se, como Simbad, o marujo, não propriamente como navegantes, ao estilo Marco Polo, mas como mercadores.

Na ponta das razões do ir-e-viajar por onde iniciamos essas reflexões, sabemos que desde as "grandes religiões universais" até boa parte dos mitos dos sistemas de sentido dos povos tribais, na imensa maioria das versões e narrativas orais ou escritas, ou fomos criados por seres que "não são daqui", ou nós próprios "viemos de outros lugares fora daqui". Em uma direção ou na outra uma pessoa, um herói mítico, um par de amantes, uma família, um povo, uma nação surgem de outras esferas ou dimensões físicas ou imateriais do real. E tudo o que surge ou nasce provém de alguma viagem.

Entre religiões mais próximas, como o cristianismo em suas variantes, aprendemos que, desejemos nós ou não, estamos condenados a estar "aqui" apenas por um tempo breve ou mais dilatado de nossas curtas vidas. A de uma pessoa. A um povo. A de uma humanidade. E o que os médicos e outros chamam "morte", na verdade nada mais seria do que o começo de uma outra viagem. Uma viagem entre escalas, quando se acredita na duvidosa existência do Purgatório, ou uma viagem direta a um lugar definitivo. Uma viagem a uma outra vida neste mesmo lugar, como entre os reencarnacionistas. Ou uma viagem a uma outra vida em um outro lugar. Ou até mesmo uma "passagem" a uma outra forma de existência em um até lugar-nenhum.

Desde as confidências de errantes e viajantes do passado longínquo entre países e povos distantes, até as memórias de peregrinos do Caminho de Santiago – sejam eles turistas ou não; cristãos ou não; crentes e praticantes ou não de algum sistema "espiritual" de sentido estilo Nova Era - sempre há, entre os múltiplos estilos dos que partem, dos que se vão, do que viajam e voltam, ou não voltam mais, aqueles que deixam escritas como narrativas confidentes ou públicas as suas "memórias de quem se foi". E o que resulta intrigante é que mesmo quando um viajar parece unificar os motivos e as vocações, elas acabam sendo, entre as variedades de atores-autores do Caminho de Santiago, diversas ou mesmo múltiplas razões do "ponerse a hacer el Camino", como seria dito em Espanhol.

E devo lembrar agora que, segundo algumas narrativas acreditáveis, antes de se assumirem sob o qualificador "cristão", os primeiros e os segundos seguidores de Jesus Cristo usavam denominar-se como "os do Caminho". E

também lembro que, séculos e séculos mais tarde, cristãos seguidores de alguma das variantes da Teologia da Libertação costumam identificar-se como pertencentes a e militantes de uma “Igreja da Caminhada”. Haverá salvação para os que ficam? Para os que permanecem em... arraigados a? Até depois da morte viaja-se. Pois na versão católicas dos destinos de justos, morta a pessoa a sua alma viaja... sobe aos céus.

Assim, se ousarmos pensar uma relação ainda não bem estabelecida entre a literatura e a andarilharem, talvez pudéssemos relacionar uma à outra através de uma oposição bastante conhecida. Falo da dicotomia que às vezes existe entre a poesia épica e a poesia lírica. Algo que entre ensaios pioneiros vem desde uma antiguidade anterior à Grécia Clássica, mas que apenas nela toma a forma que com variações chega até nossos dias.

Sabemos que entre os povos que se alçaram a palavra escrita, e que a fizeram evoluir a ponto de constituírem uma literatura consolidada, primeiro os poetas - não raro eles mesmos aedos errantes, como na Grécia - escreveram, falaram ou entoaram epopeias ao som de liras. Epopeias não raro transformadas na poesia de todo um povo. Algo de que o *Gilgamesh* babilônico talvez seja o mais antigo exemplo conhecido. Sabemos que apenas anos ou mesmo séculos mais tarde surge e se difunde no mundo antigo uma poesia lírica.

Talvez este seja e não seja o caso da literatura do povo de Israel, que desde os seus primórdios preferiu os pequenos e quase sempre pessoais *Salmos* e mais o *Cântico dos Cânticos* a alguma grande epopeia posta por escrito. A menos que queiramos considerar como grandes épicas o *Gênesis* e as quase todas as outras páginas das escrituras sagradas dos hebreus que tratam a viagem de Abraão e sua parentela desde Ur, na Caldéia, e mais ainda a longa peregrinação do "povo hebreu" saído do Egito e vagando por quarenta anos entre desertos. Primeiro a de um homem, sua linhagem, seus animais e as suas posses móveis. Depois, a de todo um povo errante.

Partamos do suposto de que a primeira poesia é a épica, que na *Ilíada* e na *Odisseia* de Homero conhecerá seus momentos de um apogeu talvez nunca suplantado. Nelas, ademais de criar o chão simbólico de um "sentimento do ser grego", e estabelecer os fundamentos de uma simbologia da religião e de uma ética grega, Homero entrelaça em seu poema uma guerra entre deuses e heróis de um lado e do outro, e mais a viagem de navegantes guerreiros. Um ir-e-vir de viajantes, uns para chegarem a um lugar até onde se vai (Tróia, na *Ilíada*), outros para retomarem ao lugar de onde vieram (Ítaca, na *Odisseia*).

Na *Ilíada* a epopeia começa com os preparativos - e os entreveros - para uma viagem em que inúmeros barcos dos diversos povos e pequenos reinos da Hélade seguem juntos em direção a Tróia, do outro lado do Mediterrâneo. Navegam irmanados para uma guerra que custaria aos gregos dez anos "longe do lar". E a narrativa da viagem de tantos guerreiros é breve, pois o que importa é o que acontece depois da chegada dos gregos às areias de Troia. Na *Odisseia*, ao contrário, o que lemos é a narrativa de uma longa viagem. Uma viagem de dezessete anos de Ulisses e seus companheiros até Ítaca. E tais são os atropelos

e perigos da viagem que ele chegará à ilha de seu reino sozinho e como um náufrago.

Observemos de passagem que entre as grandes epopeias e os mitos tribais: a) há heróis que partem de onde são e retornam ao seu lugar de origem; b) há heróis que partem de um lugar de onde são e terminam a sua jornada em um lugar de que não eram; c) há heróis que partem do lugar de onde não são originariamente e chegam enfim a um lugar distante de onde passam a ser; d) e há, finalmente, heróis que partem de um lugar de onde não são e chegam afinal a um outro lugar (terrenal ou não) de onde não eram e de onde passam a ser.

Observemos ainda que de novo entre epopeias e mitos: a) há heróis que partem a sós e retornam sozinhos; b) há heróis que partem sozinhos e retornam com outros; c) há heróis que partem com outros e chegam a um lugar sozinhos, como o próprio Ulisses; d) finalmente, há heróis que partem com outros e retornam com outros - todos os de antes ou apenas uma fração deles.

Quase sempre em todas as epopeias dos mais diferentes povos da antiguidade o que se celebra é a viagem aventureira de um ou de alguns heróis lendários. Quase sempre eles são guerreiros e, no mais das vezes, guerreiros errantes, solitários ou coletivos. Raramente alguém chega a ser um herói de epopeia sem haver um dia partido de um lugar onde nasceu, ou onde viveu até partir, para aventura que a epopeia rememora. Mesmo quando a trajetória do herói é trágica e vivida através de enganos fatais.

Relembro que bem mais tarde, na Grécia e em outras culturas arcaicas surge a poesia lírica. E ela se associa ao feminino; ao nascer do sentimento de si-mesmo e ao desabrochar de afetos, emoções e sofrimentos que podem ser, além de sentidos e falados (ou cantados), postos também por escrito. Safo é o outro lado da moeda que traz nela também o rosto de Homero.

Diversa da epopeia, a lírica canta, narra ou descreve viagens interiores por territórios de uma pessoa. Ou canta as trilhas ardentes de uma forte relação entre duas pessoas. E pelo menos em boa parte, na poesia lírica quem fala ou escreve é aquele ou, mais ainda, aquela que ficou, enquanto um outro partiu. Será que algum dia Penélope escreveu poemas líricos enquanto Ulisses guerreava ou retornava turbulentamente ao seu lar?

No mais das vezes, através de um "eu" - um grande herói guerreiro, um viajante, um descobridor, um colonizador - uma epopeia celebra um "nós". Celebra uma gente, um clã, uma linhagem, um povo, uma nação. Em direção oposta podemos imaginar que a lírica, através de um "nós" - o modo de ser, viver, sentir e sofrer de um povo, de uma classe social, de uma etnia, de uma cultura - celebra um "eu". Celebra uma pessoa que vive e sente. E um alguém que fala e escreve o sentir de si-mesma entre a alegria, o desejo, o temor, o sofrimento, ou mesmo o desespero.

E por que motivo estou associando aqui uma tão estranha oposição entre epopeia *versus* lírica na literatura antiga, com a "andarilhagem" e a "ficagem"? Por um motivo simples, creio. Porque acredito que tal como na literatura, também no "ofício de viajar" subsiste uma semelhante oposição. E por certo

uma pesquisa histórica demonstraria que desde a origem da humanidade no centro da África, até tempos que de algum modo nos levariam a momentos bem mais próximos a nós, por volta dos séculos XVII, VIII e XIX de nossa era, muito provavelmente primeiras pessoas, depois grupos humanos ou mesmo povos inteiros deslocam-se epicamente. E fora exceções notáveis, apenas bem mais tarde viajaram ou erraram segundo um padrão lírico.

Por necessidade devida a questões ambientais, como a busca distante de alimentos, cataclismos inesperados ou grandes secas, ou devido a dramas de político-sociais, em geral envolvendo conflitos e guerras, diferentes grupos humanos saíram/partiram de onde estavam e viviam em direção a um outro lugar: um lugar-outro próximo, distante ou mesmo remoto. Estes e outros deslocamentos ancestrais terão sido as viagens de grupos humanos inteiros. Dilatado o bastante entre eras da história humana, aquele foi o tempo do povo-errante. A era do povoador-ancestral, do bando nômade, de pessoas, famílias, parentelas, aldeias, povos inteiros primeiros residentes e, depois, desalojados de um lugar de origem ou de remota chegada ancestral. Algo que ocorreu seguidas vezes no passado e que desgraçadamente de algum modo continua acontecendo

Os humanos criaram primeiro as culturas da caça, e depois do pastoreio. E somente muito mais adiante tornaram-se culturas da lavoura. comunidades da agricultura e do criatório, que fixavam bandos errantes e os transformavam de grupos seminômades em comunidades estabilizadas em um lugar. Uma humanidade que passou do gamo que se caça ao boi que se cria e, dele, ao milho que se planta.

Eles, os outros, errantes do sofrer

E bem sabemos que neste campo histórias amam interagir a fantasia e a realidade, a história e a estória, o relato e a narrativa. Sagas entre a lenda e a lenda, distantes como as dos astecas, as dos primeiros romanos, as dos hebreus, a dos colonizadores protestantes da Inglaterra misturam-se no que viria a ser bem mais tarde uma nação. As sagas dos curdos entre a Turquia e Iraque. Ou a dos nordestinos no Acre. E pelo menos em alguns casos, uma história de estórias será também o nascedouro das epopeias - nem sempre recomendáveis - como a do descobridor pacífico (em termos); a do conquistador guerreiro; a do colonizador pioneiro. Mas também a de seus outros atores e autores de vidas e de sociedades, de que exemplos conhecidos o indígena fugitivo do litoral para o interior do Brasil, o missionário conversionista vindo da Europa às Américas, o escravo dos povos da África, roubado de suas aldeias e expatriado ao longo de três séculos.

Coloquei em um dos extremos de um gradiente de alternativas do viajar os motivos movidos por um máximo de desejo voluntário de ir, de partir, de viajar, pelo prazer da viagem em si mesma, ou pela vontade de chegar a algum lugar de natureza, de sociedade ou de ambos, como ponto final da viagem de turismo.

No ponto oposto coloquei aqueles que, ao contrário, partem, deslocam-se, ou

são forçosamente deslocados de onde estavam, e viajam devido a um máximo de imposição contrária às suas vontades. Eles são as/os que desde eras imemoriais são "roubados de suas terras" e obrigados a viajar para o exílio, o trabalho forçado ou mesmo morte, como nos campos de extermínio nazistas. Eles foram e são aqueles a quem se obriga a partir, solitária ou coletivamente, através de um ato de poder ou de um gesto de violência. Violência direta, como na expulsão de um povo de suas terras, sob a ameaça de morte. Violência indireta, como ocorrer agora com palestinos em Gaza, ou com os refugiados sírios. Na sequência de uma trajetória de barbárie que se repete, e em algumas ocasiões atuais dramaticamente é intensificada em nossos dias, não esqueçamos que ainda hoje povos inteiros são expulsos de suas terras, e de suas nações, e são levados a força para lugares de exílio, desterro ou escravidão visível ou disfarçada.

A história recente do Brasil – para ficar em um exemplo que me é próximo – repete com variações a desventura de povos ou frações de povos aprisionados como escravos, tal como sucedeu com a "diáspora negra" de africanos trasladados das Áfricas para as Américas. Ainda hoje pessoas, famílias, grupos étnicos, culturais, religiosos, mesmo nos dias de hoje são obrigadas a deslocar-se, forçadas seja por acidentes naturais ou, mais ainda, devido a guerras, violações de acordo ou expropriações de territórios. E nos abisma pensar que territórios que foram antes a morada ancestral de pessoas e de povos são “esvaziados” delas e deles para que sobre uma “terra vazia” vagueem as máquinas do agronegócio ou passem os turistas de longe.

Não devemos esquecer que vivemos em uma era em que, em planos opostos, ao mesmo tempo em que aumenta exponencialmente o número de turistas, cresce de igual maneira o número de exilados, de expropriados, de refugiados. Segundo cálculos recentes a Organização das Nações Unidas, são cerca de 85 milhões as pessoas desalojadas a força de seus locais de origem.

Errante, vagamundo, jogral, romeiro, peregrino

Fora exceções quase sempre apagadas da história, ou aqui e ali ainda lembradas, tais como em Hesíodo ou, séculos mais tarde, em Marco Polo, será preciso esperar muito tempo para que a humanidade venha a conhecer o que podemos considerar o típico "viajante lírico". O viajante "solo", solitário, calculista ou aventureiro. Aquele que encontramos viajando para descobrir, mais o que para conquistar, ou para conhecer, mais do que para colonizar. Ou para servir a outros, para cumprir a vocação de um dever de livre escolha, como os “Médicos sem Fronteiras”. Ou os que viajam em nome da fé em uma crença que a partir de deuses fundadores e profetas errantes convoca os que creem a também saírem de onde estão e partirem em busca de. E ainda aqueles a quem não importa chegar em lugar algum, por que o melhor local da vida é sempre entre um lugar e outro.

Este último será o errante-por-errar que, à diferença de seus ancestrais, não parte, não viaja e, nem retorna um dia ao lugar de onde partiu, por haver saído obrigado, ou em nome de um dever coletivo, para fugir de um lugar, para refugiar-se em um outro. Tampouco para invadir territórios e conquistar e/ou colonizar outros povos, seres de outras culturas. Ele não se confunde com os que mais partem do que viajam, e que no mais das vezes migram coletivamente de um lugar para outro..."para sempre".

O "errante-lírico é o viajante que "vai por querer". É quem deixa os "seus"; abandona a sua cidade e a sua pátria em busca de outras paragens, de outras gentes, outros povos, por conta própria. Aquele que parte afinal em busca do Outro ou, em direção quase oposta, aquele que como Sidarta Gautama ou Jesus Cristo no deserto, vão para longe em busca de si-mesmos. Vão, partem, mas depois retornam. Pois tanto Buda e Cristo, quando o Zaratustra de Nietzsche, depois do encontro de si-mesmos longe de todos, retornaram ao meio dos outros para se revelarem, para ensiná-los e para os converter e convencer a trilharem o mesmo caminho³⁵.

O "errante lírico" de quem falo aqui vai do peregrino, do romeiro³⁶, do ermitão, ao aventureiro do passado, ou mesmo de presente - Robson Crusóe e Almir Klink - até o poeta caminhante como Herman Hesse, ou mais errante ainda, como Lorde Byron, ou Rainer Maria Rilke. Entre os nossos podemos opor Carlos Drummond de Andrade e Adélia Prado, mineiros avessos ao viajar, a Vinicius de Moraes, João Cabral de Mello Neto - não por acaso ambos diplomatas - e Hilda Hilst³⁷.

Em nossos dias, ao mesmo tempo em que a NASA prenuncia para um futuro não distante, novas categorias de "exploradores oficiais" com destino a Marte e, mais adiante, a quem sabe a que ponto no espaço, o descobridor do passado, coletivo e agenciado, em boa medida transforma-se no aventureiro solitário ou de pequenos grupos, ao redor de oceanos, em busca dos polos ou à procura dos últimos "rincões não explorados da Terra".

35. Retorno a e completo algo escrito acima. Sabemos bem que o nome Cristão é tardio, assim como o símbolo da cruz, no cristianismo. os primeiros seguidores de Jesus Cristo se reconheciam como os que "estavam no caminho", os "do caminho", os "seguidores do caminho". E tinham na imagem de um peixe o seu símbolo identitário. *Ictios*, a palavra grega para peixe, tinha iniciais que formavam a frase: "Jesus Cristo, filho de deus salvador". Não esquecer a força da expressão "estar na caminhada" entre cristãos de hoje seguidores de alguma variante da teologia da libertação e, em geral, reunidos em uma comunidade eclesial de base. Também entre várias denominações evangélicas, sobretudo pentecostais e neopentecostais, o "estar no caminho" é uma frase fortemente simbólica.

36. Na Galícia me foi dito que durante a Idade Média havia três categorias fundamentais de "errantes do sagrado" (a expressão entre aspas é minha). Romeiro, aquele que se dirigia a Roma. Peregrino, o que partia rumo a Santiago de Compostela. Cruzado, aquele que partia em busca da "Terra Santa". Depois vim a saber que tal ideia foi difundida a partir de escritos de Dante Alighieri.

37. Adélia Prado nunca se dispôs a sair de sua casa em Divinópolis. Hilda Hilst, durante parte da vida bastante mais errante, terminou sua vida na Chácara do Sol, solitária de seres humanos e rodeada de mais de sessenta cachorros.

Termino este já longo percurso de narrativa em um livro dedicado ao peregrino buscando pensá-lo através da oposição que criei páginas acima. Se nos reportamos ao que alguns peregrinos do Caminho de Santiago escreveram no passado e o que relatam os de hoje, podemos pensar que em tempos anteriores as viagens eram uma pessoal ou coletiva epopeia. “Fazer o Caminho de Santiago” pressupunha sacrifícios, riscos, temeridades, a menos que no passado das “crônicas medievais”, alguém peregrinasse como um imperador, um rei, uma princesa com o seu séquito, um papa ou um bispo. E boa parte dos relatos de viagens e de milagres reportam tais perigos e sacrifícios. Aquele que ontem e hoje poderia ser considerado um “verdadeiro peregrino”, vivia a sua jornada como uma assumida e devida penitência. E o que ele sofria e penava ao longo do *Camino* era o melhor atestado de sua fé, de sua virtude e de sua verdade pessoal. Um caráter heroico, épico mesmo ao longo de toda a jornada peregrina, ainda que vivido com devota humildade, ao longo dos anos antigos dotou o Caminho de Santiago assim como cada um dos seus sofridos peregrinos, com uma piedosa aura de heroísmo.

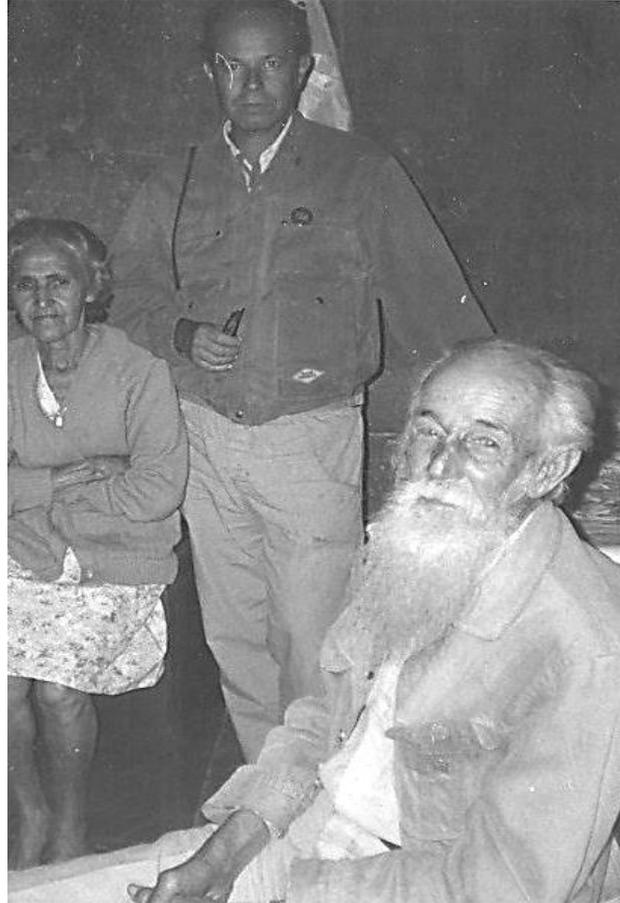
Bem ao contrário do que ocorre agora. Fora casos de exceção que aqui neste livro surgiram entre outros capítulos, quando se peregrina como promessa e através de sofrimentos, para a maioria de quem parte de algum lugar e chega ao Pórtico da Glória, em Santiago, “fazer o Caminho” é uma lírica aventura. Uma gratificante jornada que mesmo com bolhas nos pés depois de alguns dias de caminhada, guarda frações de beleza, deleite e sentimentos de felicidade e realização a respeito dos quais existem milhares de depoimentos entre diários pessoais e os livros de registros em alguns albergues.

Em uma sábia passagem de seu livro *El relato compostelano*, Xosé Chao Rego pensa o peregrino como um “sacerdote de si mesmo”. A partir da metáfora do “caminho” desde a igreja primitiva – sobre a qual já fiz referência aqui – ele lembra isto, com que encerro este capítulo errante.

Cuando los discípulos de Jesús Cristo quieren seguir el Camino de su maestro – así les llama el evangelista Lucas, los del Camino, al cristianismo naciente, la Vía -, ponen en marcha una institución que lleva el nome de la comunidad del desierto, caminantes: iglesia. Mas tarde los cristianos, sintiéndose peregrinos se agruparán en parroquias, palabra que significa esto en griego: residencia en un país extranjero. ...

La metáfora del camino consiste, por lo tanto, en que el peregrino puede hacer una gran escenificación de su vida. La peregrinación resume, representa, sintetiza, pone en escena el camino de su vida. y en esta gran representación el actor principal es el mismo caminante. ...

El peregrino es actor, no simple espectador, sacerdote de sí mismo, que entra en contacto con el sagrado y con el misterio sin intermediarios, a veces en un clima de un total desorden que llega a la anarquía, pero que refleja la autonomía de este sacramental que es la peregrinación **38**.



Com Manuelzão e Dona Didi, na casa deles, no Andrequicé, em julho de 1989.

38. Xosé Chao Rego, *El relato compostelano*, Colección Follas Novas, Santiago, 2001, pg. 176.

Diário da Galícia
devaneios durante e depois de uma pesquisa

*Não existe terra estrangeira.
Só o viajante é estranho.
Louis Robert Stevenson*

Introito

Bem diferente dos outros escritos da “sequência galega”, este exercício de reescrita de anotações de meus “cadernos de campo” durante as pesquisas de 1992 na Galícia e, em especial, junto a aldeias da Paróquia de Santa Maria de Ons, no Concello de Brión e na Amahía, contém alguns fragmentos do que fui escrevendo à medida que vivia, convivia, partilhava e pesquisava junto a mulheres e homens de *Ons de Abaixo, Fonteparedes, Salãno Pequeño, Salãno Grande, Pazos e A Igrexa*.

Aqui estão anotações singelas escritas no correr dos dias. Esboços disto e daquilo, divagações, pequenos planos e projetos. E, como tudo na vida e na pesquisa, alguns escritos de planos cumpridos, e outros não. Em muitos momentos não entendi, anos mais tarde, a minha própria letra. Em algumas passagens pelo sentido do texto foi possível reconstruir o que estava “ilegível”.

Ao contrário de outros escritos meus sobre a Galícia, aqui as palavras em Galego não estarão em itálico. E algumas estarão entre aspas.

En este encomedio levantouse toda a terra com a Santa Irmandade, en tanto que nunca deixaron fortaleze en todo o reino da Galícia. Et este foy por la mas rivenda dos caballeiros que non fazian senon furtar et roubar. Et por esto quiso nosso senhor tornar o seu poboo que era este reino de Galiza, todo destruído por la ma vivenda destes caballeiros.

Crónica de Santa Maria de Iriz - Páginas 46-47

Santiago de Compostela - 26 de janeiro 92

O cartaz amarelo começou a ser pregado sem as licenças devidas. Uma réplica das caravelas de Colombo no mar, de borco, virada e inútil. O cartaz diz em letras grandes sobre o barco: “e chegamos ao 92!”. Também o Pavilhão dos “Descubrimientos” pegou fogo em Sevilha, na semana passada.

Os espanhóis, dados a cismas e previsões, deverão estar ocupados em sondar os astros e orar aos deuses. Uma imagem de uma caravela que afunda, e um pavilhão destinado à glória que se incendeia. Talvez os deuses dos índios sejam mais fortes agora. Talvez o deus dos cristãos seja mais sábio.

Sobre Silêncios e Sons – o que se preserva, o que se perde

A velha avó e madrinha de Maruja interrompia a nossa conversa e cantava cantigas, ou versejava poemas populares que agora somente ela sabia lembrar. E ora lembrava, ora esquecia, quando os cantava, e dizia letras aos “xovens” (nós) que a ouvíamos entre silêncios e sorrisos. E ela ria e também sorria, quando começava uma cantiga antiga e não lembrava como ela acabava. Os outros, os da família, ouviam complacentes e me olhavam como quem se desculpa. E eu, querendo que aquilo durasse toda uma noite.

Hoje, vivi uma dupla comilança de “encilhado”, primeiro nos Cambón e, depois, na casa de Ruso. As pessoas desejavam mesmo era comer e beber o viño servido nesses dias sem meias medidas. Pois eles eram dias de meia festa. Na casa dos Cambón, mais restrita, o único convidado de fora da família era eu. Pouco se falou entre a lareira - grande e solene - e a cozinha, e entre afetos e alegria muito se comeu.

Em Ruso, entre a casa e o bar havia muita gente da casa e de outras, e se falava alto e se ria de tudo e de nada. Poucas vezes, mesmo nas festas, eu vi tanto derrame de alegria como naquela noite. Mas, para meu pesar, não se cantava e nem se dizia coisa alguma que de gravador em punho eu pudesse “recolher” como um pedacinho de uma noite de corriqueira cultura galega nas aldeias. De algum lugar vinha, em favor dos xovens um som alto de música moderna e em inglês. Entre os adultos um ar de desagrado.

Creio já haver dito algumas vezes que o que resta de uma memória oral galega da antiga vida camponesa e de sua festiva face de cantos e de danças, sobrevive agora em dois lados polares: nas escolas e nas agremiações de ensino e culto de “tradições galegas”, em Brión e nas vilas e nas cidades, e também na memória fragmentada de alguns últimos vellos que diante do espanto de netos acostumados a videogames, quase sempre sorriem complacentes e silenciam. Para sempre?

Fiquei sabendo por Luciano que há um coral de “xovens das aldeas” em Brión. Fiquei sabendo por meio de Xosé Ramon que há também dois grupos de teatro de jovens. Mas não existem mais agremiações tradicionalmente populares nas aldeias e em todo o Concello, nos termos em que eles existem ainda espalhados pelo Brasil e alguns outros mundos da América Latina.

Convive-se com o que eu quero chamar um certo “silêncio cultural da memória”. Não desejo pensar isto em termos de uma lógica atrelada e subalterna a um mercado de bens simbólicos, ou a um sempre lembrado processo social gerador de diferentes culturas híbridas. De culturas negociadas. Quero compreender o que acontece a partir do que cotidianamente vejo acontecer aqui. A uma e outra teoria das mudanças sociais e das hibridizações culturais voltarei um dia depois... a contragosto.

Partindo do suposto que a Galícia torna tão evidente, segundo o qual são errôneas ou inadequadas as distinções polares entre modalidades de culturas: erudito versus popular, por exemplo, procuro compreendê-las na estreita e multiforme dinâmica de suas interações. Mesmo assim devo lembrar que o que

vejo acontecer ao meu redor é um motivado trabalho de ação social e culturalmente político de agenciamento e de eruditização de culturas patrimoniais.

E algo socialmente intencional em duas direções. Numa primeira porque o vejo acontecer através de ações bem definidas e motivadas de pessoas, de grupos e de associações de vocação galeguista. Ações culturalmente motivadas como a do empenho e do trabalho de grupos universitários, ou da solidão militante de jovens artistas, preocupados com o que poderia ser uma salvaguarda das tradições. Pessoas e grupos motivados, creio, por razões que tem muito mais a ver com algo entre o afeto e a pura vivência de uma arte em que acreditam, do que com razões de uma política que considere com seu dever o “preservar o que é nosso”

Políticas de ação cultural que correm seja por um Concello local, seja pela própria Xunta de Galícia, e que aqui e ali são mobilizadas em favor da premissa de que aquilo tudo que ainda não está “culturalmente perdido”, ou em perigo de extinção, precisa ser pública e oficialmente subvencionado, protegido, preservado, revigorado. Responde-se então – e como poderia ser de outra maneira? – através de investimentos na oferta de cursos, na criação agenciada de tempos e espaços, na formação de jovens galegos em alguma modalidade de “arte genuinamente galega, como a oferta de momentos de oficinas de performance em que nenos e xovens possam aprender com artistas e artesãos locais e de fora, algo que através deles dure ainda algum tempo mais.

Em um domínio para além das aldeas e de Concellos, um mesmo retorno motivadamente agenciado e eruditizado de “nosas expresións culturais” ganha dimensões que abarcam toda a Galícia e, em alguns casos, até mesmo outras Espanhas. Quem compre um CD ou um DVD de Amâncio Prada (que não é galego, mas canta em galego e canta a Galícia, e cuja obra musical eu recomento com ênfases), de Muxica, de Milladoiro, de Leiria, ou de Fuxan os Ventos, ouvirá e verá o que comento aqui. E com uma animadora qualidade e sensibilidade. A partir de um trabalho de pesquisa a música instrumental e a música das “raices galegas” retornam em suposto estado puro, ou já motivada e criativamente retrabalhadas, quase sempre com um apreciável valor. Mas não devemos esquecer que a maioria dos jovens que bailam galego e tocam bandolas preferem ouvir as músicas eletrônicas da juventude às de Milladoiro – cujos CDs eu trouxe todos para o Brasil.

Falar de culturas híbridas e de hibridização de culturas é algo que apenas de modo um relativo cabe aqui. Algo que teria as suas raízes (no duplo sentido da palavra) em formas simples de articulação de modalidades de criação cultural próprias ou apropriadas de dentro para fora. E alguma coisa que se mescla e cria algo mesmo-e-outro a partir de padrões culturais tradicionais retrabalhados por pessoas e grupos eruditos já migrados para as cidades e com uma vida cotidiana distanciada quase sempre do que se vivem em um lugar como Ons.

Entre o grupo de jovens gaiteiros de Ons e de Brión, os “vellos últimos antigos gaiteiros” que ainda sabem “tocar fechado”, e o Milladoiro, que

pequeninas e grandes distâncias de e entre formas culturais através da música da gaita de foles haverá? Que diversidades subsistem no sentido e no sentimento dados não apenas ao que se toca, mas à configuração social – uma pequena festa de aldeias ou um espetáculo grandioso em Madrid - em que se toca, e o significado - no singular e no plural - que se se atribui ao tocar gaita de fole desta ou daquela maneira, diante desta ou daquela gente?

Tal como no Brasil, tal como por toda o mundo, creio que há de parte das empresas paraestatais e privadas galegas um crescente, um quase exagerado interesse em investir nas mais diversas formas de realização de uma diversa “cultura galega”. E notemos que mesmo entre quem vive distante das teorias da antropologia, aqui mesmo na Galícia o que se entende por “cultura” é tão diverso e contraditório quanto o que se vive como política.

Há, repito, um visível interesse em apresentar um tal “reavivamento cultural” como a metáfora da vocação de uma quase livre autonomia na Espanha. Uma outra Catalunha que ao modernizar-se e buscar aproximar-se dos padrões europeus de qualidade, aspira por negar uma afiliação ao mundo cultural de Espanha, inclusive para não perder ou deixar que se mescle e “espanholize” de mais uma nunca estabelecida identidade galega,

No final de cada cinta magnética com poesia, música de todos os tipos, inclusive folclórico-tradicional que em 1992 acompanhava as edições de O Correo Galego, em parceria com a Xunta de Galícia, uma voz feminina terminava dizendo: “estamos tratando de construir uma Galícia tal como ela é, mas cada vez mellor”. Anos mais tarde o La voz de Galícia o jornal rival de O Correo Galego, lança uma coleção excelente de CDs com este nome: “Son de Galícia”.

Mortos uns, postos à margem outros, tornados vellos e deslocados outros ainda, onde e como preservar artistas populares e de raízes de música e de outras artes e ofícios ainda original ou renovadoramente recriadores de uma cultura galega do campo e das aldeias, no que ela tem de substrato de uma identidade que, para não se perder, necessita com ritmos cada vez mais acelerados, modificar-se em pouco tempo? “Identidade”... será que esta palavra ainda quer dizer alguma coisa?

Mas, se tais sujeitos-atores culturais desaparecem enquanto entidades culturais de uma Galícia em que o primitivo trator substituiu a junta de vacas e o arado manual, e em que novos tratores quase eletrônicos depressa substituem os pioneiros, uma memória cultural, tenderia a ser também aos poucos esquecida. Ou ao menos posta à margem à espera de um pequeno punhado de ainda apreciadores fiéis que se reúnem aqui e ali para ver e testemunhar o que se acaba. Ou, então, o que há “no que é nosso” de ainda vivo e de re-apropriável, tende a ser deslocado de seus momentos e espaços originais de realização, e transformado em um espetáculo ao redor do qual reúne-se não mais uma comunidade de coparticipantes, mas um difuso e, não raro, barulhento público de ruidosos e anônimos assistentes.

Recordemos passos dados muitas páginas atrás. Sabemos que os tempos, modos e lugares de reminiscência das antigas culturas ancestrais, aldeãs, labregas, deixarem de ser, eles próprios, os mesmos.

Algo do que vi acontecer neste glorioso e controvertido 1992 poderia nos ajudar a completar estas idéias esparsas. A cada ano aumenta o costume recente de se organizarem concentrações de artistas e outras pessoas - autores-atores de diferentes alternativas culturais em regiões quase arqueologicamente arcaica. Eventos deslocados da cidade à proximidade do encontro entre o cenário de antigas aldeias, e castros de suposta “orixen celta”, restos arqueológicos ou históricos, e mais as paisagens preservadas de fragmentos de uma natureza ainda não domada, entre montanhas ou, de preferência, a beira mar.

E o que se celebra ali?

Penso que a busca da vizinhança entre o que foi presumivelmente um território cultural de origem de um nós-mesmos, ao lado do que pode ser agora recriado a partir de arcaicas também presumíveis alquimias da cultura. Se a gaita de foles puder ser associada a um real ou suposta origem celta, ou celtíbere, ela e as suas músicas merecerão um cenário correspondente. E tocá-las e ouvi-las será tão densamente sagrado quando para o peregrino cristão é fervorosamente tocante ouvir a música da Catedral de Santiago e comungar na “Misa do peregrino”, depois de trinta dias de caminhada. E entre fragmentos de uma “arcaidade galega” e a crescente invasão de sonoros e alucinados espetáculos de “música de massa”, subsiste o afã de fazer interagirem uma estratégia dirigida a desejo de ser e sentir-se ao mesmo tempo jovem e maduro, e substantivamente ainda galego e ancestral, mas já tão moderno quando o que se vive e ouve em Madrid ou em Nova York. Não devo esquecer que em julho de 1992, durante as notáveis festividades do Apostol Santiago, o espetáculo que reuniu em um só momento a maior quantidade de pessoas foi a Missa dos Quilombos, vinda do Brasil entre músicos, atores e cantores, e dirigida por Milton Nascimento, coberto com uma vestimenta branca quase igual à dos monges trapistas. Em outro momento da mesma festa, presenciei a apresentação de um grupo galego amador, intérprete de uma excelente musicalidade galega, tocando e cantando diante de uma plateia quase menor do que o próprio grupo de artistas.

Eis o que imagino para o meu texto da pesquisa em Nos

Ele é uma construção, uma recriação de cenários, de experiências de modos culturais de ser e de viver. Um apanhado de depoimentos-testemunhos, de momentos diferenciados e de situações próximas e equilibradas, mas complementarmente desiguais quanto à apresentação de dados e de interpretações.

Um texto rigoroso de minha vivência + minha pesquisa + meus estudos, como um texto entre o cientista e o sonhador. Um texto amorosamente sedutor, um canto de vivência e de amor à Galícia e ao meu campo.

E também um texto poderosamente argumentativo, interpretativo, rigoroso, coberto de gráficos, de quadros e de números, entre fotos e falas.

Por exemplo: um rigoroso glossário de termos galegos, com desenhos, croquis e descrições. Uma seqüência de *calendários de ciclos* muito além dos costumeiros: o tempo e as estrelas, o bosque e os montes, o prado, as lavouras e as festas. Donde o *Almanaque Agrícola 92* que pode se transformar em um poderoso instrumento de campo.

É neste sentido que eu penso que aqueles poderes sobre “o estado de” aldeas e montes pode vir a ser algo fecundo. Pois acabo de “olhar” com mais atenção os caminhos pelos montes. Ei-la, uma trama muito curiosa de estradas, trilhas e corredeiras (eu preciso aprender o nome de cada uma)

Quem já terá feito uma “etnografia dos caminhos?”

Uma antropologia não “de”, mas “desde”, ou “entre?”

Na Galícia, em Santa Maria de Ons

Chove de uma vez, mas um rebanho de chuvas tocadas pelo pastor do vento foram ora sons lentos de chuva fina e, depois de uma pausa, a chuva brava, quase meia tempestade. E o vento, ele próprio é um pastor de flautas e ontem e à noite e hoje nesta manhã assopra o dia inteiro.

Ou agora, escutar da janela o ruído do vento nas folhas de milho, esta imagem verde e sonora tão familiar, tão minha goiana e mineira. Ou este bando de cinco corvos que esvoaçam acima dos pinheiros e dos eucaliptos. E passam grasnando em busca de um outro prado semeado de capim macio.

Aprendo ritmos lentos, vaporosos, embora aqui os camponeses estejam já tão motorizados e eu seja o único andarilho destas paragens. Aprenderia mais, não fora este desejo insuperável de deixar ligada na Rádio 2, ou colocar na vitrola as fitas de música que descubro na casa de Xosé. Mas não terá valido acabar de ouvir esta música de almas de vivos e de mortos, de um autor que eu nem sei quem é?

Espreito pela janela os sinais do tempo. Basta que haja nos céus uma linha de azul e eu saio de chapéu e mochila em direção a Treze. José Amâncio avisou-me da festa de N. Sr.^a da Paz em Treze ao lado de Romariz. Parece-me que uma festa de aldea de grande valia e não queria perdê-la. Mas não quero sair com a chuva.

Porque, do outro lado, viro um ótimo campo dentro de casa. Ele não é apenas consolador, é necessário. Eis aí. Há três textos que eu preciso ler e anotar agora antes de mais nada. O de Duran, lido na 1^a parte que me interessa e ainda não “notado de campo” o inventário de Pilar de Torres Luna, que eu concluo hoje; o *Antropologia Cultural da Galícia*, de Carmelo Lisón Tolosona, começado a ler nesta semana e que levei e anotarei em seguida, semanas a fio. Embora nada haja nele de densidade que se aproveita, o livro vale por “viagem ao campo” enorme e produtivo.

1º de setembro, no Promeiral

Xosé Ramon retirou o mundaréu de coisas que tinha em cima da mesa e deixou-a livre no outro quarto, para mim. Devo começar hoje pelo relato do carinho com que em pouco tempo as pessoas me tratam aqui. O cuidado com que ele arrumou a sua casa para colocá-la por inteiro à minha disposição. A maneira como aos poucos, mas em tão pouco tempo, ele transforma a sua casa e tudo o que é seu, em uma absoluta disponibilidade. A maneira como vejo isto acontecer na casa de Luciano e de Rosa.

Vejo diferenças. Na região de Ons onde sou apresentado e me dou a conhecer, as próprias pessoas que não conheço ainda me acenam e cada vez mais tratam como uma pessoa reconhecível, não-ameaçadora e aproximável. Há sorrisos e gestos de boa vontade, como os dos donos do bar em Fonteparedes, e da família Cambón.

Entrevejo um notável entrecruzamento aqui entre:

- a) o trabalho camponês + a vida cotidiana + a aldeia de Segunda a Sexta + a etnografia de regularidade + a antropologia da aldeia + a antropologia do campesinato e
- b) o trabalho simbólico + a vida de festa na aldeia e fora dela + a aldeia em dia festivo ou em Sábado e Domingo + a etnografia de festa popular católica + a antropologia na aldeia + a antropologia de religião.

Quero – com ou sem O Caminho de Santiago neste texto – trabalhar os dois polos, sem repetir a seqüência de “estudos de comunidade”; um texto que vá da maior rotina do trabalho produtivo à maior ruptura simples, de e na festa.

Quero saber integrar de *dentro para fora* esta experiência de campo. Acho que ela está muito bem realizada em Luiz Eduardo Soares, desde o Maranhão.

Não se trata de fazer a etnografia da vida de trabalho e, depois, de “crenças e costumes” ligados a ele e à vida extratrabalho. Não se trata de trabalhar a “aldeã” galega e o neo-labrego como um antropólogo e depois como um folclorista. Pelos deuses! Trata-se de olhar interpretativamente o mundo da aldeia, como antropólogo, em suas duas faces: o trabalho como rito e o rito como trabalho.

E agora eu vou pra festa em Brión.

Isto é uma pesquisa, bem sei. Mas “tudo são trocas”. Tudo é uma vivência pessoalmente relacional. Sem uma “casa assim” e o direito a viajar entre estradas e a entrar em outras casas “assim”. E sem este feixe de relacionamentos com pessoas que depressa passam de estranhos a “apresentados”, de “apresentados” a conhecidos e de conhecidos a amigos, o que seria a minha pesquisa aqui?

Ontem foi um dia muito produtivo para a pesquisa, tanto do lado relacional quanto do lado profissional. Mas é só sobre este primeiro que eu quero falar. Pelo menos agora, embalado pela saudade e pela ternura agora, do que eu vivo, com que eu vivo.

Começo por estranhos fatos. A música, por exemplo, a música dos outros, aqui. Explico-me. E não sei se já havia falado disto (enquanto para a minha delícia a “Rádio 2” coloca no ar o concerto pra violino de Beethoven). Eu não vinha pensando encontrar música aqui mais do que a que já conheço. Pois tudo se repete tanto. Mas o encontro com as músicas de José Afonso e Fausto, Fuxan os Ventos e Amâncio Prada marcou momentos de um genuíno sentimento de descoberta. Ou de redescoberta, pois eis os mesmos sons e as mesmas frases emblemáticas em outras e iguais vozes e arranjos.

E como a música me é tão importante, eis que vou daqui levando o “haver sido aqui”, em Brión e Ons, no Promeiral, e na “casa de Xosé”, onde redescobri esta música que agora levo comigo para sempre. Para sempre?

E para “hacer España”, ou para “fazer Europa”, eu agora posso colocar para ouvir Amâncio Prada, Fausto, José Afonso e Ênia, ao lado de Fillipe d’Andrea, de Luís Lasch e de Paco Ibañez. Vozes e palavras na música, de que eu povoo a vida, para que ela continue sendo esta estranha e rotineira experiência “cheia de saudade”, logo, cheia de sentido!

Falo agora dos lugares. Eu precisava muito “ter um lugar aqui” antes de ir embora. Um lugar comum. Justamente nada muito especial demais, para não ser cheio de turistas e para não ser lembrado justamente por haver sido único, ou o lugar “melhor do que todos”.

O lugar é tão importante! Desejar conviver com uma espécie de lugar-aldeia meu, reservado e, entanto, partilhado. Terá havido lugar mais querido do que a Quinta San Angel em Pátzcuaro? Ir a um lugar-outro não é sempre querer voltar a aquela casa, naquela “Quinta”, naquele lugar? E “ele” não será apenas a re-evidência do desejo sempre presente de retornar ao “Sítio Suzano” em Itatiaia?

Queria encontrar “isto aqui” antes de ir embora. E ao lado de toda a obrigação de pesquisa seria um afetuoso encontrar “isto aqui”: um lugar, uma casinha de aldeia, uma aldeia entre montes pequeninos. A “casa de outros” aberta para me acolher. O direito a “ser de”, de “estar em” e de “usar” uma casa como esta. E mais o privilégio do sentir-me, como cada vez mais aqui um alguém acolhido.

Queria ter o direito a caminhar por algumas trilhas, sabendo cada vez mais para onde elas vão. E reconhecer cenários tornados queridos. E ser o dono por empréstimo provisório de uma eterna janela como em Pocinhos do Rio Verde, aberta a um cenário. E através dele, aberta à memória generosa de todos os outros momentos e lugares. Queria poder entrar em algumas casas pela porta de trás. E lidar amorosamente com alguns velhos e crianças, saber-lhes os nomes, conhecer os apelidos. Queria chamar o “Señor José” de Pepe, e entrar na sua casa sem que o cão – o “Capitán” - avance em mim.

Queria não apenas fazer uma pesquisa *sobre*, mas *em* e queria fazer não só uma pesquisa *em* (nas aldeas) mas *entre*, relacionando-as carinhosamente umas às outras, *dentro, desde dentro*, se possível.

Pois isto é a vida e a pesquisa é isto também. A pesquisa “daqui”, e esta oportunidade única de “campo na Europa”. Eu poderia tê-la feito perfeitamente

sem um lugar fixo em uma paróquia, em uma “aldeia” e em uma casa. Por um erro de cálculo eu poderia haver aceitado colocá-la em Santa Comba, o primeiro lugar que se me apresentou com mais consistência. Feliz por haver desde Negreira descoberto este mínimo lugar nos “Altos de Brión”.

27 de setembro - Santa Maria de Ons

Hoje é Domingo e chove. Faz frio e as promessas de um tempo melhor são de amanhã em diante. Também aqui os domingos e dias festivos vêm com sol oculto, frio e águas. E os *Luns* chegam com todos os azuis do céu.

Amanheço vendo pela TV a entrevista de Octávio Paz. Este homem mexicano me toca fundo, lembro-me de Ângela e resolvo lê-lo bem mais quando voltar.

Mas o que é um “tempo melhor” nesta terra molhada de galegos sedentos de águas em suas leiras e prados. Mita me diz que os maiores conflitos de terras aqui são por águas.

Ontem, depois do trabalho de campo fui à casa de Luciano, apenas pra tomar uns tragos de aguardente e comer castanhas assadas. Um rito à volta da mesa que não foi mais solene porque não havia uma lareira acesa, e Sabela e Rafael faziam o barulho das crianças. Mas, acaso não é tudo isto e mais a celebração do que falta o rito?

Olhei de novo o calendário a que apego três vezes ao dia, para ficar e para voltar. A partir de amanhã tenho sete semanas para estar aqui, e hoje completo a sexta semana de haver estado aqui. A próxima semana é a última antes do Caminho de Santiago, e com ela começam as semanas de pesquisas também fora daqui.

Sei que o tempo é pouco e muito ao mesmo tempo. O que há para ser pesquisado é quase tudo, pois mal levanto a capa dos segredos da vida aldeã aqui. Mas tenho os meus dados já, e as minhas vivências, e mais os livros de que me aproximei em mais do que outra qualquer pesquisa antes.

Tenho sete semanas aqui em Brión, três em Santiago, e duas na España, antes de me ir. É e o tempo do outono e da espreita do inverno, que se anuncia friíssimo. Quero fazer toda a pesquisa possível aqui, porque sei que depois de um retorno do Caminho de Santiago a vida pedirá a volta. Tenho pensado muito nele. Quando voltar será para muitas coisas, e tão poucas. E tão iguais, também tão simples que cabem todas em uma montanha entre dois vales.

Quero fazer com todos os tempos como no mito, como na magia, trazendo-os todos para que simbolicamente sejam um mesmo tempo entrecido, entrecruzado. E eu que desenho espaços aqui e mapeio os trilhos dos outros, gostaria de fazer os meus mapas deste tempo revestido, unificado, de passado vivido, de presente sendo vivido e de futuro no horizonte.

14 de outubro - depois do Caminho de Santiago e quando se completem oito meses na Galícia

Estou de volta a Brión. Estou na pequena casa do Promeiral, e encontro tudo como antes. O milho mais seco e menos verdes os milharais. Mas nestas terras os sinais de Outono ainda não são visíveis. Pelo menos não são tão visíveis como ao longo do Caminho de Santiago.

Vim com Ana e Isabel, saindo da livraria *Folhas Novas*, onde saldei a primeira dívida e comecei a fazer uma segunda. Dei a eles um conjunto de fotos da Festa de Santa Mínia, e as de Isabel com sua gaita de fole. Havíamos combinando o Domingo de passar o dia nas Torres de Altamira. Depois eu falei da idéia de fazer a caminhada de Brión ao Fisterra.

Vinha falando como se tudo fosse um recomeço. E de algum modo assim é. Mas sei que interiormente já é um tempo de voltar. É um tempo de despedidas. José Ramon foi-se para o “Coléxio”, em O Casal, e daqui há pouco irão chegar a professora Carmela e os “nenos” da pré-escola, no andar de baixo de nossa casa. Faz uma manhã clara e límpida, azul e muito fria. As mãos doem para escrever. Coloco o “Cheguem mais cinco” do Zeca Afonso, para retomar com música os sons dessa hora de voltar... e antever a partida.

Venho do “Camino de Santiago”, e o muito que ele me tocou está escrito em outros lugares. A quantidade de envelopes e papéis de carta que trouxe para escrever e enviar ao Brasil! Guardo em mim o desejo de estar muitíssimo ligado ao meu mundo “de lá”, isto é, “daqui”.

A *Voz da Galícia* publicou em página inteira a minha entrevista escrita em galego por Xosé Amâncio, que a estas alturas será pai de um segundo filho. Luciano terá reduzido e traduzido a minha entrevista que sairá em *Irímia*. Penso com alegria em um pequeno depoimento saindo para ser lido pelas pessoas que encontrei em As Ermidas.

Completo hoje oito meses na Galícia. José Afonso canta de novo para os ouvidos de casa, de aldeia e meus, o *Adeus ó Serra de Lapa*. Penso em Adriano, subindo o São Francisco por outras brenhas, por outras lapas. Desde que resolvi que sairei daqui em um dia 8 (poderá ser até mesmo o 7) de dezembro, não tenho mais sequer dois meses de Galícia. A Lua Cheia de Santiago, da camiñada de volta ao fim do Camiño, será a revisita da Cheia de novembro, no dia 10; e será a última da Galícia. A Cheia de dezembro me encontrará em Madrid, e não em Trujillo, que entanto nos haverá de esperar com noites claras.

Fiz contas para estar aqui em Ons ainda por 40 dias. Mas estas foram contas de antes do Camiño. Sei que realisticamente terei que dividir os dias de Brión com os de Santiago, onde há ainda muito mesmo a fazer, além dos rituais de despedida. Pois como ir embora sem vagar pela Cidade querida, e sem trilhar os caminhos dos e à volta dos meus “quatro montes?”

Na segunda semana de “volta” terei os dias que vão de 24 Sábado até o 30. Posso “emendar” este tempo de campo, se resolver fazer o mesmo a Caminhada a Muxia e/ou ao Cabo Fisterra. O que quero muito fazer, para então haver

cruzado toda a Galícia a pé, das montanhas ao mar e para ter mais material sobre caminhos, trilhas e indícios.

De feito, em outubro, vindo de Ponferrada no “dia de São Francisco”, entrei pela Galícia subindo o Cebreiro e caminhei “galícias” até chegar a Santiago de Compostela. E mais de uma vez saí de Santiago a pé. E entre caminhos e aldeias cheguei a Negreira e a Santa Maria de Ons, passando por Vidan, Roxos e Agon.

E uma vez deverei ir com os amigos de Ons de Abaixo e de Fonteparedes, até o Cabo Fisterra. Assim, poderei dizer que este antigo “guia de excursões” e “guia de escaladas” terá cruzado a Galícia “de uma ponta a outra”.

As duas semanas que espero sejam as mais intensas de campo serão a terceira e a Quarta, isto é, o que vai de 31 de outubro (na volta da Caminhada) a 15 de novembro. “A grande viagem é a volta” ... João Guimarães Rosa.

Nestes últimos tempos aqui quero estar muito sozinho. Quero “errar” e quero sensibilizar bastante experiência de uma “Galícia Profunda”, entre as “aldeas”. Há uma “etnografia profunda”, uma etnopoética que se vive e aprende com o silêncio e o olhar atento. Eu quero aprender a praticá-la. Quero observar a fundo algumas situações íntimas de vida e trabalho dentro das casas, dos bares e dos íntimos lugares aldeões e montanheses de vida e trabalho.

Quero escrever sobre isto. Por exemplo, hoje há o jogo Espanha x Holanda. Quero vê-lo na TV do Bar do Ruso. Serei eu capaz de fazer a etnografia disto? Há anos usei escrever o *Diário de Campo – a antropologia como alegoria*. Foi uma ousadia de que me felicito até hoje. E aqui na Galícia? Quem está presente? Quem pergunta? Quem pesquisa? O puro antropólogo? Ou também o poeta errante? O homem que me habita desde “menino do Rio”, muito antes da ciência. Muito antes da Antropologia.

Quero, se possível, explorar mais a fundo algumas situações de vida pessoal, estórias, histórias de vida vividas aqui e levadas comigo. Quero completar a sequência necessária de dados importantes como os das famílias, redes de relações, etc. Mas devo estar atento a que de fato não estou fazendo uma etnografia camponesa centrada produção e, sim, uma antropologia de vidas, dos ciclos de vida, dos substratos da vida e dos remansos dos símbolos e dos afetuosos modos de sentir, pensar e viver as relações também com a natureza.

Quero, finalmente, fazer um longo e bom documentário fotográfico e já me falta pouco para completá-lo. Chega de documentar cenários. Quero agora fazer a antropologia visual das intimidades. A “vindima” do pai de Mercedes, por exemplo.

Retorno de andar pelo Campo entre Ons e Morentans, pelo monte. As pessoas se espantam do inveterado andarilho solitário que eu sou. Que eu sempre terei sido.

10 horas da noite – o mesmo 14 de outubro

Fiz o Caminho de Santiago e inventei completá-lo em novembro até o Cabo Fisterra (Finisterra, Finisterrae) apenas para sentir que há ainda algo de façanha e de acontecimento antes de voltar pra casa.

Mas o que era para haver de sinal emblemático ao longo do percurso acabou. O Camiño a Expo 1992, o 12 de outubro (pobre e esquecível), Madrid, a Olimpíada, o Verão, as férias, as festas e tudo, aqui na Galícia e em mim que sonho com o Brasil e espero “lá” o Natal para ver de novo o ciclo das festas. Mas estou ainda na Galícia em que se fala de tempos de outono e se espera ano de 1993 do “Ano Santo Compostelano”. E esta Espanha que não consegue escapar de um “ar de ressaca”, depois de tudo.

Olho pela janela e a tarde é luminosa em pleno outono. Mas estou só e triste. Os dias de pesquisa estão sendo muito proveitosos, mas conto os dias de voltar pra casa. Um dia como o de ontem, entre amigos e os caminhos da Aldea de Treze, trouxeram-me de novo um amoroso sentir cerimonial pela festa. Mas a festa acabou e resta esperar a hora de voltar pra casa. Voltar é uma conta cada vez menor.

Chega o outono que prenuncia o inverno, entre casas e cores amarelas, vermelho, laranja, havana e marrom. Há menos pássaros e há menos vida. Onde estão os meus cucos queridos? Quase não consigo crer que faz poucos dias o sol tardava tempos para desaparecer nos montes. E os ares de Galícia clareavam o horizonte e guardavam ainda um resto de coisas vivas às dez horas da noite.

Esperei muito este outono. Havendo chegado na Europa no fim do outono e havendo atravessado o Inverno na Itália e, depois, na Espanha, eu esperava ser devolvido ao outono para vivê-lo inteiro. Pois esta é a mais simbólica das estações para mim. Almejo voltar pra casa antes do inverno. E outra vez e sonho à distância o Verão de festas e foliões de Santo Reis entre montes do Sul de Minas e meus sertões de Goiás.

Trouxe comigo o texto do “Encontro em Trujillo”. Difícil fazê-lo: não sou um teórico; não sei fazer antropologia teórica e não estou com a cabeça posta no assunto. Mas tenho entre hoje e sexta feira para o terminar. E aqui em Ons, onde tudo me convida bem mais ao devaneio do que à teoria.

Sobre rumos do trabalho de campo

Incrível! Às vezes tenho sonhos, faço planos, projetos. Às vezes logo os esqueço. Ou pelo menos eu os torno esquecidos no todo e somente lembrados entre fragmentos. Ontem eu lembrei do tamanho da importância e do valor sonhei dar a Santa Maria de Ons. Eu havia pensado antes em uma pesquisa assim: *Galícia: o rosto, a terra*. Um trabalho de Antropologia Visual, ao lado do projeto: *Terra Vivida, Terra Pensada*. Depois desisti em favor de colocar todas as fotos essencialmente como parte interpretativa de um mesmo livro, com outro nome: *O Campo de Estrela*. Seria um livro entre a antropologia e a poesia. Poderia ser uma versão bem mais profunda do *Diário de Campo*.

Mas a idéia voltou, renovada. Eram tantas as fotos oportunas feitas aqui, desde o trabalho até a festa, que eu pensei na possibilidade de retomar um texto de antropologia visual. Sim, isso mesmo! Um álbum de fotos a que eu daria o nome de paróquia: “Santa Maria de Nos”. Continuei fazendo as fotos, mas esqueci a idéia. Esqueci pelo menos o “tamanho dela”.

Ontem eles me re-vieram inteiros os sonhos e projetos. A proposta é a seguinte:

1º - Tão logo eu chegue ao Brasil e retome a posse de todo o meu material de campo e outros dados, irei proceder a uma cuidadosa reorientação de “onde está o que”.

2º - Em um primeiro momento, eu me vou dedicar a produzir os dois textos de Antropologia Visual: a) um amador e a cores: *Galícia, Festa e Romaria*; b) outro profissional e em preto e branco.

3º - Entendo que antes terei ordenado de maneira devida todo o material amador do tipo: As Folhas Vivas, Santiago de Compostela e Galícia (fotos e recortes a cores), o Caderno dos Emblemas da Espanha, etc.

4º - Um primeiro trabalho que farei utilizando as anotações dos cadernos de campo de festas será: *Galícia, Festa e Romaria*.

5º - Mas logo a seguir (e estimo que isto será no começo do semestre letivo) eu irei fazer inteiro o: *Santa Maria de Ons*.

6º - A idéia é criar um texto de renovação da antropologia visual. Mapas, desenhos, índices, textos, fotos minhas a cores e em preto e branco. Escritos breves, emblemáticos meus e de textos e enciclopédias.

7º - Este texto será uma base para o texto de *O Caminho de Estrela*, ou seu destino final.

Relatos do que vivo

De fato, as pessoas daqui carinhosamente me “disputam”, como em Catuçaba e, em menor escala, em Joanópolis. O “ser-de-fora”, ao não ser indiferente e nem ameaçador, torna-se um motivado “bem simbólico”. Ele vale algo; e a cultura do lugar joga com ele. E joga com este jogo de encontros e de identidades. Há, como no Brasil de todas as outras pesquisas, aquelas de quem “ele” se aproxima e que “remexem” o seu “valor” através disto.

Seja em termos de encontros-de-mim-no-outro, como em Amâncio e Luciano; seja em termos de reconhecimento-de-mim-no-outro, como em Benigno e Manolo Casujo, o fato é que eu me vejo sendo um valor, um sujeito-e-símbolo em torno a quem bens circulam, pessoas se reveem, trocas e códigos de trocas são acelerados e postos em maior visibilidade.

De resto, faço a minha parte. A minha entrevista a Amâncio, na *Voz da Galícia* fala deles, do “Val do Barcala e de “Brión”. A minha entrevista a Luciano em *Irímia* é uma fala com o olhar de um “crente vindo do Brasil”. E é uma fala desde os e aos “crentes galegos”. E também uma fala com amor desde e sobre a Galícia.

E mais. Fiz duas palestras em Negreira. E fiz uma na Faculdade de “Xeografía e História”. Fiz depois eu fiz outra lá, em um “Encontro Galicia/Cuba”. E ainda deverei fazer em uma na escola daqui. E para as crianças e jovens fiz uma outra como a breve fala para os “estudantes acampados em Porto Sin”. Penso que escreverei textos breves textos que levarão um tanto mais longe o nome daqui e das pessoas daqui. Eles me envolvem de carinho e de atenção como o que me estendeu David Lehmann em Cambridge, ou me estenderam as irmãs da “Comunidade Brasileira”, em Assis.

Todo o tempo eu sinto que “já sou deles”, enquanto sigo sendo “um estranho”. Luciano fala (é o sempre confidente disto) da “soidade” que vai ficar quando eu me for. Devolvo a eles na mesma moeda, ou medida. Escondo deles o meu indisfarçável contar dos dias, para cada vez sentir mais perto a hora de voltar. Sou um ser desses amores e de desejos de estar e de partir. Creio que em toda a parte e durante toda a minha vida eu fui “assim”.

Agora que Luciano não vai estar aqui, pois ele e Rosa deverão viajar a Portugal, resolvo com a família o que deixar de meu para Luciano, para Rosa, e para os filhos e os outros. A brincadeira antecipada das “trocas de presentes” na proximidade do “Nadal” é bem um indício disto. Luciano emprestou-me a “carpa” dele. Adotei-a como um presente. Uso-a sempre e penso ficar com ela. Trouxe a minha para emprestar a ele, ou para dar a ele. Ela é mais nova e melhor. Na prática das trocas eu quero ficar com a dele e ele quer ficar com a minha. Mas na teoria das trocas não pode ser assim, do mesmo modo como eu não posso pagar as cópias das fotos e é possível que Manolo me traga sem cobrar os CDs de Beethoven que encomendei.

Ainda ontem Luciano na hora de ir trouxe a mesma sacola artesanal que emprestei a ele. Deu-me para devolver e colocar na mala do carro em que Maria Alice irá pra Santiago. Aproveitei um momento no escuro, e voltei com a sacola, e a escondi, sem ser visto, na estante nova da casa. Ela será achada e a “estória das trocas” promete novos lances.

Devo ser convidado ainda para comidas e festas. Já há um “xantar” por ocasião do “dia de San Martiño”. Já há prometidas “filloas” na casa dos Cambóns. E os ritos de despedida não ficarão por aí. A um “professor brasileiro” as pessoas querem dar e dar-se. Querem estabelecer não somente laços comigo, mas enlaces entre elas através de mim. E eu devo a eles todo carinho e toda a presença que possa viver com elas, para elas e através delas.

Entre um lado e o outro não será sempre tudo assim? Não serão os outros e as culturas iguais divididas entre contas em que “tudo me toca” e devo lutar pelo máximo “ganho”? E, na outra margem do rio, as contas em que, ao contrário “tudo o que tenho me foi dado e estou obrigado a compartilhar, a repartir”?

De volta à pesquisa

Considero o núcleo de pesquisa feito, e não tenho mais grandes planos sobre ela. Não há mais um ponto chave a ser investigado e haveria muitos se eu fosse estar aqui muito tempo. Estou pronto a fazer mais uma pesquisa sob a forma de

“crônicas”, do que sob forma padrão de em “ensaio”. Se algum escrevi aqui na Europa ao mesmo tempo mais sociológico e mais militante, terá sido o *O Sexto Sol*, que comecei na Itália e concluí em Santiago, com uma velha máquina mecânica de escrever que as pessoas da “Faculdade de Xeografia e História” me emprestaram.

O *Santa Maria de Ons* haverá de ser um trabalho tendente mais a uma antropologia imaginária e visual, com palavras apenas sobre o mais essencial de Ons, em especial. Entre a poesia, a imagem e a antropologia, eu me proponho um estudo melhor e mais denso do que pensei antes. Um livro em si, claro, simples e bom de se ler e ver. Faltam boas fotos da vida íntima e de pessoas. Mas não estou tendo todo o tempo para isto. Hoje mesmo, os primeiros lampejos do Sol, depois de dias seguidos de chuva e frio me animaram a colher a máquina e sair. Mas ainda não são as 11 da manhã e o tempo é “inglês” de novo. Parece que nunca mais vai parar de “xover”.

Mas *O Campo da Estrela* é um livro como o pensei e escrevi ontem. É um trabalho *na aldea* e não *sobre a aldea*.

A minha ideia é anunciar de cara como esta pesquisa francamente polissêmica foi vivida e realizada, e qual a sua lógica processual: 1º) campo em Ons e perto; 2º) o campo em outras aldeas; 3º) O Caminho de Santiago e o do Fisterra; 4º) a pesquisa sobre festas e feiras; 5º) leituras de jornais e tudo o mais sobre Galícia; 6º) Entrevistas com pessoas-chave aqui e em Santiago de Compostela, como Lúcia, do sindicato.

Para isto penso que melhor está escrito já, e creio que quase me basta. Quero agora viver longos momentos de silêncio e solidão, ainda que saiba que os dias de maior “densidade apaixonada” serão os de entre 4 e 18 de dezembro, quando for a hora e as horas de partir.

Falta uma última festa, a de San Martiño em Lerez e eu quero fazer a longa caminhada de Fonteparedes até Treze, e passar o dia lá com os Romariz. E ontem, uma nova conversa com Benigno e Carmen sobre as árvores e madeiras dos montes foi uma preciosidade.

Tudo me mantém aqui, encantado, em encantamento

Eis aí, companheiro!

Se eu participasse do Encontro com Manolo, então estaria subordinando o meu encantamento próprio ao encantamento coletivo que cada um; e todos e mais “o encontro” deveriam produzir um encantamento através da conjunção-disjunção de palavra que todos juntos devemos produzir e conservar.

Todos os meus projetos de agora são para montar e fazer crescer e estabilizar-se um certo precioso devaneio. E o caminho do fazer isto é escrever fascinado... o fascinante. Fazer-me atento ao que fascina e traduzi-lo fascinadoramente. Estarei recordando Gaston Bachelard “noturno” em excesso?

Eis como todos os trabalhos com que devo pré-encerrar a minha “carreira universitária” se resumem não em um projeto prático, ou em uma teoria de base, mas em um sincero desejo de fascinar. Fascinar primeiro a mim-mesmo

através de devolver-me com e na palavra. E como jogo de fotos, como mistura de palavra e imagem, um “algo que me fascina e fascinou”, “lá”, “ali” e “aqui”.

Quando eu escrevi páginas atrás sobre a ordem simbólico-lógica de meus textos para agora, o que eu queria era aproximá-los, fazê-los contíguos, torná-los quase desdobramentos do um só, em seus diferentes momentos e sobre alguns diversos lugares.

Por exemplo, quero antepor-me diante de escritos que não seriam textos ortodoxos. Escritos como este *Dreans of a Dailly Almanac*, que Dennis Tedlock acaba de me dar de presente em Trujillo. E ele me deu o seu livro porque leu *Diário de Campo*. Quero descobrir com estes textos uma forma nova não apenas de escrever, mas de ousar dispor o escrito.

Eu poderia haver feito isto há anos atrás com *Os Deuses do Povo*, mas há tempo ainda para viver isto com *Santa Maria de Ons*. Há tempo ainda, mas não somente para descobrir o segredo de uma outra forma de escrever e de apresentar o escrito. Não é apenas isto. E tudo isto seria ainda esperar a “verdade vinda de fora”. O de que se trata é de investigar uma outra maneira de re-colocar-me como e no texto. Trata-se de descobrir, muito mais densamente, isto que de algum modo eu venha buscado fazer: criar uma linguagem antropológica-transversal, destinada a transformar em boa e confiável antropologia o sujeito-leitor em busca de ser fascinado, e o autor desesperado de desejos de fascinar-se e fascinar. Falo de encantamento nas, entre e através das palavras.

Descubro aqui - e logo com antropólogos norte-americanos, como Richard e Dennis - a arrojada e curiosa experiência da possibilidade de ousar uma outra linguagem para afinal “falar do mesmo”. Pois que ainda aguenta ler mais uma formal e linear “antropologia do mundo camponês?”

Eu me sinto afinal em uma fronteira entre o descobrir a melhor fala e a melhor forma para dizer (ou narrar) o que importa, sem repetir o que “todo mundo diz”. Se eu for capaz de fazer isto e escrever recriando os meus textos “com-e--como isto”, terá sido o melhor achado.

Eu estarei “terminando”, então, como quem começa!

Sentidos e caminhos

Ontem, quando acabei de escrever algumas páginas à mão, me veio um pensamento assim: “mas outra vez? De novo a mesma coisa? E, no entanto, eis que vivo sem dúvida, na passagem dos 52 aos 53 anos, provavelmente o tempo mais fértil em nome dos projetos mais envolventes de toda a minha vida.

Acordei nesta manhã cinza de Foz, olhando o mar um pouco mais revoltado e me perguntando, não agora, sobre os rumos do futuro, mas sobre o valor do passado. Terá sido isto mesmo? Terei acertado na hora de escolher? Escolher o que? Como? Tem nome do que? Tantas “pesquisas de campo”. Terão valido a pena? Penso que sim, porque quando transformadas em uma narrativa, em um livro, eu volto a elas com quem revisita um lugar vivido, amado e nunca esquecido.

Em 1995 estarei chegando aos meus 20 anos de UNICAMP, e em 1997 estarei cumprindo 30 anos de professor. Terá valido a pena? Terá sido de fato isto mesmo? Estarei vivo para fazer as contas e avaliar? E será que avaliar “isso e aquilo” tem algum sentido?

De passo-em-passo defini com clareza não tanto a “linha” e a “estratégia” de minhas pesquisas dos próximos anos, mas a sua “forma”, a sua “criação”. A sua “invenção”. Fui capaz de imaginar um verdadeiro exercício de palavras cheias de vigor, de beleza e de sentido. E mais as fotos de um sempre fotógrafo embutido no antropólogo.

Viver, escrever e realizar um trabalho de testemunha da vida, não o de cientista teórico da cultura.

Ainda em Ons, na mesma casa, sob a mesma chuva

É de manhã e chove bastante.

De minha janela em Fonteparedes eu vejo o toldo cinza, baixo e triste das nuvens apoiadas nos confins do horizonte. Vejo o muro ao longe de pinheiros e eucaliptos que ocultam a estrada de bichos, duendes e seres humanos por onde caminhei ontem. Vejo os prados, as praderas e as leiras de plantios irrigadas a poder de máquinas; molhadas agora de água densa e mansa da chuva.

Vejo uma mulher sempre de negro, com o chapéu das camponesas e um saco de plástico laranja embandeirado sobre o corpo magro e curvado velha. Agora ela tira do saco com a mão direita sementes de erva e as espalha pelo campo. Caminha por entre as manchas de leiras em sulcos ainda visíveis, e faz gestos de uma semeadora do amanhecer, para um lado e o outro de seu corpo. Artesã do oitavo dia, continuadora de um deus que descansa, ela semeia. E a vida lhe deve bem mais do que a mim.

Longe, quase perdida na bruma da chuva, quase perto do muro de pinheiros, a mulher de negro aproveita a chuva inesperada para fazer o seu trabalho mais proveitoso. Pois não será preciso irrigar com a máquina, e o exagero de águas fertilizará a terra do prado, adubada e semeada e seca, depois destes tantos dias de sol e de um largo céu noturno claro e estrelado, onde a Ursa Maior brilha como o meu Cruzeiro, muito ao Sul.

Eis os termos de afeto. Eis os gestos esquecidos e reencontrados do sentido.

Eis a alma de todo o meu trabalho de pesquisador aqui e no Brasil. Não é sobre o exercício de lógicas e o debate de questões teóricas que eu trabalho. Eu apenas me aproveito delas. É sobre este olhar amoroso; esta vocação de um amoroso testemunho que eu redescubro aqui.

Lá está a mulher e não deixa de atirar sementes de um lado e de outro.

Alguns ruídos deixados na memória

Agora, longe de Ons, na Galícia, e prestes a volta para minha terra, alguns ruídos me chegam. O mugido longo e quase triste das vacas nos estábulos e nas cortes. O vago marulho dos campos, com a mistura do vento que vem do mar e

das bocas de vacas, mastigando a *erva*, o *pienso*. E ele chega como de dentro de um túnel, longe. Depois, de repente, os berros horríveis - que eu não quero ouvir mais - dos porcos morrendo no chão das casas, com uma faca enterrada corpo adentro e arrastando ao nada as patas enquanto sangram. Eles guinchavam não como quem sofre. Não é um grito de dor aguda. É um berro de revolta e de um enorme espanto ao ver que os que os alimentavam todos os dias, tantas vezes, agora faziam aquilo com eles. Mas matar porcos celebra a vida e eu testemunhei aqui que matança deles é também uma festa em cada casa.

Todo o oposto do silêncio das muitas ovelhas nos pastos onde, como nos cantos da infância, apenas os cabritinhos balem buscando as mães, como em contos de fadas e não nos evangelhos. As silenciosas ovelhas da Galícia, que me viam passar e não diziam nada. Aqui na Extremadura, onde estou agora por alguns dias, elas têm badalos no pescoço, e quando o rebanho se move é um pouco como se fosse uma pequena orquestra rústica tocando enquanto caminha pelos campos. Parecem nisto com as sempre iguais vacas da Suíça, mudas de voz, sonora de sinos graves.

Eu gostava dos cães silenciosos. Eram os raros irmãos-de-paz que me deixavam passar pelo caminho sem dizer nada: nem eles e nem eu. Mas a única lembrança de sons indesejados, fora os gritos da agonia dos porcos, eram os latidos ferozes dos cães de guarda. Foi o pior som da Europa o ano inteiro. A praga sem culpa dos que fazem o Caminho de Santiago.

Mas é dos passarinhos que eu carrego comigo a melhor lembrança. Teria havido por esses tempos em toda a Amahía quem prestasse mais atenção aos seus cantos do que eu? Uma ou duas vezes, entre primavera e verão, eu saía pelas corredeiras com o gravador da pesquisa. E gravava, de perto e de longe, alguns cantos de pássaros, e mais o piar dos cucos das estórias de minha infância, para levar comigo. E mais a saudade do grasnar abusado dos corvos de lá, mas bem mais suave do que os desses bandos que fazem há séculos uma enorme algazarra nessas muralhas árabes do Alcazar de Trujillo o dia inteiro, como se nem estivesse sendo agora a chegada do inverno. Os arrulhos bíblicos das pombas e o silêncio do longo voo das gaivotas vindas do mar para a terra pela manhã, e voltando ao mar antes do escurecer. Elas eram raras na Galícia e agora são tantas aqui na Extremadura. Antes de Deus, o alto de todas as torres das igrejas são deles.

De novo a lembrança do pio dos cucos, anunciando as horas de um dia sem horários. Era preciso prestar muita atenção para os ouvir, pois eles vinham sempre de longe, como se fosse de algum bosque que nem existisse. Xosé Ramón bem que me ensinava e repetia os seus nomes. Mas eu não saberia lembrar agora como se chamam os passarinhos que vinham cantar nos ermos do Promeiral, e maturavam cantos no verão das corredeiras entre os prados e os montes.

Havia um ruído das águas? Sim, havia muitos. Às vezes o lento pingar do gole-a-gole da bica de uma *lavadoira*. Em outras, mais comuns, o cantar contínuo de fios grossos das águas caindo sem cessar dentro de um tanque. E a

água caindo de uma fonte um tanque é como se fosse ruído de toda a Espanha. Mas eu gostava mesmo era do cantarolar em vários tons e ritmos das músicas ligeiras dos pequenos regos d'água e dos *regueiros*. Alguns dias saí também com o gravador procurando aprisionar os seus vários tons. O Chaviello era o que tinha o mais claro som das flautas, fagotes e clarinetas de um riacho. E, monte abaixo, a cachoeira quase de sonhos do *Pozo Negro*, mas com o som ligeiro de um riachinho que leva um susto. E o silêncio com que o Tambre, represado, vagaroso e lento, viaja sabendo que o mar ver perto. Um rio de monges.

No trem Talgo, depois de Medina del Campo

A Galícia ficou para trás. Terá mesmo ficado?

Passamos faz tempo por Puebla de Sanábria. E pelo nublado do tempo por aqui imagino que entre Santiago e o Fisterra estará chovendo. Choverá em Ons?

Agora devo confessar para mim mesmo que já não sei como continuar este meu “caderno de campo escrito a mão sobre linhas de páginas já amareladas. Havia decretado que deixaria de escrevê-lo quando saísse da Amahía. Ao enviar em caixas pelo correio - junto com fitas gravadas e os muitos livros e folhas de xerox - os outros vários cadernos iguais a este que restou comigo, não sei por que resolvi trazê-lo comigo para Madrid e para o nosso esperado “encuentro” em Trujillo.

Luciano atrasou quase uma hora por causa de um engano no despertador. Foi ele quem pelo caminho entre Brión e Santiago lembrava um dito popular antigo, que associava Santa Luzia, por volta de 12 de dezembro, com a noite mais longa do ano. A mesma que no Brasil se acredita que seja a de São João. Despedimo-nos com o longo abraço de que sente o deixar um amigo. Mas como a ternura de quem sabe que vai reencontrar o outro. E assim foi.

Durante esta longa viagem de trem cortando boa parte da Espanha eu me deixei dividir entre os devaneios que sempre me acodem quando eu, um “janeleiro” olho e contemplo paisagens, e o relembrar outras paisagens tão recentes algumas que ainda devem estar logo no lado de trás de meus olhos. E divido imagens vistas e lembradas com a releitura de uma agenda vinda do Brasil, em que eu registrei dia a dia alguns acontecimentos desta viagem, desde a Itália até agora, na Espanha. E o seu primeiro dia escrito foi 9 de dezembro, em Roma. E o último acabo de fazê-lo no sacolejo macio desse trem, um ano depois.

Desde os últimos dias, os de arrumar casas e objetos em Santiago, na nossa casa - o apartamento da Rua do Home Santo 33, próximo à pequena capela de “Nosa Señora da Quinta Angustia” - e também a casinha sobre a escola dos “nenos no Promeiral”, até este momento, agora, quando eu estou sozinho desde quando abracei Luciano e embarquei no trem, tudo o que eu vivo tem um peso um pouco maior do que o dos outros dias.

Agora, por exemplo, desvio a todo o momento os olhos deste caderno de campo cuja letra, mesmo sendo a minha, eu mal decifro, para olhar a paisagem

de uma Espanha que se esquece de haver sido verde mais ao Norte e se faz amarela e quase árida, tão diferente dos úmidos verdes e das muitas águas da Galícia. E as cenas que vejo no passar de um pensar evocam as cenas que eu vi. Uma pedra lembra outras. Uma casa recorda aldeas. Uma aldeia relembra amigos. Um bosque de pinheiros evoca um de carvalhos, de faias, olmos e castiñeiros. Uma curva de estrada traz de volta algumas nuvens que entre céus de outras ainda tão próximas e já tão distantes, escurecem o céu de memória.

Dez meses depois vivo uma sensação de “missão cumprida”, E qual será mesmo o sentimento que haverá de dizer isto? Uma euforia, talvez. Mas só se for silenciosa, como eu mesmo estou agora, em silêncio, e não porque esteja sozinho. Sem festas interiores e com desejos de rituais iguais a esses em que um gesto das mãos já consegue dizer tanto.

Luciano, o amigo desde os primeiros momentos entre as aldeias, até quando, no instante de ir embora me deixou na fronteira do “casco histórico de Santiago” e voltou a Brión insistiu em ficar comigo até à hora da partida do trem. Mas já era bem o tempo; era um dia de semana e ele deveria voltar a tempo da hora do começo do trabalho da tarde. Então nos abraçamos e nos dissemos palavras meio vazias de sentido e cheias de afeto. Palavras tolas que as pessoas se dizem nessas horas, à falta de encontrar outras. Eu vestia a “cazadora” que ele me deu em troca da “carpa” que deixei com ele.

Antes de viajar almoçamos no bar quase em frente do prédio de Xeografía e História, na Praça da Universidade. Uma salada de merluza e uma tortilha espanhola saboreadas com algum amargor entre vinho da casa e pedaços de pão.

Antes, ainda de manhã, estivemos com Luciana, a filha e troquei com ela palavras de lembranças e algumas palavras que um pai diz segurando lágrimas a uma filha nas vésperas de despedidas. Ajudado por Luciano eu havia subido os três pisos acima da casa da Rua do Perguntório, número 16, levando comigo o pequeno fogão de duas bocas que Luciano e Rosa deram para ela e Juan Carlos esquentarem as primeiras comidas de uma vida que iam começar a compartilhar.

Quando íamos para a “estación de trenes de Santiago” Marina e Luciano nos acompanharam. Mas, na plataforma foram sensíveis o bastante para deixarem pai e filha a sós. Fizemos esforços para esconder entre os dois uma tristeza que não era muita e nem era pouca. André e Maria Alice haviam voltado para o Brasil e eu estava começando a voltar, depois de alguns dias ainda em Madri e em Trujillo. Na hora de despedir antes de entrar em trem Talgo nós nos abraçamos contendo choros. Eu queria voltar, depois de tudo.

Nos últimos dias em Ons aproveitei algumas horas antes e depois de comermos para as classificar e para reescrever quem era quem, o que era o quê e aonde, nas fotografias que já tinham cópias ampliadas. Fizemos isto juntos: Manolo Cajuso, Luciano, Rosa e Sabela, que, menina ainda, às vezes se revelava uma excelente “auxiliar de campo”.

Não era mais hora de alunos e professores presentes quando fui ao Departamento de História II devolver a velha e utilíssima máquina mecânica de

escrever que Isaura Varella e Pilar Cagiao me haviam emprestado. Durante todos os meses de Galícia, tudo o que não escrevi a mão, com canetas de tinta líquida cujas cores aos poucos se apagam nas páginas de cadernos, eu escrevi com essa arcaica máquina que hoje será uma peça de museu na Faculdade de Xeografía e História.

Como gesto de entrega e despedida apertei a mão de um funcionário da secretaria, cujo nome cheguei em fevereiro e saí em dezembro sem saber. Não sei se ele, algo espantado, imaginou o que estava então acontecendo. Pensei dizer algumas palavras, mas em meu precário galego elas poderiam soar mais estranhas ainda, e me despedi em silêncio.

Na casa do Promeiral José “Moncho” Ramón ajudou-me a levar duas mochilas carregadas e uma máquina de escrever eletrônica - que eu comprei de última hora e que me serviria bem menos do que a velha Olivetti 46 de “Xeografía e História”. Deixei como lembrança, uma para ele e outra para Paco, as duas garrafas de “orujo” legítimo que o Pai de Isabel e de Ana me deu de presente dias antes, quando pela última vez visitei a família em Torres de Altamira.

Choveu mais do que não-choveu na última semana em Ons. Afinal, já era dezembro e o frio veio aguado. E o tanto que fazer, misturado com o frio molhado dos dias curtos do começo do inverno conspirou contra o meu desejo de refazer por uma última vez pelo menos os meus caminhos de carreiras e de corredoiras mais queridos. E entre os poucos “tramos” por andei, caminhei devagar, como quem afinal, livre dos deveres da pesquisa pode ouvir piar dos pássaros e o cantar das fadas. De longe eu revia algumas aldeias, e meio com vergonha de que outros me vissem, acenava como quem se despede. Como quem à distância agradece e abençoa.

Afortunadamente houve tempo para nós dois, Luciana e eu, participarmos da ceia de aniversário de Sabela e de Xosé Ramon, ela no dia certo, ele, um pouco depois. A ideia de entregarmos alguns dias antes o “piso” da Rua do Home Santo, 33 e passarmos os últimos quatro dias juntos em Ons, na casa de Rosa e Luciano nos veio num repente. Não poderia ter havido uma outra ideia melhor. Porque será que eu dormi tanto e tão pesado na última estada em Ons, enquanto nas costas de A Coruña, o Navio Mar Egeu ardia em chamas e manchava de um óleo negro quase cem quilômetros de mar no litoral da Galícia? Longe daquilo, entre montes e brumas de dezembro, saí por Salaño Grande em direção a Forxan; contornei Viceso e retornei pelo monte que dá a volta em A Igrexa e termina perto de Ombre.

Num outro dia assisti ainda aos ritos domésticos e sangrentos da morte de um porco nas casas de Ruso e de Ventura. Preferia não haver ido, pois não queria misturar aquelas cenas com as dos acenos de adeus. Muito melhor foi ter encontrado Amélia tecendo de palha trançada o chapéu das mulheres, que depois carinhosamente ela deu de “regalo” para Luciana.

Na noite de Sábado levei Luciana aos Cambón. Colhemos erva juntos por uma última vez. Eles nos convidaram para ficar e comer, com o carinho de

tantas outras vezes, e nós almoçamos lá uma empanadilla e frango com arroz. Quando na véspera de ir embora eu voltei lá para me despedir de todos, Carmen e Maruja choraram. Maruja me abraçou forte e demorado – essa velha sempre de lenço negro sobre os cabelos muito brancos - e disse entre lágrimas, quando eu falei que voltaria um dia, breve: “Cando voltares eo non estarei mais aqui”. Voltei e ela estava. Manolo Cambón, triste por outros motivos, deixou para nos abraçar por instantes a tela da televisão, onde assistia, sem poder fazer nada, o Zaragoza ganhar por 2x1 de um time da Alemanha mesmo assim ser desclassificado da Eurocopa.

Domingo chovia forte e não fui a Treze, abraçar ‘Roma’ e seus pais: Carmen e Benigno. Mandeí uma carta depois. Ele nunca irá saber o quanto aprendi de nossas conversas de prado e pradera, de casa e bar.

Luciano comprou e me “regalou” uma boina galega, quando soube que iria comprar uma para levar comigo. Dei a ele em troca um pesado gorro azul de lã que ganhara de amigos na Itália, e mais a botina mineira que me foi uma fiel companhia na Galícia. Dons através dos quais as pessoas se trocam entre afetos, trocando coisas entre elas.

Com “Moncho” - um amigo anfitrião como poucos, entre gregos e galegos - dei uma “parca” que também havia ganhado em Assis, já usada de dois ou três donos antes. Todos os bons objetos de usos corriqueiros da vida deveriam circular assim entre as pessoas que se querem.

Deixei com Sabela a minha já gasta pequena mochila de pesquisa, com canetas, lápis, borrachas e alguns papéis. Depois da ceia, a última em Ons de Abaixo, ela leu mais dois contos que, aos sete anos, escrevera para mim. Vendo tantas coisas sendo trocadas entre os outros, o pequeno Rafael protestava: “quero cousa”, ele dizia. E repetia lacrimoso.

E o afetuoso exercício de trocas de dons e contra-dons como que nos dizemos e silenciemos os ritos da despedida, não parou por aí. Uma semana antes fui à EXB de Viceso falar sobre o Brasil e a América Latina a estudantes de 11 a 15 anos. Ao sair ganhei da diretora um álbum a cores com imagens da Galícia. Quando no dia seguinte Maricarmen me deu uma carona de Brión a Santiago, ardilosa ou inocentemente elogiei um pequenino par de “socos” dependurados no espelho retrovisor do carro. Ao nos despedirmos ela o retirou de lá e disse que eu o levasse ao Brasil. Quis dizer que não, mas ela insistiu. Se eu havia gostado deles, eles já eram meus.

Fui a Negreira abraçar Mita e os outros de Extensión Agrária. Para a filha dela deixei uma dessas pequeninas pedras de água marinha lapidada, baratas no Brasil e que aqui valem tanto, apenas porque vêm de tão longe. Mita ficou ainda com duas fitas de música brasileira que eu gostava de ouvir quando o Brasil parecia longe demais. Ela me presenteou com um belo chaveiro de Santiago e mais um conjunto de “cartelas” de Castelao. Como não encontrou em casa a fita cassete que me havia prometido, foi a Santiago e no dia seguinte veio a Ons de Abaixo com uma fita nova de Amâncio Prada cantando poemas de Rosália de Castro.

Deixei com Xosé Amâncio uma pequena série de livros e duas fitas de música valenciana que havia ganhado quando fui participar de um congresso de educadores lá. Ele deu em troca um novo livro seu. As “irmãs das Torres de Altamira” deram-me um livro-álbum sobre o Caminho de Santiago. Uma vez, ao passar pela livraria Folhas Novas, Ana me viu folheando o livro com olhos de um grande desejo.

Luciano me regalou os dois volumes de *A Espanha Mágica*, de Fernando Sanches Drago, que ele tirou de sua estante de livros. Xosé Ramón e eu trocamos mais dádivas. Ele deixou que eu trouxesse o seu exemplar de *O bosque nas quatro estações*, e eu deixei com ele o *La mia vita por la veritá*, de Gandhi, que havia trazido da Itália. Deixei também com ele para a biblioteca da escola o exemplar de *Don Quixote de la Mancha* que viajara comigo à Europa e que, como de outras duas vezes, não consegui ler até o fim.

Quando na nossa casa no Promeiral, eu entreguei a “Ana de la Torre” uma lista de livros para ela os separar a fim de que eu os comprasse depois. José “Moncho” riscou o nome de um deles: *Os Galegos*. Foi até a sua estante, tirou o livro de lá e meu deu. Sabia que eu o havia lido em partes e que ele me seria útil no Brasil. Disse que não era um empréstimo e que eu o levasse. Levei.

Alguns ruídos deixados na memória

Agora, longe de Ons, na Galícia, e prestes a volta para minha terra, alguns ruídos me vem. O mugido longo e até triste das vacas nos estábulos e nas cortes. Às vezes, ao contrário, um grito do grave ao agudo, como um breve lamento inútil. O vago marulho dos campos como uma mistura do vento que vem do mar e das bocas mastigando a erva, o pienso. E ele me chega como de dentro de um túnel, longe.

E o silêncio das muitas ovelhas nos pastos onde, como nos cantos da infância, apenas os cabritinhos balem - como em contos de fadas e não nos evangelhos - buscando as mães. As silenciosas ovelhas da Galícia que me viam passar e não diziam nada. Aqui na Extremadura, onde estou agora por alguns dias, elas têm badalos no pescoço, e quando o rebanho se move é um pouco como uma pequena orquestra rústica tocando enquanto caminha campos. Parecem nisto com as sempre iguais vacas da Suíça, mudas de voz e sonoras nos sinos graves. E eu gostava dos cães silenciosos. Eram os raros irmãos de paz que me deixavam passar pelo caminho sem fazerem nada. Mas a única lembrança de sons indesejados, foram os gritos de agonia dos porcos e os latidos ferozes dos cães de guarda.

Mas é dos passarinhos que eu carrego comigo a melhor lembrança. Teria havido por esses tempos em toda a Amahía quem prestasse mais atenção aos seus cantos do que eu? Uma ou duas vezes, entre primavera e verão, eu saía pelas corredeiras com o gravador da pesquisa. E gravava para levar comigo, de perto e de longe alguns cantos de pássaros e mais o piar dos cucos das estórias de minha infância. Saudade do grasnar abusado dos corvos de lá, mas bem mais

suave do que os desses bandos de outros pássaros de cor negra, que fazem há séculos uma enorme algazarra nas muralhas árabes do Alcazar de Trujillo, o dia inteiro, como se nem fosse agora a chegada do inverno. E ainda os arrulhos bíblicos das pombas e o silêncio do longo voo das gaivotas vindo do mar para a terra pela manhã, e voltando ao mar antes do escurecer. Elas eram raras na Galícia e agora são tantas aqui na Extremadura. Antes de Deus, o alto de todas as torres das igrejas são delas.

De novo a lembrança do pio dos cucos, anunciando as horas de um dia sem horários. Era preciso prestar muita atenção para os ouvir, pois eles vinham sempre de longe, como se fosse de algum bosque que nem existe. Xosé Ramón bem que me ensinava e repetia os seus nomes. Mas eu não saberia lembrar agora como se chamam os passarinhos que vinham cantar nos ermos do Promeiral, e maturavam cantos no verão das corredeiras entre os prados e os montes.

Havia um ruído das águas? Sim, havia muitos.

Às vezes o lento pingar do gole-a-gole da bica de uma lavadora. Em outras, mais comuns, o cantar contínuo de fios grossos das águas caindo sem cessar dentro de um tanque. E a água escorrendo de uma fonte sobre um tanque é como se fosse ruído de toda a Espanha. Mas eu gostava mesmo era do cantarolar em vários tons e ritmos das músicas ligeiras dos pequenos regos d'água e dos regueiros. Em alguns dias saí também com o gravador procurando aprisionar os seus vários tons de sons. O Chaviello era o que tinha o mais claro som das flautas, fagotes e clarinetas de um regato. E, monte abaixo, a cachoeira quase de sonhos do Pozo Negro, com o som ligeiro de um riachinho que levasse um susto. E o silêncio com que o Tambre, represado, vagaroso e lento, viaja sabendo que o mar está perto. Um rio de monges.

Lembranças, já em Trujillo

Aqui onde estou agora, ainda na Espanha, mas distante da Galícia, recordo cenários do “Mundo de Ons” entre as pequenas estradas por onde eu costumava andar, às vezes por horas e horas e as casas que se abriam para me acolher. Recordo um caminho entre silvas e árvores de um monte. Um pequenino regato que primeiro cruza um moinho abandonado e, depois, uma pontezinha de madeira quase em ruínas. E depois o meu caminho sobe e o riachinho passa distanciando-se lá em baixo.

Havia uma curva inesquecível em uma das muitas corredeiras por entre a sombra dos castiñeiros do outono. Havia, do mesmo modo, uma outra pequena ponte ainda mais antiga e de pedras, sobre um outro pequeno rio de trutas e murmúrios. Um riacho águas cristalinas, geladas, onde em reverente silêncio caíam algumas folhas secas de castiñeiros e de carballos.

Há em algum dos seus escritos uma passagem de Castelao que me vem agora à memória, enquanto recordo as minhas incontáveis caminhadas entre Terras de Galiza: “Camino esquecido que xa non va a ningures”. Assim foi.

É preciso descer dos carros e caminhar a pé, passo a passo, de cruceiro em cruceiro, para que se possa sentir e compreender, no silêncio das tardes e do suave cair das noites, uma outra Galícia. E entre um horizonte e outro, a pequenina e infundável trama de aldeas, pazos, igrexas e paróquias que abrigam ainda hoje a alma e a vida interior do País.

E havia sempre os momentos da tarde. E era a hora desse instante aquela em que eu mais gostava de sair e caminhar. A noite galega me encontrava pelo caminho. Hora em que já não é mais o dia e não é a noite ainda. E tudo eram ora as brumas tão diárias na Galícia, ora o momento de um raro pôr-do-sol entre o sangue e o ouro. Algumas vezes havia no escurecer da tarde a imagem do millo pendoado e o milharal floria como em festa. E mais além havia uma clareira no monte entre carballos. Esperei encontrar sempre em uma delas “uña meiga, nai de uña fada”, entre um muro de pedras e um moinho.

Havia os primeiros frutos dos castiñeiros misturados com os que sobraram de um outro ano, alguns roídos por esquilos. E os tempos do ano mesclavam-se nesta hora, pois as amoras das silvas maduraram à noite com a cor do vinho. Com a cor da vida.

Em Foz, diante do mar imenso (memória de 1996)

Acordo sozinho no alto apartamento de Isaura, a professora. Estou só agora. Da janela do 11º andar desta “torre” eu vejo o mar, o porto precário e pequenino da “villa”. E vejo a praia de Laas, com sua bandeira azul do CEE. Vejo ainda o mar, e há muitas brumas que os galegos chamam de “brêtema”, uma linda palavra! Como tantas na Galícia, esta é a tarde cinza de um dia frio e claro, mas a meias e quase sem sol.

Na viagem vivi uma ida desnecessária a Coruña. Pois poderia haver vindo direto para cá. Caminhei pela cidade o tempo entre o trem que me trouxe e o que levaria a Ferrol. Caminhei por ruas e beiras de porto já conhecidas. Haverá mesmo um momento na vida em que você não quer mais caminhos novos, mas quer poder voltar sempre a poder percorrer os velhos caminhos que foram trilhados com os pés, e foram guardados para sempre no espírito. Não se quer andar por lugares, quer-se andar por si-mesmo, buscando-se na volta aos mesmos lugares. Deixemos pistas... Seguimo-las depois. Seguimo-nos.

A viagem de Ferrol até aqui trouxe-me cenas novas, e sempre já conhecidas da Galícia, em uma tarde de muito calor. Primeiro as vias de beira-mar e depois os cantos mais ao interior. Mas as cenas de mar e campo da Galícia são sempre as mesmas. A repetição uniforme de um mesmo cenário sempre igual, com pequenas variações: as ondulações serenas, as sucessões de *prados*, *pastos*, *praderas*, estradas e montes

E, por toda a parte, as aldeias queridas que hei de levar comigo como lugar e como símbolo. sempre iguais nos planos ou encostas. De tudo o que mais me atrai a atenção aqui são os telhados de lajes finas e escuras de pedras, tal como os vi desde Lugo, e os revejo aqui, agora.

Andei menos de um par de horas, entre a espera e o almoço. Fazia um dia de calor tropical. A descida da Serra somente serviu para a re-experiência da mesma coisa: de eu ser uma pessoa dos altos, dos desejos de campo e de montanha. O mar de minha infância é o meu exílio. Há sempre uma montanha diante das minhas praias do Rio de Janeiro. Mas o Rio de minha vida foi primeiro o mar e, depois, e foram as matas e as montanhas.

Há uma outra experiência muito forte. Falo da semelhança absoluta de tudo. Lembro agora uma uniformidade minimamente invariante de e em tudo. As festas, por exemplo. Eu começo a questionar se vale a pena ir a outras “festas e romarias”. Talvez as mais camponesas de minha região e da Terra-Chã sim. Mas o que me espera em Virxe da Barca, em Muxia, ou em San Andrés do Teixido? Talvez seja melhor explorar internamente mínimos gestos emblemáticos, como fiz em San Lázaro e em San Xurxo, em Gonte. Mas não mais do que isto. As festas cumprem desgraçadamente os mesmos horários e as mesmas rotinas rituais.

Quero voltar aqui (enquanto há tinta na caneta e tempo na tarde) a uma coisa que eu aprendi com algumas falas de Maria Alice. Ela dizia que quando um lugar é visitado, visto e vivido pessoalmente, mesmo que por um tão pouco tempo, como aconteceu em Marrocos, este lugar fica gravado, permanece reconhecido. Ele dentro de nós se preserva interiormente reconhecido. E mesmo que não se volte “ali” nunca mais, ele está incorporado aos olhos, ouvidos da mente e da memória. Está dentro da gente e não é mais um lugar qualquer. Tudo o que se lê e vê sobre ele a partir daí não é mais um conhecimento que eu aumento um tanto, quando leio sobre a Finlândia. Ele é um reconhecimento, como Villa Franca del Bierzo, no começo do meu Caminho de Santiago.

Não teria como haver estado nelas por muito mais tempo. O aumento da densidade de vivência das aldeas empobreceria muito a vivência das outras dimensões da Galícia. E agora é preciso que eu acumule vivências de paróquias e de aldeas. A vida lá é a cada dia mais a dos velhos e do silêncio. De alguns tempos para cá eu “sonhei” as aldeas de meus livros de contos – vestes, festas e música entre jovens. E tanto na Itália quanto aqui eu encontrei “refúgios de velhos” retirados, ou ainda “no trabalho”. E acontece que entre a vida atual e passado há uma arqueologia de gestos que quero vivenciar muito a fundo.

Adendo

Quando os pesquisados escrevem sobre quem pesquisou

Comentei bastante a respeito da maneira acolhedora e confiante com que fui recebido pelas pessoas de Negreira e, sobretudo, de Brión e das aldeias da Paróquia de Santa Maria de Ons.

Ademais da partilha de tantos e quanto momentos de convivência com pessoas, famílias e equipes de trabalho ou de festa, recebi da “gente de lá” algumas inesperadas demonstrações de apreço.

Poucos dias antes de voltar da Galícia para Santiago de Compostela e de lá para Madrid, Trujillo e, finalmente, o Brasil, em uma inesperada e singela reunião entre “vecinos”, as pessoas de Nos me ofertaram uma estatueta de preciosa “porcelana de Sargadelos”, com esta inscrição em uma plaqueta de prata: “A Carlos Rodrigues Brandão, o cronista de Ons”.

Deixei com Luciano Pena Andrade uns escrito a “máquina de escrever” e um punhado de fotografias tomadas durante os meses de pesquisa de campo. Muitos meses depois recebo em minha casa dois grandes pacotes com 80 exemplares de *Aldeas - escritos e imaxes da Galicia tradicional*. As pessoas de Nos transformaram meus rascunhos em um belo livro-álbum. O Concello de Brión o editou com requintes de arte e exemplares do livro foram distribuídos entre os “vecinos” de Santa Maria de Ons.

Anos mais tarde, quando se cumpriram os 25 anos de minha estada na Galícia e de minha pesquisa, eis que as pessoas de Nos organizaram uma tocante “exposición” com a ampliação de várias de minhas fotografias.

A singela “mostra” teve um escrito de apresentação. Ei-lo, nas linhas baixo, em Galego.

O ano 1992 apareceu por Brión, en traballos de investigación antropolóxica, o profesor brasileiro Carlos Rodrigues Brandão. Da súa estadía e investigacións dera conta a revista Altamira no número 25 do mes de decembro dese ano, cando xa remataba a súa estadía de dez meses.

No ano 1996 voltou por catro meses para completar as súas investigacións e, no ano 2003, o Concello de Brión publicou e repartiu gratuitamente en todas as casas un moi fermoso libro sobre a súa investigación en Brión: Aldeas, escritos e imaxes da Galicia tradicional. Santa María de Ons/Brión. Trátase dun pequeno libro de menos de 140 páxinas, cheo de poesía, no que, combinando fotos tomadas polo autor e texto, plasma a súa visión persoal sobre a vida das aldeas e das xentes de Brión, especialmente da parroquia de Ons, onde el paraba.

O profesor Brandão viñera a Galicia aproveitando un ano sabático para investigar sobre o mundo rural galego: “quería escribir sobre o mundo rural de Galicia (costumes, tradicións) e principalmente as mudanzas da vida das persoas; quería partir dunha parroquia tipicamente rural e a medio camiño entre o tradicional e o moderno”.

No tempo que conviviu coas xente de Brión, gañou o cariño de todos, máis que polos seus moitos saberes, pola súa afabilidade, sempre con algo agradable que dicir e moito que preguntar: coa súa cámara fotográfica ao ombreiro para reforzar con imaxes as súas investigacións e coa gravadora pronta para recoller canta información recibía. Así é que todo este material acaba de enviálo ao Concello, onde foi dixitalizado e posto a disposición de quen o queira examinar. Son 882 fotografías de estampas e persoas rurais, de festas, de lugares e monumentos. As casetes de entrevistas e conversas suman trinta.

Froito das súas investigacións en Brión son máis dunha ducia de libros, algúns publicados e outros inéditos, onde foi expresando a admiración e o agarimo que o autor sente por esta terra. Di nunha carta recente: “Durante meses escribín sen parar todo o que tiña apenas esbozado ao longo de todos estes anos. O resultado ao final foran mil e moitas páxinas con imaxes sobre Ons, Brión, Galicia e o Camiño de Santiago. Alédame imaxinar que debo ser o investigador non galego que máis escribiu sobre Galicia. Ou terá habido outro?”. Facendo un breve repaso, podemos reseñar: xa publicados, a parte de Aldeas no ano 2003, outro publicado no 2009 en Brasil co título de O camiño da estrela e en Galicia (Editorial Toxosoutos) titulado A senda da estrela. Inéditos permanecen: primeiramente o traballo de investigación antropolóxica en dous tomos titulado Crônicas de Ons. E tamén: Com o Sol do Outono sobre os Ombros; O Corpo coberto de cores - imagens, sons e memórias de festas de cidades e de aldeias da Galicia-; O Caminho do Fim do Mundo; Uma estrela, um Caminho, um Peregrino; Breviário do Norte; Vida Peregrina - trilhas derivas travessias-; Aldeias da Amahia – rostos gestos-; Festa galega; Diário de Galicia; O Sexto Sol.

Carlos Brandao naceu en Río de Xaneiro no ano 1940, é doutor en Ciencias Sociais licenciado en psicoloxía; ata a súa xubilación foi profesor na Universidade de Campinas, no Estado de Sao Paulo, pro ensinou en máis dunha ducia de universidade de América e Europa. É especialista en educación popular e leva publicados máis de setenta libros sobre antropoloxía social, educación, medio ambiente e literatura. Entre outros recoñecementos, posúe a medalla de comendador da Ordem do Mérito Científico, que é unha das máximas distincións que concede o Goberno do Brasil.

Para conmemorar os vintecinco anos da investigación por Brión de Carlos Brandao, proximamente vaise inuagurar unha exposición na Casa da Cultura de Brión cunha selección das fotos que el fixera en 1992. Vendo as fotos e repasando os seus escritos, impresiona observar como en tan curto espazo de tempo mudou tanto a vida das nosas aldeas, tanto que seguramente as novas xeracións xa non as

recoñecerán. Iso xa o vía vir o propio Brandao cando na entrevista que se lle fixera daquela en Altamira dicía: “Esta é a última xeración que pode vivir así; cando estes vellos morran, os seus fillos estarán moito menos vinculados á terra”.

Breve relatório de viagem para pesquisa de campo no Norte e em outras regiões de Minas Gerais

As razões, o roteiro de uma pesquisa itinerante

No período compreendido entre 18 de julho e 12 de agosto do ano de 1989, uma equipe constituída por professores, um aluno e um fotógrafo profissional, esteve em viagem pelo que seria um roteiro entre geográfico e metafórico do “mundo do Grande Sertão, Veredas”.

A equipe de viagem esteve constituída pelos professores: Raul do Valle, coordenador de música do Instituto de Artes e Carlos Rodrigues Brandão, do Departamento de Ciências Sociais da UNICAMP e do Departamento de Sociologia da USP. Pelo estudante de composição musical Ivan Villela e pelo fotógrafo Eduardo Mendel.

Recebemos para a viagem o apoio das seguintes instituições: Fundação Vitae, sob a forma de bolsa de estudo ao professor Raul do Valle; Reitoria da UNICAMP e Fundo de Apoio à Pesquisa da UNICAMP, sob a forma de auxílio de pesquisa para os gastos de viagem e a aquisição de material fotográfico e sonoro; Faculdade de Engenharia Agrícola da UNICAMP, sob a forma de empréstimo de uma viatura para a viagem.

Recebemos também o apoio de algumas pessoas já nossas conhecidas em cidades como Montes Claros, Diamantina e Virgínia. Recebemos, finalmente, o apoio de um sem número de pessoas moradoras nas cidades, nos povoados e nas fazendas por onde passamos durante toda a viagem. A impossibilidade de lembra-los todos, queremos em nome de todos eles agradecer aos amigos de Andrequicé, no município de Três Marias.

Partindo na madrugada de 18 de julho e viajando durante todo o dia e longa parte da noite até Codisburgo (terra natal de João Guimarães Rosa), e retornando a Campinas pelo Campo das Vertentes e a região da Alta Mantiqueira, a equipe viajou 4.620 km dentro do Estado de Minas Gerais, com uma duração aproximada de 200 horas de percurso em estradas de asfalto e de terra.

Alguns objetivos iniciais da viagem de pesquisa ao Norte de Minas foram ampliados durante a própria viagem. Seu motivo central era a coleta de dados de campo e a experiência de vivência com a natureza, as pessoas e a cultura de uma ampla região dos “Gerais” de Minas, em princípio à volta dos três rios entre

e além dos quais desenrola-se tudo o drama do romance de João Guimarães Rosa (a partir daqui chamado “João Rosa”, como o recordam alguns do entrevistados que conviveram com ele): o São Francisco, o Paracatu e o Urucuia (“rio de meu amor”, de Riobaldo Tatarana). A coleta de dados implicaria basicamente o seguinte:

1º- levantamento e gravação de sons da natureza, de instrumentos musicais típicos, de cantos e danças e, finalmente, de falares da região da pesquisa;

2º- documentação fotográfica em filmes de papel (a cores e branco-e-preto) e em cromos (slides);

3º- entrevistas gravadas com tipos de pessoas de toda a região percorrida e, principalmente, com personagens ainda vivos da vida de João Rosa;

4º- registro de dados e observações etnográficas sobre modos de vida na região dos Gerais mineiros.

Ao lado desses objetivos mais visivelmente científicos e documentais, foi sempre nosso propósito uma experiência de imersão no mundo de natureza e na vida das pessoas das trilhas e lugares por onde teriam viajado um dia os atores do Grande Sertão, Veredas.

Todo o trabalho de campo distribuído entre os quatro integrantes da equipe, visava a realização em futuro próximo da Cantata Cênica “Ser tão Dentro da Gente”, com música de Raul do Vale e textos selecionados do Grande Sertão Veredas por Carlos Brandão.

As informações contidas nas duas notícias de jornais em anexo, fruto de entrevistas com os viajantes, completam os dados que consideramos importantes.

O roteiro da viagem e da pesquisa

Julho

18: Saída de Campinas às 6 horas da manhã. Viagem de 771 km e chegada a Codisburgo.

19: Em Codisburgo. Visita à Gruta de Maquine; primeiras fotos da viagem. Visita ao Museu João Guimarães Rosa. Entrevista com Juca Bananeira, amigo de infância de João Rosa e um dos únicos personagens sertanejos de sua vida vivos ainda. Viagem para Três Marias.

20: Em Três Marias e Andrequicé. Entrevistas com Sr. Elpídio, folião de Santos Reis; com Bindoia, velho vaqueiro conhecedor de João Rosa. Início de uma longa série de entrevistas, vivências e documentações em fotos com Manuelzão, lendário acompanhante de João Rosa em sua mais longa viagem aos sertões e personagem de uma de suas novelas (Manuelzão, em Manuelzão e Miguilim).

21: No povoado do Andrequicé. Seqüência das documentações com Manuelzão. Viagem ao Ribeirão dos Bois e fazendas próximas, com Manuelzão. Gravação de sons da natureza.

- 22: Viagem com Manuelzão ao lugar de Riachão. Longo trabalho de gravação de sons de água no sertão. Seqüência das entrevistas com Manuelzão. Gravação de entrevista e gravação de Folia de Santos Reis (em fita dele) de uma Companhia de Reis do lugar conhecido como As Pedras, com o Sr. Elpídio.
- 23: Viagem ao lugar de As Pedras, com Manuelzão. Seqüência de entrevistas. Visita a duas fazendas típicas da região. Gravação de sons da natureza. Visita à barra do Rio de Janeiro com São Francisco (local do início do Grande Sertão, Veredas). Documentação de pequena capela e do cemitério construídos por Manuelzão (local onde se passa a novela: Manuelzão).
- 24: Viagem a Três Maria com Manuelzão. Despedida dele, após cerca de 13 horas de amizade e entrevistas. Viagem para Pirapora. Pernoite em Pirapora (a equipe decidiu realizar toda a pesquisa em povoados e fazendas, evitando as grandes cidades, locais de apenas passagem e pernoite, em alguns casos).
- 25: Longa viagem de Pirapora e Paredão de Minas (local do combate final entre as forças de Riobaldo Tatarana e Hermógenes, no Grande Sertão Veredas. Entrevistas com garimpeiros de diamantes. Documentação fotográfica e sonora. Noite em acampamento na beira do Rio do Sono.
- 26: Em Paredão de Minas. Final de entrevistas e documentação, inclusive em vídeo-tape (cuja máquina ficaria imprestável pouco depois). Documentação com Zé Redondo, em uma fazenda típica do sertão. Viagem para São Romão. A equipe se perdeu atravessando balsa errada no rio Paracatu e foi pernoitar em Bonfinópolis de Minas, já próximo a Brasília.
- 27: Viagem de Bonfinópolis de Minas a Riachinho. Documentação sonora, visual e entrevistas com o Sr. Vicente Gregório e sua família, em uma fazenda da região. Documentação sumária de um grupo da religião Vale do Amanhecer. Chegada ao Riachinho. Gravação de fita de Folia de Santos Reis. Viagem para a Fazenda Sagarana (INCRA) e longa documentação de Folia de Santos Reis, (ao vivo), durante parte da noite. Pernoite no Riachinho.
- 28: Viagem do Riachinho a São Romão, na beira do Rio São Francisco, atravessando finalmente o Rio Urucuia e passando em Porto de Manga (povoado de Urucuia). Documentações de fotografias. Uma vez mais a equipe de pesquisa se perde e retarda muito a chegada a São Romão.
- 29: Chegada em São Romão. Proposta de um fim-de-semana de descanso e revisão de toda a pesquisa e documentação feita e obtida até então. Gravação de Congos e Marujos do Sr. Geraldo, em São Romão. Viagem de barco pelo São Francisco.
- 30: Em São Romão. Entrevista com Dona Maria, benzedeira e esposa do Sr. Geraldo. Outras entrevistas com pessoas do lugar. Gravações de um Batuque (dança de mulheres) e de uma Folia de Santos Reis. Preparativos para seqüência da viagem, do outro lado do São Francisco.
- 31: Viagem de São Romão para Januária, passando por São Francisco. Documentação sonora e visual no povoado de Brejo do Amparo, em Januária. Pernoite em Januária.

Agosto

- 01: Longa viagem de Januária a Montes Claros (começo da descida para o Sul – ou de subida, rio-abaixo, segundo os de lá).
- 02: Em Montes Claros. Entrevista com pessoal de música da região. Gravação de aboios. Viagem para Grão Mogol.
- 03: Em Grão Mogol e viagem para Virgem da Lapa, passando do Vale do São Francisco para o Vale do Jequitinhonha. Travessia do Rio Araçuaí. Pequena documentação da Festa de São Domingos em Virgem da Lapa.
- 04: Longa viagem de Virgem da Lapa a Diamantina, passando por Berilo, Chapada do Norte e Minas Novas, no Vale do Jequitinhonha.
- 05: Em Diamantina. Viagem ao povoado de Medanha. Gravação de entrevista e trabalho fotográfico com João Braço, um velho garimpeiro de diamantes.
- 06: Viagem de Diamantina ao Serro do Frio, pela Serra do Cipó, passando por São Go
nçalo do Rio das Pedras e Milho Verde. Pernoite no Serro.
- 07: Viagem do Serro a Sabará, passando pelo Parque Nacional da Serra do Cipó. Documentação de sons e imagens da natureza. Gruta da Lapinha, em Lagoa Santa. Documentação fotográfica e sonora.
- 08: De Sabará (antiga Sabarabuçu) e Carrancas, o que representa o retorno ao Sul de Minas. Documentação sonora e visual na Cachoeira da Fumaça.
- 09: Viagem para São Tomé das Letras. Documentação fotográfica. Pernoite em São Tomé das Letras.
- 10: De São Tomé das Letras a Virgínia, passando por Bocaina de Minas e atravessando a Serra da Mantiqueira na nascente do Rio Grande. Documentação fotográfica.
- 11: De Virgínia a Campinas. Chegada à noite, e final da viagem.

Os resultados provisórios

Para uma equipe que se propõe criar e produzir algumas obras artísticas tendo como fundamento a pessoa de João Guimarães Rosa e o seu Grande Sertão, Veredas, o primeiro e mais relevante resultado desta longa viagem é de difícil mensuração. Vivemos, ainda que por apenas 25 dias, uma densa experiência de imergir no mundo de sertão dos Gerais de Minas.

Caminhamos as trilhas dos jagunços (muitas delas agora cercadas de imensos eucaliptais destinados à queima para a produção de carvão), convivemos com os sinais e seres da natureza (ou do que ainda resta dela, por lá), vivemos alguns inesquecíveis momentos de vidas como as de Juca Bananeira, Bindoia, Manuelzão do Andrequicé, os foliões de Santos Reis da Fazenda Sagarana, as duas “Dona Maria” de São Romão e Seo Geraldo, Vicente Gregório e tantos outros “videntes dos sertões”. Convivemos com momentos de silêncio e sons da natureza ou de festas. Compartimos sentimentos, recolhemos um material em

quantidade e qualidade maior do que o esperado. Rer “João Rosa” nunca será a mesma coisa.

Do que se pode mensurar, trouxemos:

- a. inúmeras páginas de diários de campo, anotações de viagem;
- b. cerca de 26 horas de gravações de entrevistas, algumas delas com os últimos personagens vivos da vida sertaneja de João Guimarães Rosa;
- c. cerca de 6 horas de gravações de cantos, danças e ritos religiosos;
- d.
- e. cerca de 3 horas de gravações de sons da natureza;
- f. entre 3000 a 3600 fotos, a cores em papel, em branco e preto e em cromos.

Desdobramentos do trabalho feito até aqui

O trabalho nuclear da equipe é a criação de uma cantata Cênica baseada no Grande Sertão Veredas, cujo prazo de conclusão é maio de 1990.

Seus desdobramentos deverão ser:

- a) uma colagem musical feita a partir dos sons gravados durante a viagem (Raul do Vale);
- b) um audiovisual com fotos colhidas na viagem e a música da cantata;
- c) um outro audiovisual, de fundo ecológico, com fotos da viagem e solos de violão, viola caipira, berrante e sons da natureza;
- d) um álbum de fotografias com textos de João Guimarães Rosa e das entrevistas colhidas durante a viagem;
- e) um estudo antropológico sobre pessoas e vidas do Norte de Minas Gerais.

A equipe:

Raul do Valle
 Carlos Rodrigues Brandão
 Ivan Villela
 Eduardo Mandel

Campinas, agosto de 1989.

Nota: voltando ao relatório muitos anos mais tarde, constato que apenas os “desdobramentos” “d” e “e” foram de fato realizados. No entanto, na viagem do Projeto “Caminho das Águas” (o viajar 26 dias /descendo o São Francisco” em uma barca, em 1999, e no conjunto de trabalhos pessoais e coletivos devido aos anos em que trabalhei no Norte de Minas Gerais como professor visitante da Universidade de Uberlândia e da Universidade de Montes Claros, esses e outros desdobramentos e projetos foram cumpridos com sobras.

Duas cartas ao Manuelzão, à Dona Didi e ao “Povo do Andrequicé”

Campinas, 16 de outubro de 1989,

Queridos amigos do Andrequicé: Seo Manuelzão, Dona Didi, Suely e Marli, todo mundo, gente muito querida.

Noite como essa, clara e fria aqui em Campinas, dá uma saudade sem fim na gente. Eu queria mesmo é estar aí com vocês, em uma noite de Lua Cheia como a de ontem, tomando uma pinga boa e mineira e puxando o fio de uma conversa sem fim.

Mas parece que ainda não vai ser dessa vez que eu vou aí. Raul, Ivan e eu queríamos ir pra festa, mas não deu mesmo. Agora, aproveitando a minha ida a Belo Horizonte, eu convidei o Raul. O Ivan não podia mesmo, porque ele está ensaiando um trabalho musical em Pouso Alegre, todos os fins de semana, até novembro. Mas, depois de tudo combinado, nem o Raul e nem eu podemos ir. O trabalho por aqui anda tão desatinado que eu vou a Belo Horizonte na manhã de sexta feira, dia 20, e volto pra casa na própria sexta, de noite.

Mas essa ida aí é uma promessa que nós fizemos pra nós mesmos e pra vocês. A gente ainda volta aí e há de ser por pelo menos um fim de semana. Por outro lado, fica de pé o convite pra vocês todos virem aqui quando quiserem. Quando acharem que está bom. Eu havia prometido pra vocês que os levaria até o mar, no litoral norte de São Paulo, onde Maria Alice e eu temos uma casinha. Seo Manuelzão e Dona Didi, ou então Marly (com i ou com y?) e Sueli (com y ou com i?) podem vir quando quiserem. Serão recebidos com todo o carinho e o difícil vai ser a gente deixar vocês voltarem pra casa. De qualquer maneira eu quero passar o Natal em Goiânia e, então sim, se der mesmo, eu vou aí pelo menos por um par de dias.

As nossas fotos vão ficando prontas aos pouquinhos, mas eu ainda não vi. Estão com o Alemão, que está revelando e dando uma ordem nelas. Afinal, foram tantas. Mas assim que ficarem prontas, nós vamos mandar cópias pra vocês. As nossas conversas aí no Andrequicé estão sendo desgravadas, isto é, postas no papel. Acho que gravamos tanto que quase vai dar um livro pronto. Pena que nenhum de nós seja o João Guimarães Rosa. A Cantata do Raul está andando também, embora nestes meses de muitas aulas e muito trabalho quase não dê pra adiantar muito. Mas eu quero acabar a minha parte até o final e assim que ela estiver pronta eu vou mandar uma cópia pra vocês. Mas a gente quer mesmo é que vocês venham aqui em Campinas quando ela for apresentada pela primeira vez, com orquestra e tudo.

Não sei se nós havíamos mandado pra vocês os recortes dos jornais contando de nossa viagem. Acho que sim, mas de qualquer maneira, vai de novo. Um deles saiu na Folha de São Paulo e o outro no nosso Jornal daqui da UNICAMP.

Mando também um livro meu pra vocês. Acho que havia deixado já um aí com alguém. Tenho outro livro de folclore que vou levar comigo quando for.

Gente, a vida é difícil por aqui e a saudade da viagem é muita. Andamos por tantos lugares, conhecemos tanta gente, vimos tanta vida mineira, mas nada foi tão bonito quanto os dias que nós passamos aí com vocês. Como é que tão poucos dias podem ficar tão dentro da gente!

Raul trabalha muito na chefia do Departamento de Música. Eu também, e dando aulas aqui e em São Paulo, pra onde viajo todas as terças e quintas. Agora faço parte da Congregação de meu Instituto e de outras comissões. Resultado: trabalho dobrado. Ivan estuda e se vira pra viver. Neste mês Priscila, a esposa dele vem morar aqui em Campinas. Eles vão voltar a cantar juntos em bares de Campinas, pra ganhar um pouco mais de dinheiro. Alemão e Adriana trabalham muito também em São Paulo. Faz tempo que eu não vejo o Alemão. Quem vive por aqui e conhece um lugar e uma gente como vocês, tem sempre vontade de voltar.

Gente querida, um abraço enorme, cheio de saudade, carinho, Lua Cheia e canto de passarinho. Todos os outros amigos mandam grandes e muitos abraços.

Até um dia,

Carlos Brandão

Campinas, 13 de novembro de 1989, 39

Queridos amigos, Seo Manuelzão e Dona Didi,

Queridos amigos do Andrequicé,

Imaginem vocês que outro dia, viajando daqui de Campinas para o Rio de Janeiro (minha terra), eu fui lendo o “Manuelzão”, do João Rosa. Gente, eu nem me lembrava mais que a história era a festa feita na capelinha. Eu fui lendo tudo, devagar e depressa, querendo chegar logo no final pra ver como é que foi, e querendo que não acabasse mais. Daí deu uma saudade enorme de vocês e do Andrequicé.

39 . Na versão original esta carta foi acompanhada de fotografias tomadas no Andrequicé e em áreas rurais próximas. Fotografias em preto-e-branco e em papel. Nesta cópia eletrônica elas se perderam. Em alguns estudos meus sobre os sertões do Norte de Minas Gerais estão presentes outras fotografias. E especialmente, em dois estudos sobre a Pessoa de Manuelzão, coloquei algumas fotografias dele, tomadas por mim. Mas não eram as correspondentes às desta carta.

Algumas fotografias ficaram prontas. Vejam como ficou o nosso querido Manuelzão apontando pra lá e pra cá, no lugar da capelinha. Vocês disse um dia que queria muito ter as fotografias da capelinha. Pois aí elas vão.

(foto)

Aí está o “velho Manuelzão”, mais moço e sadio do que nunca. Se eu fosse uma das moças do sertão de Minas, ainda tinha que dizer: “é bonito”. Não é que o velho tá de fazer inveja pra muito moço. Mas a verdade é que depois de reler o “Manuelzão” eu fiquei muito emocionado, e mais ainda quando revi tudo nas fotografias que nós tiramos.

(foto)

Lembro com carinho daquele nosso passeio nas “Pedras”. Da barra do Rio de Janeiro com o São Francisco, que outro dia ainda eu relia no *Grande Sertão, Veredas*. Depois, aquele susto que eu dei com o carro no mata-burro (o pessoal da viagem mexe comigo até hoje por causa daquilo). E mais o passeio no rio e o almoço com festa e alegria na fazenda. Foi na volta da barra do “de janeiro” que nós passamos na capelinha, não foi?

E vida, minha gente, é uma viagem só misturada com muitas. E quem morreu fica no coração de quem tá vivo. E por isso e por muito mais não tem nada no mundo melhor do que o amor dos amigos.

(foto)

Pois vai que outro dia eu descobri uma coisa que eu preciso contar pra vocês todos, antes mesmo dela acontecer. Eu andava lendo um velho jornal, quando descobri que muita coisa do que o João Rosa tinha de livro seu e mais o que ele escreveu pela vida afora, foi doado pra um tal de Centro de Estudos Brasileiros. Pois o mais interessante é que este centro fica mesmo na Universidade de São Paulo, perto do lugar onde eu trabalho todas as terças e quintas feiras. Amanhã mesmo é terça e eu vou lá. Sabem porque, porque o mais importante é que eu descobri que no meio da papelada guardada estão todas as anotações que o João Rosa fez na viagem com a boiada, acompanhando o vaqueiro Manuelzão. Pois é, gente, é tudo o que ele escreveu ali, no meio da viagem, na frente de vocês. Eu não sei se o pessoal do Centro de Estudos Brasileiros vai deixar eu tirar cópias dos escritos do João Rosa, ou se aquilo é coisa que a gente só pode mesmo ver ali, no ato e na bucha. Mas se puder tirar cópias, eu quero fazer uma pra gente e outra pra mandar pra vocês.

Olha vocês aí na beira da barra dos dois rios. O Manuelzão, o Zé Renato (manda um abraço pra ele e pra gente dele) e o Raul.

(foto)

Isso que vocês viram na outra folha é o pedaço do jornal de São Paulo que fala dos escritos do João Rosa na viagem com Manuelzão. Vamos ver mesmo se eu consigo uma cópia pra vocês.

Gente, depois nós passamos naquela fazenda onde almoçamos. Comida farta, mineira, vinho, amizade e pinga da boa. Foi lá que nós tiramos muitas fotografias e o Raul foi gravar canto de pássaros. Nós prometemos ao dono da casa as fotos dele. Por isso que eu estou mandando elas em separado, sem colar

aqui. Numa tá ele sozinho e na outra com a família e a cachorrada de caça. Como é que nós vamos fazer pra elas chegarem lá? A outra eu tô colando aqui. É o Manuelzão com um copo de pinga na mão ladeado do casal. Ô dia bom aquele!

(foto)

Por aqui está todo mundo correndo de fazer inveja. O Ivan batalhando pra mudar de São Paulo pra Campinas. A esposa dele, Priscila, vem morar aqui também. Eles dois formam uma dupla maravilhosa. O Raul cheio de serviço lá na chefia dele do Departamento de Música. O mês mais complicado pra professor é mesmo novembro, quando tem fim de aulas, provas e tudo o mais. Eu mesmo, assim que acabar esta folha, saio daqui correndo, pego um ônibus pra São Paulo, pego depois um trenzinho pra Universidade de São Paulo e passo o dia lá dando aulas. Mas dezembro vai ser outra vida. A gente entra em férias. Férias nada. Tirando uns diazinhos a gente vai mesmo é pro trabalho. Eu tenho planos de ir com a família para Goiânia, onde meus filhos nasceram e onde eu mesmo casei. Vou ficar por lá uns 12 dias, entre o natal e a Festa de Santos Reis, no dia do aniversário do meu filho André. Quero ver mesmo se eu caço um meio de chegar no Andrequicé e passar pelo menos um final de semana aí com vocês, matando muita saudade.

Olha aí o Ivan com o casal. Isso foi quase na hora triste da gente ir embora. Deu até pra sair os escritos da faixa da festa do Manuelzão.

(foto)

Mas hoje já é 15 de novembro. Dia de votar. Ontem, como eu falei, eu fui lá no Instituto de Estudos Brasileiros, na minha universidade em São Paulo, e encontrei a montoeira dos escritos dele, que a mulher viúva dele doou pra universidade. São dois armários grandes, de ferro, onde muita coisa dele: as cartas, os escritos, as anotações de viagem, os escritos da vida, os rascunhos dos livros dele ficaram guardados. Tudo lá. Foi uma emoção muito grande colocar a nossa mão nos escritos dele.

Quer dizer, a gente não põe a mão mesmo no que ele escreve, porque cada folha, cada bilhete dele, cada escritinho, fica tudo guardado dentro dumas caixas, cada uma numa pasta de plástico, bem protegido. Pois olhe, meu querido amigo Manuelzão, eu achei mesmo as três pastas ondem tá tudinho o que ele escreveu da viagem que fez com você. São três pastas amarelas, grandes, não são duas só não. Tá escrito lá: “boiada I”, “boiada II” e “boiada III”; dentro de cada uma das pastas de plástico, como eu disse, e em cada uma, uma folha. Umas tão escritas à máquina, mas cheio de rabiscos e anotações dele, com lápis preto e de cor. Outras estão escritas mesmo é a mão, no natural, acho que ele anotou e escreveu no meio da viagem. Tem muitas vezes que ele fala de você. Você contando casos, como de estouro de boiada. Tem vez que ele escreve você como Manuelzão, mas em outras como Manuelzão. Era assim mesmo?

(foto)

Olha vocês dois aí de novo com o Alemão. Eu fiquei sentido porque na hora não me lembrei de tirar uma de mim mesmo com vocês dois, junto da faixa. Mas fica pra próxima volta.

Pois bem, eu andei conversando com o pessoal de lá da universidade. Parece que não vai dar pra tirar as cópias que eu queria. Mas eu vou brigar ainda um pouquinho por isso. Se não der, copio a mão.

Pois olhem só essa última foto. Parece que o Manuelzão tá dando um adeus sentido pra gente. Mas não é adeus de tudo não. É só esperar um pouco que nós tamos de volta outra vez. Essa vontade minha de chegar aí no tempo do natal, pouquinho antes, pouquinho depois, eu ainda faço ela valer de verdade. Eu só queria ir depois que tivesse conseguido copiar os escritos do João Rosa com a viagem da boiada. Vamos ver se dá.

Saudade muito foi o que todos nós guardamos no coração. De toda a viagem longa, grande mesmo, os dias no Andrequicé é o que nós lembramos com mais saudade. Depois que nós saímos daí viajamos por tanta Minas. Fomos tão longe, viajamos tanto Norte que nem dá pra contar numa carta. Vimos muita gente e atravessamos muitos rios. Esse mesmo São Francisco que nós vimos na barra do “de Janeiro”, nós fomos reencontrar lá em cima (ou será que é: “lá em baixo?”), pros lados de Pirapora e de Januária, depois, pros lados de São Romão, onde tomamos muitos banhos de não esquecer. Isso depois que ele recebeu o Urucua e o

Paracatu. Foi muito lugar bonito e muita tristeza de ver o sertão por aí afora destruído, cercado de fogo e de eucalipto. Sabe, Manuelzão, tinha lugar de tanto eucalipto pra todo lado que se a pessoa não levar um guia no carro, ela se perde mesmo.

Bom, amigos queridos do Andrequicé, eu acho que falei demais e já tá na hora de escrever o que falta só pra acabar. Se a gente não se ver até pelo natal, então está na hora de desejar pra vocês todos que ele seja muito feliz por aí e com muita esperança. Ano que vem começa uma nova década e quando ela acabar acaba o século e o milênio. Mas esse mundo de Deus e o sertão não acabam ainda não. E, se Deus quiser, a gente ainda vai se encontrar pra festejar.

Um abraço com carinho
Carlos Brandão

Três Irmãos Lavradores escrevem

*Oscavú José Coelho
José Moreira Coelho
Parcival Moreira
Carlos Rodrigues Brandão*

Resumo

Este talvez seja raro e estranho escrito de uma certa antropologia da educação.

Nele eu sou um coletor e ordenador de escritos de três irmãos. Três homens, camponeses, líderes de movimentos sociais, militantes da educação popular participantes da Equipe do *Movimento de Educação de Base- Goiás*, e também de outras agremiações de educação e de frentes de lutas do campesinato em Goiás.

Tendo sido pessoas precariamente escolarizadas, no começo da velhice os três “Irmãos Moreira Coelho” escreveram livros. Escreveram e os publicaram.

Oscavú Moreira Coelho escreveu e publicou em 2000 *Recordar é bom, mas dói*, e em 2006, algumas pessoas amigas se reuniram para editar o seu segundo livro: *As histórias que a história não conta*. Parcival Moreira escreveu e publicou em 2001: *Grito se Eco*, já numa segunda edição. José Moreira Coelho – o único dos três irmãos ainda vivo, com mais de 90 anos – logrou publicar *Sonhos de Poeta* pela Editora da Pontifícia Universidade Católica de Goiás.

Acredito que este seja um caso único no Brasil, e talvez até em todo o Mundo, em que três irmãos camponeses “criados no cabo da enxada” e precariamente escolarizados, logram escrever livros e os publicar.

Recolho de seus livros algumas passagens que mais de perto têm a ver com a suas vidas, e com suas militâncias entre a cultura e a educação popular.

Escrevi um *prefácio* de *Sonhos de Poeta* e uma pequena parte dele está transcrita aqui.

Logo após algumas páginas que valem como uma introdução, *procuro* proceder como um apenas ordenador e apresentador de passagens dos quatro livros dos “irmãos Moreira Coelho”.

Afinal, desde décadas ou séculos segue sendo tão raro que “eles” nos falem por escrito, que tudo o que devemos fazer agora seria calar por algum tempo as nossas vozes; esquecer os nossos escritos, entre a academia e a ciência; e ler o que nos escreveram esses educadores populares. Educadores de pleno direito, que, como um deles me confidenciou certa feita, demoraram a aprender a ler-e-escrever porque por longo tempo “a caneta parecia pesar mais do que a enxada”.

Lembro que existe um excelente trabalho envolvendo, entre outras pessoas, os “três irmãos Moreira Coelho”. Trata-se da dissertação de mestrado de Ione Gomes Adriano, com este título: *O Movimento de Educação de Base e o papel dos intelectuais-monitores (1961-1966)* apresentado junto aos Programa de Pós-

Graduação em Educação da Pontifícia Universidade Católica de Goiás. A dissertação foi orientada pela Doutora Maria Tereza Canezin Guimarães, de que viva ventura de haver sido professor na Universidade Federal de Goiás.

Entre outros méritos, o trabalho de Ione é, ao que eu saiba, um dos únicos (ou muito raros) que reconhecem em educadores do povo (no duplo sentido desta palavra) a qualidade de serem eles também. E de forma plena e adequada, educadores, professoras, mestres. E não apenas “monitores”.

Isto a que damos o nome de “educação popular” 40

Entre outras tantas, chamemos de “popular” a vocação a educação que imagino ser a escolha da maior parte das pessoas que se animarão a ler este depoimento. Podemos seguir chamando de “do oprimido” a sua pedagogia.

À sua versão presente e corrente entre nós, e originária dos “movimentos de cultura popular” do começo dos “anos sessenta”, há quem costume acrescentar a palavra: “freireana”. Desde a sua origem, e mesmo quando ainda no Brasil ela não possuía o qualificador “popular” - que o próprio Paulo Freire preferia substituir por: “conscientizadora”, “emancipadora”, “libertadora” - a educação popular pretendeu estabelecer um diálogo entre diferentes-não-divergentes e nem desiguais, com o “povo”, com as “classes populares”; com “operários” e “camponeses”. No extremo, com aquelas e aqueles a quem na dedicatória de *Pedagogia do Oprimido* Paulo Freire chama de: “os esfarrapados do mundo”⁴¹.

E em correspondência com a dedicatória, a educação popular almeja colocar-se ao lado e “a serviço do povo”, ao invés de direta ou indiretamente “servir-se do povo”, como no ideário e nas práticas da que Paulo Freire chamou de “educação bancária”.

Desde o passado até agora, entre atividades de alfabetização, de “educação de jovens e adultos”, tanto as teorias de base quanto as didáticas do ensino, assim como todo o material empregado, são criações de pessoas situadas entre a ciência, a academia e as atividades diretamente docentes. Mesmo no *Movimento de Educação de Base*, do qual fui educador nos “anos sessenta”, todo material a ser utilizado “junto ao povo” era uma criação nossa. E vejam que até onde eu conheço, acredito haver sido o MEB a mais sensível instituição dedicada à “educação do povo”, através sobretudo da alfabetização e do que então chamávamos de “educação de base”,

E enquanto questão, desafio, teoria, ciência, pedagogia, didática, escrita, encontro, simpósio, congresso, etc. tudo o que tem a ver com a educação

40. Muitas palavras e expressões aparecerão aqui entre aspas. Na maior parte das ocasiões estarei usando este recurso gráfico para acentuar palavras e expressões correntes “nos anos pioneiros” e em momentos e cenários sequentes.

41. A dedicatória de *Pedagogia do Oprimido*, quando completa, é escrita à mão com estas palavras: *aos esfarrapados do mundo e aos que neles se descobrem e, assim, descobrindo-se, com eles sofrem, mas, sobretudo, com eles lutam.* Está na página 34 em letra manuscrita, e na página 35 em letra impressa, de *Pedagogia do Oprimido – o manuscrito.*

popular é um assunto nosso. Entre agências de movimentos sociais dedicados a alguma modalidade de educação popular e a universidade, tudo o que se relaciona a ela como construção de idéias e momentos de interações acontece no círculo do entre-nós. Dentre centenas, foram raras as convenções sobre ela em que foram convocadas pessoas e coletivos da “gente do povo”. Convidados não como pitorescos exemplares “do trabalho que estamos realizando junto a eles”, mas como mestre e doutores de suas culturas e de seus saberes. E que ao nosso lado sentam em uma mesa-redonda para – evocando ainda Paulo Freire... “dizerem a sua palavra” e não apenas “coarem” as nossas.

Ao longo dos anos falamos entre-nós-sobre-eles, escrevemos-para-nós-sobre-eles, e não raro subimos um degrau a mais na (deplorável) hierarquia acadêmica através do que produzimos-sobre-eles. Poderia ser de outra forma? Existiriam outros caminhos? Outras modalidades de “escritas”, “encontros” e “diálogos?”

E, no entanto, elas e eles falam. E eles e elas agora escrevem. Essas “pessoas do campo e da cidade” – e hoje em dia também da floresta - até aqui silenciosas, silenciadas, ou ouvidas como um quase eco de quem somos e do que dizemos, estão aí. Estão diante de nós e querem ser ouvidas e lidas. E não apenas entre-eles, mas também conosco e entre-nos, se possível.

Quem são eles? Como são eles? Quem somos nós? Que enlaces há de fato entre eles-e-nós

Poucas palavras são mais polissêmicas e variáveis do que “educação”. Se nos concentrarmos apenas na *educação popular*, quando eu a penso imagino que estas duas palavras recobrem juntas pelo menos duas vocações. Logo, duas categorias diversas entre os seus praticantes e os seus destinatários.

A primeira categoria de tais educadores é bastante próxima da antropologia, sobretudo quando tomamos um xamã ianomâmi ou um soberbo artesão de madeiras dos sertões do Nordeste como os nossos interlocutores.

Na mesma medida em que reconhecemos hoje em dia uma imensa pluralidade de culturas, em meio a sistemas de conhecimento em diferentes domínios e cenários, reconhecemos também que em uma universidade do Rio de Janeiro, em uma comunidade camponesa do Sul de Minas Gerais, em um quilombo da Bahia, assim como em uma aldeia indígena do Norte do Mato Grosso, existem diferentes, mas em nada desiguais categorias de educadores; de mestres e até mesmo de doutores.

O fato que que tendemos a atribuir aos nossos parâmetros um valor mais excelente, quando não único, como modelo universal de docência e de saberes-de-ciências, assim como de qualificação de categorias de “ensinantes”, apenas revela a nossa ainda incapacidade em compreender o que existe para além dos estreitos limites do que conhecemos como “saber”, como “ciência” e como “docência”.

Em longo trabalho resultante de pesquisas de campo junto a praticantes de rituais do catolicismo camponês no Centro-Oeste e no Sudeste do Brasil, desvelei diferentes alternativas de transferência de complexos de conhecimentos

entre mestre-e-discípulos, entre artistas-devotos Foliões de Santos Reis e de Folgazões da Dança de São Gonçalo. Algumas “carreiras” naqueles e em tantos outros contextos de culturas populares podem ser mesmo mais longas e mais demoradas do que as que transformam uma estudante graduanda em antropologia em uma doutora.

A segunda modalidade será provavelmente a menos reconhecida, embora seja a mais próxima a nós. As agremiações e movimentos ao longo do mundo dedicados a programas de alfabetização e de educação de adultos, entre as suas diversas variantes com muita frequência realizam as suas ações educativas através da atuação ativa de pessoas colocadas entre uma fonte-emissora e um coletivos de educandas, de aprendizes, de alfabetizandas, ou que nomes tenham. São elas professoras locais, monitores, educadoras da base, alfabetizadores que na “linha de frente” realizam a dimensão mais direta e pessoalizada de todo um trabalho de educação.

Talvez o exemplo mais conhecido entre nós seja o *do Movimento de Educação de Base*. Dedicado com prioridade à alfabetização de jovens e de adultos através de “escolas radiofônica”, o MEB reunia quase sempre em capitais estaduais uma “equipe” de educadoras quase sempre com formação pedagógica universitária ou de “colégio normal”. No que chamávamos “linha de frente”, em cada “escola radiofônica” havia um monitor. Esta pessoa recebia pelo rádio as instruções do trabalho docente, e em relação direta e vivencial com uma “turma de alfabetizandas” transformava o que recebia como instrução pedagógica em uma “aula ao vivo”.

Sem o envio das “instruções pedagógicas” o educador-monitor dificilmente realizaria o seu trabalho. Sem a sua presença docente ativa de nada valeriam as emissões radiofônicas. “Treinados” para o exercício de suas ações pedagógicas, essas monitoras eram consideradas as “educadoras da base”. Os três irmãos goianos de quem trato nesse artigo, foram monitores-educadores do “MEB-Goiás”.

Por todo o País e por todo o mundo esta pluri-categoria de educadores/as de base nem sempre é reconhecida como um de uma “profissão da educação”, o que me parece mais um arbítrio do mundo hierarquizado e excludente da universidade e da “ciência culta”.

Acredito que com um olhar apenas um tanto mais aberto e inclusivo, poderíamos sair do estreito formalismo acadêmico e estender o ser-educador a uma diferenciada pluralidade de outras mulheres e outros homens que em diferentes cenários culturais vivem e partilham em sua devida dimensão o mesmo que nós, entre salas de aulas de escolas públicas ou de universidades.

A essas duas modalidades do que considero aqui com educadores populares, poderia ser acrescentada uma outra. Desde muitos anos chamo os seus praticantes de “sábios do lugar”. Reconheço o inestimável valor cultural dessas pessoas, entre “cientistas sem títulos” e “artistas sem currículos”. A respeito de dois deles estarei comentando algo adiante, como alguns exemplos entre tantos e tantos.

E “lá” de onde estão, elas e eles nos falam. E volta e meia escrevem. Escrevem entre eles, sobre eles e para eles. Escrevem entre eles, sobre eles-e-nós e para eles. E escrevem entre eles, sobre eles-e-nós e para-eles-e-nós.

Eles falam. Nós ouvimos? Eles escrevem. Nós lemos?

Bem sabemos que eles pensam. Mas, depois de tantos anos, teremos sabido nos calar e aprender a ouvir o que nos falam? Ou será que até hoje as pessoas da floresta, do campo e das periferias pobres das nossas cidades somente nos valem enquanto “informantes”, “objetos” ou “sujeitos de pesquisas”?

E assim também as suas falas, não raro amargas, cujas “palavras” aqui e ali povoam as nossas dissertações e as nossas teses como fragmentos de “depoimentos locais”. Falas que respondem às nossas pré-estabelecidas perguntas. E que depois são com cuidado selecionadas por nós para serem “transcritas” em nossos trabalhos acadêmicos. E neles elas quase sempre apenas valem quando submetidas ao rigor de nossas análises científicas. E eu falo aqui acerca do que eu mesmo pesquisei, transcrevi e publiquei durante anos e anos.

Ora, com uma rara e preciosa felicidade, nos últimos tempos estamos presenciando a edição de alguns “outros” escritos, entre artigos de revistas e livros, que chegam em “letra de imprensa” até nós. Escritos contendo o pensamento e também a pouco desvelada sabedoria peculiar a pessoas não propriamente “acadêmicas” e, em alguns casos, bastante mais próximas do “mundo da natureza” do que do “mundo da cultura”. Mas, a seu modo, uma gente criadora de cultura, e até hoje quase sempre colocada à margem do que aqui e ali ouvimos serem os territórios simbólicos de variantes da “alta cultura”.

Primeiro vieram Carolina de Jesus, Patativa do Assaré, e outras “pessoas do povo” que falaram e escreveram, e que acabaram nacionalmente conhecidas e consagradas. E agora outras várias mulheres e outros muitos homens “do campo” escrevem e publicam o que escrevem. E elas e eles quase sempre são também participantes de frentes de lutas identitárias e populares.

Se prestarmos atenção ao conjunto do que começa a emergir vindo de várias origens, iremos constatar que o que agora a “gente do povo escreve e publica” procede de duas origens. Elas não são divergentes e de alguma maneira até mesmo se complementam. E cada uma delas possui o seu próprio valor.

De um lado são escritos que podem chegar a serem “teses de doutorado”. São os trabalhos afortunadamente crescentes de jovens indígenas, quilombolas, operários, camponeses, etc. que cada vez em maior número logram ingressar em nossos cursos universitários. E algumas destas pessoas chegam ao mestrado e ao doutorado.

Há já muitos anos eu participei de uma “banca de mestrado” da primeira mulher indígena Bacairi que defendia na Universidade Federal de Mato Grosso a sua dissertação de mestrado em educação. Terá sido uma das primeiras. Agora elas e eles são seres e são números cada vez maiores e mais alentadores. São “uma outra gente” que agora ingressa na universidade pela “porta da frente”, e também “pela porta dos fundos”. Pessoas entre jovens e adultos a quem acredito

que caberá iniciar ou participar de transformações substantivas em nossos cenários acadêmicos e científicos. Sacolejos e mudanças no ser, partilhar, pensar e criar saberes na academia e através dela, talvez de maior valor e com um mais fecundo poder humanizante, do que as vãs promessas vindas da eletrônica e, claro, do mundo dos interesses empresariais.

Mulheres e homens que sem perderem a essência original de suas culturas, dialogam agora com as nossas. E então é surpreendente assistir a toda uma renovação de olhares, de sensibilidades e de saberes, quando o que escrevíamos “de fora para dentro” agora começa a ser também pensado e escrito “de dentro para fora”. Ou, melhor ainda: “de dentro para dentro... e também para fora”.

Em uma outra direção próxima e em nada divergente da primeira, pensemos em mulheres e homens da floresta, do campo e das periferias da cidade, que estando por inteiro imersas no interior de seus mundos sociais, escrevem e fazem editar os seus trabalhos para “este seu mundo”. E aí teremos um dado novo e muito promissor também. Ao contrário da jovem que vinda de uma “comunidade camponesa” e ingressante em uma universidade, escreve o seu TCC, a sua dissertação ou mesmo a sua tese, segundo os padrões e parâmetros do mundo cultural da academia, agora são pessoas que colocam por escrito depoimentos e testemunhos na linguagem de sua gente, e dirigida a ela. Ou dirigida também a nós, se soubermos sair do universo restrito do “indexado” e do pretensamente científico, e nos dedicarmos a partilhar com elas e eles os seus sentimentos, os seus sentidos de vida, os seus significados de mundo; seus saberes, enfim. Tais serão os trabalhos de que estarei falando aqui.

Invisíveis a nós, os “sábios do lugar”

Entre recordações, histórias, gritos e sonhos – três irmãos camponeses e Em uma direção ou na outra, reconheçamos que entre pessoas e comunidades “do campo e da cidade”, sempre existiram por toda a parte mulheres e homens a quem me acostumei chamar de “sábios do lugar”.

São muitos, e serão muitas mais do que imaginamos. Bastaria o esforço para sairmos alguns metros ou quilômetros do círculo de nós mesmos, e estendermos um olhar menos etno-centrado, para descobrirmos ao nosso redor, e perto ou longe de onde vivemos, uma quantidade qualitativamente muito variada de escritos, de ensaios, de estudos elaborados artesanalmente... e raramente publicados. Há uma “biblioteca universal popular” desconhecida.

Eles são trabalhos, alguns deles de um valor inestimável, são provenientes da autoria de pessoas distanciadas dos territórios entre o científico, o artístico-legítimo e consagrado, e o oficialmente acadêmico. Não raro constituem a criação de pessoas de “universos culturais” que conhecemos apenas sumariamente, mesmo quando – como no meu caso – estivemos “ali” pesquisando durante meses, durante anos. Trago dois exemplos. Poderiam ser duas centenas, ou bem mais.

Certa feita, quando há anos atrás eu morava em Goiânia fui comprar madeiras para uma casa que estava construindo. Fui atendido por um balconista da “Madeira São Jorge”. Num intervalo entre escolhas e preços, conversamos sobre nós, e não sobre madeiras. Um velho e recomendável hábito meu. O “balconista” acabou perguntando “e o senhor, trabalha em que?”. Quando eu disse que era “um antropólogo e professor da Universidade Federal”, ao invés de perguntar: “antropólogo... o que é que é isso?” Como de costume, ele me respondeu: “pois quando o senhor voltar aqui eu vou lhe mostrar uma coisa”.

Voltei. Antes de eu perguntar por madeiras, ele tirou de um lugar oculto no balcão dois volumes de um livro. Abri e vi (mais do que li). Eram dois volumes escritos inteiramente a mão de um *Dicionário Xavante-Português/Português-Xavante*. Ante o meu espanto o homem-sem-quase-escola narrou que havia sido “aprendiz de sertanista”. Que ele havia vivido anos com os xavantes após a sua “pacificação”. E que depois resolvera escrever “pra mim mesmo”, um dicionário “para não esquecer o que eu aprendi”. E me desafiou: “se quiser, pode chamar um linguista para conferir?”

Anos mais tarde Arnaldo, um professor amigo em Campinas, certo dia me convidou para uma conversa em sua casa. Sabendo do meu interesse pelo mundo da cultura grega, ele me levou até a frente de uma estante envidraçada de livros. Além dos livros de editoras, vários deles encadernados, havia nela uma curiosa pequena coleção de livros encapados com papel branco. Arnaldo retirou um deles da estante e me deu para abrir e ver. Era o primeiro volume de uma série de sete, de um *Dicionário Comentado Grego-Português/Português-Grego*, escrito ao longo de muitos anos por seu pai. Um homem que jamais pisou na universidade, estudou a fundo a cultura e a língua grega “como um autodidata”. Inédito, claro. Quem publicaria um dicionário de um... “não doutor?”

Tenho mais exemplos, e bem mais recentes. Falemos de indígenas. Há uns dois anos atrás eu participava de uma mesa redonda na abertura de um *Mestrado profissional em identidade e território indígena*, criado pelo *Centro de Desenvolvimento Sustentável*, da Universidade de Brasília.

Coordenava a mesa Airton Krenak. Eu, um branco, fazia par com um outro índio, Davi Kopenawa, ianomâmi. O tema da “aula de abertura” e o título da nossa mesa eram: “a alma do mundo”. Comecei minha fala mostrando aos presentes, divididos entre alunos recém-ingressados no curso e outras várias pessoas convidadas, um alentado livro de pouco mais de 500 páginas que meu companheiro mesa me permitiu comentar. O nome do autor principal era o do Davi, e o secundava o de um antropólogo francês, Bruce Albert, que conviveu meses com ele em sua aldeia em Roraima, e que o entrevistara por mais de “vinte fitas gravadas”. A parceria gerou o livro *A queda do Céu*, um trabalho de inestimável valor **42**. Mais recentemente o nosso então “coordenador da mesa”

42. *A Queda do Céu* foi editada em 2016 pela Companhia das Letras, de São Paulo.

publicou *A vida não tem preço*, um outro livro essencial, sobretudo nos dias de agora. E também *Idéias para adiar o fim do mundo* **43**. E ele escreveu outros.

Existe por toda parte uma safra crescente de depoimentos, narrativas, estudos e outros escritos vindos da floresta, do campo e das periferias de nossas cidades. A ela deveriam ser acrescentados os documentos indígenas ou populares de teor francamente político. Cartas de denúncias, manifestos e outras vocações de presença ativa de comunidades, de movimentos populares e de frentes de lutas contra a supremacia do capital e de governos como o atual.

Educadores de Goiás escrevem e editam livros

Três irmãos de origem camponesa nascidos em Goiás escreveram e publicaram livros. Como tantas e tantos outros, eles foram alfabetizados tardios e precários. Sentaram em carteiras de “escolinhas da roça” por pouco tempo. São, como tantas pessoas vindas dos sítios e das fazendas; de cerrados e de sertões, “gente da roça” semi-escolarizadas. Pessoas que com frequência costuma dizer que aprenderam quase tudo o que sabem na “escola da vida”.

Oscavú José Coelho era o mais velho dentre os três irmãos lavradores-e-escritores. Diferente do irmão Parcival, Oscavú escreveu poemas e também textos em prosa.

Na edição de 5 de abril de 2003 o jornal O Popular, de Goiânia fez publicar esta notícia:

Anistiado morre após receber pensão

Dois dias depois de receber a primeira parcela da pensão especial a que tinha direito, o anistiado Oscavú José Coelho morreu vítima de uma parada cardíaca. Às 6 horas de ontem. Ele completaria 4 de junho (...)

Oscavú foi preso na década de 1960 por causa de sua militância camponesa. Ele integrava um projeto de rádio do Movimento de Educação de Base (MEB), ligado à Igreja Católica. Depois Oscavú ligou-se à Ação Popular e acabou preso com mais 21 camponeses Natural de Ituaçu, ele ficou 90 dias detido, sem sofrer tortura física, mas psicológica.

Oscavú não viveu para ver o seu segundo livro editado. Reunimos então um grupo de leitores e amigos dele, e editamos *Histórias que a história não conta*. Como o anterior, seu novo livro entremeia poemas e artigos em prosa. Mais do que no livro anterior, Oscavú nos deixa em seu livro póstumo a memória não tanto da vida camponesa do passado, mas a atualidade da condição camponesa e das lutas do povo, de ele próprio foi um ativo militante, desde os tempos de seu envolvimento, junto com os seus irmãos escritores, no *Movimento de Educação de Base*, de Goiás.

43. Esses dois desafiantes livros foram publicados também pela Companhia das Letras.

Alguns relatos de Oscavú são uma tocante memória de tempos já passados entre a “vida na roça” e a vida de “carreiro”, construtor e “carreador” de “carros de boi” durante muitos anos. Outros escritos são preciosas pequenas etnografias da rústica vida camponesa do passado e do presente. Como quando com uma refinada sabedoria Oscavú descreve passo a passo o que compõe e como se constrói um “carro de bois”.

Começo a pequena sequência de escritos de Oscavú com um momento de uma “etnografia popular ao redor justamente do carro-de-bois. Pois ao comentar a foto da capa de *recordar é bom, mas dói*, ele descreve o carro-de-bois. Carmo Bernardes (também entendido em lidas de carro de boi) e João Guimarães Rosa (bem menos) provavelmente gostariam de assinar uma tal descrição.

(Histórico da Capa) Lembrança de uma das quatro boiadas carreiras que trabalhei de 1954 (ele nasceu em 1933) durante dezoito anos, portanto. Por ter boi com chifre verde, ela não aparece garampiada. Depois eu mesmo garampiei, garampo duplo com argola amarela, na fazenda Inhuminha, município de Ituaçu, na propriedade do meu tio João Moreira Coelho,

...

O carro veio de Carmo do Paranaíba. Estado de Minas Gerais. Tinha sete palmos de altura e sua capacidade era de 40 balaios, todos de bálsamo, ferrado e agulhado com pregos, quatro pancadas chumaço de cedro. Para cantar cheiroso o eixo torneado de folha de bolo, feito em maio de 1955, pelo famoso carpinteiro José Moreira Coelho, vulgo Zé Eugênio, meu mano mais velho. Do lado esquerdo da cheda o importante azeiteiro, um chifre pendurado com azeite de mamona e banha de porco sem sal, aonde eu guardava o segredo contra inveja ou mau olhado, coisa de carreiro, fueiro de cathiuá, canga de jacarandá. Canzil de canjica, cambão de maria preta e ipê, tirante, trava, ajojo, sirigola, soja tamoeiro, brocha e tiradeira de couro cru, a vara ou guiada de ipê amarelo, achucaiada ferrão e centímetros, chapéu aba larga, facão cabeça de cachorro.

A boiada a guia vermelha marinho e laranja, pé de guia pintado de preto e branco, chitão de florão, chaveia vermelho timbó maravilhoso e viçoso, cabeçalho um roxo mascarado e outro amarelo rapé enfeitado e dengoso. O carreiro, com muito orgulho, é Oscavú José Coelho e o candieiro, meu irmão e filho, Miguel Moreira Coelho. Este carro, contando os pregos, cantava baixão roncado, no passo da viagem cantava em tom agudo. Este carro, quando guardei no barracão, para sempre, tive uma informação: ele rodou 110 anos, desde 1862 até 1972.

Recordar é bom, mas dói, página 9 (daqui em diante RBD).

Entre a descrição do carro, a das madeiras de suas partes e a dos bois, que o leitor conte quantas palavras de uma pequena parte do vocabulário do carreiro ele conhecia. Somemos esta conta as do vocabulário do tropeiro, do garimpeiro, das diferentes categorias de camponeses lavradores, e será fácil compreendermos como existe ao nosso redor, quase desconhecido, todo um

vocabulário do pensamento e do linguajar do povo do campo bastante mais rico e refinadamente mais denso do que de modo geral a sua falsa figuração o apresentam nas esferas “cultas” da cultura. Sábio foi João Guimarães Rosa, que ouviu, aprendeu e recriou boa parte do ser, do viver e do pensar e do dizer do “povo do sertão”, em sua obra literária inigualável.

Logo na primeira crônica-memória, a respeito do “carro de boi”, Oscavú traça a linha demarcatória entre a “cultura popular” atrelada ao pitoresco do povo e apenas folclórica, que de dentro para fora cria o novo sem perder o seu valor como “tradição”, e uma autêntica cultura popular, que revela a fundo o ser, o sentir, o saber e o sofrer do “povo da roça”. Por certo algo aprendido em seus trabalhos diretos como participante do Movimento de Educação de Base. E também como líder sindical, em tempos em que justamente por todo o País vivíamos diversas experiências de redescoberta do povo e do popular, e de ações políticas vindas tanto da educação (com foco na alfabetização), nas artes e nas ciências sociais. Eram então os tempos dos “movimentos de cultura popular”.

O Carro de Boi

A meu intencão, com este livro, é regatar nossa verdadeira cultura popular, massacrada pela cultura tecnológica e científica importada e ministrada pelos países do chamado primeiro mundo. Cultura, para mim, não é só escrever verso, dançar, cantar, criar algo. Para mim culto não é aquele que inventa, cria coisa nova, mas sim aquele que aperfeiçoa, que moderniza algo, respeitando os princípios básicos de alguma cultura vinda do antepassado.

RBD-13.

No entanto, o dado exemplar no primeiro livro de Oscavú José Coelho está na maneira como ele salta de recordações da infância aos tempos de duro trabalho como tropeiro e dirigente de carro de bois, até suas memórias de militância política, a mesma que o levou à prisão durante o regime militar. Com palavras de quem apenas sob um olhar inocente parece “saber sem compreender”, Oscavú escava uma crítica real e convincente, a partir dos fatos corriqueiros de sua vida de um então camponês migrado para a grande cidade (Goiânia) e morador de uma periferia de iguais pobres e desterrados,

Se o grande número de lavradores existentes em Goiânia tivesse cada um o seu canto como antes, não precisavam estar mendigando um emprego, uma casa, um prato de comida. pois já sustentaram o Brasil de pé, com muita honra e glória. Quando nós produzíamos para nosso próprio consumo, miséria se acabava com fartura, fome se matava com comida, alimento se produzia para o sustento, não para ir para o lixo, como estão fazendo hoje e estas queixas de insegurança de nós lavradores que estamos, como Paulo e Sueli, sem o direito da família viver junto com os filhos, mesmo que seja para os verem morrendo à míngua.

Quando o nosso governador vai ao interior, vai para inaugurar as obras que favorecem os grandes, que estão se apoderando da maior parte das terras de nosso estado, que geralmente são donos das grandes empresas que massacram os trabalhadores que vieram aqui para a cidade. Atire a primeira pedra quem provar o contrário. RBD-33

Em *Ditadura militar em Ituaçu* Oscavú escreve um depoimento que revela o que viveu e o que vive ainda uma fração muito grande de homens e de mulheres do campo no Brasil. Chamo a atenção para a descrição realista do que a força de trabalho de um camponês aporta ao seu patrão. Algo que estamos acostumados a entrever através de estatísticas, e que aqui aparece como uma cruel e detalhada matemática da desigualdade.

Sou aquele mesmo camponês que, há trinta e sete anos, residia na Fazenda Serrinha, de propriedade do Sr. Geraldo Afonso Vieira, no município de Ituaçu, e que no mês de setembro de 1966 foi preso político pela polícia militar do Estado de Goiás, em nome da segurança nacional do Brasil e depois julgado e condenado a um ano e meio de prisão, pela segunda vara criminal de Juiz de Fora de Minas Gerais, sob a alegação de formar e liderar quadrilha de camponês, com a finalidade de derrubar o poder político vigente no país. Fui expulso daquela fazenda sem receber nenhuma indenização, equivalente aos meus direitos adquiridos como meeiro naquela fazenda, durante 11 anos, sem ao menos valorizar a renda anual que eu dava aquele fazendeiro, que era em média, 1.220 sacas de café, 800 sacas de arroz, 40 carros de milho, 20 sacas de feijão e 30 cargas de fumo.

As histórias que a história não conta – 63. Daqui em diante: HHNC-63.

Não seria a primeira vez.

Aos 14 anos de idade vi meu pai, um lavrador, trabalhador honesto, perder um sítio de oito alqueires, com 4000 pés de café, no ano de sua primeira colheita, safra, e 40 cabeças de gado, coisas conseguidas com muito sacrifício pelo casal e filhos. HHNC-66

Ao longo das décadas nos acostumamos a colecionar depoimentos a respeito tanto das frentes populares de luta e resistência, quanto do que sofreram alguns de seus participantes, sobretudo em momentos de governos ditatoriais. Aqui e ali alguns testemunhos vindos dos “setores populares” na cidade, no campo e mesmo na floresta aparecem como citações em nossos trabalhos acadêmicos. E, de maneira afortunada, nos últimos tempos pessoas como Oscavú escrevem, eles mesmos, o que pensaram, fizeram, viveram e sofreram. Em um dos poemas mais longos de *Histórias que a História não conta* Oscavú narra a perseguição autoritária dos senhores do poder, assim como as estratégias de confronto e resistência dos camponeses.

UNIÃO DE CAMPONÊS

*Depois da revolução
No ano de 66
No Município de Ituaçu
Veja o que a polícia fez
A mando de fazendeiros
Prenderam 22 camponês.*

*As prisões foram feitas
Sem mandato de prisão
Obedecendo denúncia falsa
Feiras pelo patrão
Que os lavradores estavam
Fazendo agitação*

*Nós estava organizando
Mas com outra intenção
Tratando de libertar
De uma grande exploração
Pois as famílias viviam
Em regime de escravidão.*

*Entre esses fazendeiros
Tinha um que era advogado
Reuniu os seus colegas
E passou este recado
Este bando de comunista
Estão muito bem orientado*

*Vamos usar estas prisão
Com uma outra intenção
Mandar este povo embora
Sem nenhuma indenização
Todos eles tem direito
Ao uso da lei capião*

*Como chefe da quadrilha
Que eu era considerado
Todos vieram embora
E eu fiquei lá trancado
Quando cheguei de volta
Todos tinham sido despachado*

*Na hora que me prenderam
Me deram este recado
Você é o mais perigoso
Por isto segue algemado
Sob a mira do fuzil*

Será por nós vigiado.

*Prender um senhor
Com mais de 70 anos
Dava pena a gente ver
O velhinho reclamando
Nós vamos morrer fuzilado
Eu vi um deles falando.*

*Derrubaram uma criança
Que tentou defender o pai
Vá embora seu moço
E deixa a gente em paz
Sai daqui seu moleque
Se não você também vai.*

*Outro companheiro foi
Da cadeia para o hospital
Daí a seis meses recebeu
Outro golpe fatal
Deixou esposa e filho
Sem amparo paternal*

*Nossas esposas reuniu
Formaram uma comissão
Foram até Goiânia
Em busca de proteção
Ameaçaram ir a imprensa
nas rádios e televisão*

*Há mais de trinta anos
Esta árvore foi plantada
Em terras de Ituaçu
Esta terra abençoada
Nosso companheiro
Traz ela muito bem cuidada*

*Foi assim nossa luta
Luta de 22 companheiros
Nos perdemos algumas coisas
Mas eles também perderam
Emprestamos força nacional
Nem tudo eles venceram*

*Nossa história vem de longe
Vem da escritura sagrada
Mata uns e nasce outros
Pra seguir esta jornada
Ituaçu se faz presente
Nesta luta abençoada.
HHNC-71 E 72*

Falemos da educação. Em mais de um momento Oscavú recorda a sua precária formação escolar.

Vi em minha frente todas as cenas de meu passado, através da tela do pensamento. Eu, um jovem camponês. Camponês que eu sou até hoje e quem serei amanhã. Comecei a trabalhar aos sete anos de idade. Estudei pouco e muito mal. Mesmo na sala de aulas estava preocupado com o serviço que estava passando de hora. Fiz o primário muito malfeito, como tinha condição de fazer. Só aí comecei a pensar seriamente no meu futuro. RBD-20.

Algo que em *Histórias que a história não conta* é retomado com estas palavras.

Não tenho dinheiro não tenho estudo e nem profissão, trabalhar e estudar ao mesmo tempo é impossível, e assim fui aprofundando a minha meditação e descobri uma grande contradição: como é puro e perfeito o plano de Deus e como os homens perversos e maldosos administram tão mal esta obra poderosa e perfeita. HHNC-26

Ao lembrar o seu pai, um de seus poemas relembra o passado de quem, ao não haver nunca recebido “educação escolar”, desdobrou-se no trabalho no campo para lograr que os filhos lograssem estudar.

PASSADO INFELIZ?

*Um dia me perguntou
A diretora lá da escola
Eu nunca vi o seu pai
Aonde é que ele mora
Eu tenho muito prazer
Em responder a senhora
Ele não mora conosco
É porque trabalha fora.*

*O meu pai já está velho
Seus cabelos já pintados
O seu corpo já desfeito
E o seu rosto enrugado
Mesmo assim ainda vive
Lá no norte do estado
Pois o nosso ganha-pão
Em sua lida de gado.*

*Ele mesmo não estudou
Mas quer ver os filhos estudados
Por isso vive distante
Nos serviços mais pesados
Trabalhando até doente*

*Pra dar conta do recado
 Para pagar nossos estudos
 Ele vive assim jogado
 Lá em casa todos sentem
 A falta dos seus carinhos
 Pois mamãe trabalha e estuda
 E nós ficamos sozinhos.*

*Nossa casa inacabada
 Mas é feita com carinho
 Cada vez que vem em casa
 Ele constrói um pouquinho*

*Vai lá em casa minha amiga
 Ver de perto o seu passado
 Um carro de boi sobre a mesa
 E um laço pendurado
 Uma vara de ferrão
 Um par de chifre angolado
 Uma cama de casal
 Com um travesseiro guardado.*

*Ituaçu, junho de 1960
 RBD-58 e 59.*

Miguel Arroyo costuma chamar a atenção para o fato de que sobretudo nos cursos de Educação de Jovens e de Adultos, raramente se procura conhecer mais a fundo quem de fato são as pessoas, mulheres e homens que depois de um duro dia de trabalho – não raro desde a madrugada – chegam ao local de seus estudos à noite. Recomendando com ênfase a leitura de *Passageiros da noite: do trabalho para a EJA: itinerários pelo direito a vida justa*, editado em 2017 pela Vozes, de Petrópolis. No entanto, confesso que foi preciso ler *Recordar é bom, mas dói*, para encontrar pela primeira vez um poema dedicado à mulher-mãe que estuda. Um poema é de 1968, quando Oscavu já sofria o arbítrio dos órgãos de repressão da ditadura militar.

Mãe estudante

*Como é difícil na vida
 Ser uma mãe estudante
 Trabalhar o dia inteiro
 E ir a aula constante
 Neste mundo perturbado
 Ser cristã perseverante
 Nesta sociedade corrompida
 Um casal viver distante
 Ser doado muito pouco
 E ter que doar bastante
 Enfrentar tanta miséria*

*Em um Brasil tão gigante
Definir o bem do mal
Neste mundo perturbante
Confiar em quem nos trai
Toda hora e todo instante
Entre tanta perturbação
Ser pessoa relevante
Ser estudante, mãe e esposa
Tudo isso o mesmo instante.*

*Ituaçu, 20 de junho de 1968
RBD-64*

Assim como seus outros dois irmãos, Oscavú foi um educador do Movimento de Educação de Base em Goiás. Muitos anos mais tarde ele faria a memória de seu aprendizado no “MEB – Goiás”. No mais longo texto de seu segundo livro, Oscavú procede a uma detalhada e assertiva memória do que o MEB realizou e representou como uma agremiação pedagógica que buscou politizar a “alfabetização de jovens e de adultos” em direção a uma “educação de base”, pensada como uma variante da nascente “educação popular”.

Levando a um ponto-limite a ideia de uma pedagogia fundada no diálogo, foi sempre uma preocupação do MEB a interação entre as pessoas da “Equipe Central” (tal como era chamada e equipe do MEB-Goiás, situada em Goiânia), quase todas elas jovens mulheres provenientes da universidade e de movimentos estudantis, entre a Juventude Universitária Católica e, mais tarde, a Ação Popular, e os “educadores da base”. Isto é, os “monitores” que nas pequenas e não raro, improvisadas “escolinhas do MEB” recebiam pelo rádio as “aulas de alfabetização”, e as compartilhavam com as/os alfabetizandos. E assim os camponeses-educadores, quando “animadores de comunidades”.

Uma das preocupações fundadoras do MEB era a qualificação dos muitos educadores da “ponta da linha”. Não foram poucas as lideranças camponesas que foram formados em um primeiro momento no contexto dos movimentos de cultura popular dos “anos sessenta”, de que o MEB talvez tenha sido a agremiação de mais longa duração. Seu depoimento a respeito da “equipe do MEB-Goiás” ocupa várias páginas de seu livro, e serviu de base a algumas pesquisas acadêmicas. E em um momento do seu depoimento Oscavú lembra que

Aprendi o que eu sou, que sou eu, de verdade, com o MEB, Movimento de Educação de Base. Sou Oscavú José Coelho, 70 anos de idade, aposentado. Estudei 90 dias, escrevi dois livros... HHNC-65

Há um belo e sombrio momento no Morte e Vida Severina, de João Cabral de Melo Neto, em que o retirante desfia à mulher com quem dialoga, o de que morre o povo do sertão... “um pouco por dia”. Não sei se Oscavú terá lido o “Auto de Natal Pernambucano”, o subtítulo do poema de João Cabral, que é

também uma laureada peça de teatro. No entanto há um momento em seu segundo livro em que ao falar de si-mesmo e do que o mata aos poucos, ele parece dialogar com o retirante nordestino de Cabral de Melo Neto. E recordo que Oscavú faleceu pouco depois de escrever as *histórias que a história não conta*.

Mais uma vez peço desculpa pela minha radicalidade. Não estou morrendo por um problema de saúde, nem pelos meus setenta anos de idade, estou sendo assassinado pelo nosso regime que se diz democrático e não me dá sequer o direito de viver aonde eu quero, fazendo aquilo que eu posso, gosto e sei fazer. HHNC-65.

Desde “moços”, mais do que Oscavú, Parcival e José Moreira tornaram-se compositores de letras e músicas que começam com dolentes modas de viola, que com o passar do tempo tornaram-se composições cujas letras denunciam as vidas que eles, seus familiares, amigos e companheiros de lutas e destinos viveram e vivem ainda.

Parcival Moreira publicou em 2001 o seu livro: *Grito sem Eco*. É um pequeno “tratado camponês” de amor pela terra e pela vida, entre poemas ora políticos, ora suavemente poéticos, alguns deles musicados pelo próprio Parcival. Tal como em algumas de suas músicas, suas denúncias são tornadas poesia a respeito da opressão entre os seres humanos, estendida à crescente destruição exercida por alguns deles sobre o Mundo e a Vida.

Grito sem Eco

*Sou filho de gente humilde da roça
Nasci numa roça de beiras no chão
Aonde tem cercas farpadas de arame
Tem gente infame sem coração.
Aonde que tudo que planta e semeia
Tem que ser na meia com o patrão.
Aonde tem joia, tem ouro e prata
Tem gente e chibata seguros nas mãos.*

*Enquanto semeiam o joio pirata
Na mente pacata do pobre irmão
Semeia discórdia, a farsa, a mentira
Semeiam a ira na face do chão.
O grito sem eco, a dor incontida
As mãos estendidas por faltar o pão,
O choro marcado qual potro no freio
Sangrado no reio e na espora do peão.*

*Meus olhos se pousam ao longo das ruas
Da minha, da sua, despedias de amor,
Vê gente que vai e vem nas calçadas
Tranquilas, sem nada felizes na dor.
Enquanto devoram os supermercados*

*O mais abastado que tudo comprou
E o filho do pobre coitado não come
Morrendo de fome, que mais trabalhou.*

*O nosso roceiro expulso da terra
Lutando por ela pra ter o seu chão,
É um bravo soldado, herói destemido
Não é um bandido de televisão
Precisa de terra pra pôr a semente
E dar a sua gente fartura de pão
E não ver seus filhinhos pra matar de fome
Em latões de lixo tomar refeições.*

*Suplico que o seu mestre regresse do alto
Estenda seu braço e derrame a benção,
Retorne a palavra ó mestre Jesus
Acenda a luz na mente do irmão.
Ensine seu povo que anda sozinho
Trilhar o caminho da libertação
Conter a ganância e depor as correntes
Ser donos da terra e dos frutos do chão.*

Grito sem Eco-65 e 66 – Daqui em diante: GSE- 65 e 66.

E antecipando-se ao que vieram a ser adiante algumas tardias mudanças em conteúdos curriculares do ensino em nossas escolas, Parcival escreveu entre outros poemas, a sua “História do Brasil”.

História do Brasil

*Os livros que lemos em salas de aulas
Narrando a história com frases sutis,
Nos falam do reino, do ciclo do ouro
Do imenso tesouro de um grande País.
Os anos passaram de mil e quinhentos
Nos mesmos tormentos e sistemas hostis,
Renúncias e golpes, até ditaduras
Prisões e torturas aos homens civis.
As grandes revoltas, das massas sofridas
Nas ruas batidas a balas e fuzis,
Em nossas escolas os livros não falam
Na velha senzala que chama Brasil.*

*Não creio que tenha havido progresso
Discordo, confesso, e afirmo que não,
Se ainda mantemos acesa na mente
A luz permanente da mesma visão.
O nosso convívio com a raça indígena
Tem sido força com armas nas mãos.
Não houve até hoje o respeito sequer*

*Ao homem, a mulher, daquela nação
As grandes mudanças cruéis, fratricidas,
Milhões de nativos tombaram no chão
Caindo por terra sem vida
Em lutas renhidas de irmãos com irmãos.*

*Nem mesmo os nativos falam mais a língua
O belo idioma tupi-guarani,
As nossas escolas jamais ensinaram
Sequer um vocábulo na língua tupi.
Homens que se dizem ilustres pioneiros
Falam em progresso com obstinação
Porém até hoje ainda não conseguiram
Ver no nativo o seu próprio irmão.
Levaram para a selva a transamazônica
As tribos indígenas à destruição.
E esses massacres deles dizem processos
Grande progresso da civilização.*

*Pastores, igrejas e mais catequeses
Encerram na selva um só ideal:
Missões estrangeiras e santo evangelho
E mais garantias ao seu capital.
As tribos se acabam em duras batalhas.
Os falsos canalhas planejam seu fim.
Pregando a doutrina em nome de cristo
E os braseiros? Estão hibernando,
Dormindo, sonhando no fundo do abismo,
Ouvindo mentiras das mais vergonhosas,
Na língua danosa do capitalismo.
GSE- 69 e 70*

Dos três irmãos Moreira, José Moreira Coelho, “Zé Moreira”, “Zé Coelho”, “Zé Eugênio”, Zé Ogênio” é o permanece ainda vivo. Seu livro: *Sonhos de Poeta* foi o único que não foi editado por iniciativa do autor e de grupos de amigos, mas por uma editora não-comercial, a da Pontifícia Universidade Católica de Goiás.

Na mesma direção de seus dois irmãos, José Moreira escreveu um livro em que fez interagirem memórias do passado, entre a infância e a maturidade, com depoimentos sobre momentos de sua vida e da “lida do sertão”. E, claro, poemas de louvor à “vida do campo”, à natureza e a uma cultura popular “*que está indo por água abaixo nos mesmos caminhos que foram todos os nossos valores*” **44**, que valem como escritos de denúncia de cenários de opressão e exclusão vividos por ele, por seus irmãos e por companheiras e companheiros de luta e militância. Assim, dos três irmãos é quem mais diretamente escreveu tendo como destinatários movimentos camponeses atuais.

No meu prefácio a *Sonhos de Poeta* escrevi o seguinte.

44. Está na página 11 de *Sonhos de Poeta*: SP-11.

Será preciso uma sensibilidade que andou perdida entre nós, e que agora, passo a passo, recuperamos, para saber não apenas ler com a cabeça crítica, mas também com uma sensibilidade aberta, esses escritos – alguns deles musicados – que nem por serem de um “poeta do povo”, deixam de valer como uma verdadeira, fecunda e bela arte da poesia.

...

*Senhores de outro saber e de outros mundos de vida e de culturas que nem por até hoje não possuem os poderes, a visibilidade, a legitimidade, os sistemas e os rituais das nossas, entre letradas, acadêmicas e eruditas, eles deixam de gerar - como os produtos que eles arrancam da terra e que nos alimentam - outros frutos que agora aí estão, como este **Sonhos de Poeta**, para nos alimentar também a mente e o espírito.*

SP-28.

Assim como os outros irmãos, ao longo de toda uma vida de trabalho com a terra, e também de ações pedagógico-e-políticas, José Moreira descreve e denuncia um mundo de injustiça, exclusão, desigualdade social e controle da liberdade a partir de suas próprias vivências. Tal como Oscavú e Parcival, ele não escreve a partir do que soube-para-escrever, mas desde o que viveu-e-escreveu. E mais do que os outros dois irmãos os seus poemas com frequência saltarão da denúncia para a convocação à união e à luta. E como um educador popular, ele coloca a educação do povo no eixo das possíveis saídas.

Pobre também é Gente

*Quanta gente ainda vive sem regalia
Vivendo o cativo de algum dia
Sem meio pra defender o pão-de-cada-dia
Quanta gente sem recurso está sendo expulsa
Para as rodovias*

*Digo isto porque vejo aqui no sertão
O povo no desespero sem solução
Nem conhece seus direitos de cidadão
No nosso sertão goiano o que está mandando
É a lei do patrão*

*O Brasil não desenvolve eu digo por quê
Por falta de instrução pro povo viver
O povo está esquecido sem ninguém vê
Está sendo massacrado e desrespeitado pelo poder
Precisamos trabalhar pela educação
Para ver se desenvolve a nossa nação*

*Pra tirar o camponês da escravidão
E pra vida que vivemos hoje já temos
A solução*

*Temos nosso sindicato pra defender
a ampla reforma agraria vamos fazer
Um sindicalismo livre queremos ter
O trabalhador unido e esclarecido
Tem que vencer.*

*Vamos mostrar ao governo daqui pra frente
Que a classe trabalhadora é inteligente
O arrocho do sistema o povo já sente
Vamos mostrar ao nobre que o povo pobre
Também é gente.*

1964
SP-41

Acompanhei de perto os anos em Goiás em que durante a ditadura militar, e depois do seu “estatuto da terra”, milhares de famílias de camponeses-moradores de fazendas foram sumariamente desalojados delas. Foram expulsos, na verdade. Receosos de terem que assumir justos compromissos com os trabalhadores rurais há anos fixados em suas terras, os fazendeiros começaram a “desocupar” as suas propriedades.

Lembro-me de ver na beira das estradas goianas sucessões de famílias caminhando em fila pelo acostamento, entre a fazenda que foram “expulsos” e a “beira de rua” da cidade próxima para onde se dirigiam. Na maior parte dos casos as famílias de moradores-parceiros saíam das fazendas sem o pagamento de seus direitos pelo trabalho ali exercido ao longo de anos. algum. E como no caso dos “irmãos Moreira” vários deles foram acusados de “comunistas” ou de “agitadores”. Eram os tempos em que com o apoio de setores progressistas da Igreja Católica (os que criaram o CIMI, a CPT e, mais tarde, o embrião do que veio a ser o MST) havia na região uma intensa atividade de camponeses destinada à criação dos primeiros sindicatos rurais. O nome então dado a pessoas e famílias expulsas das fazendas era: “excluídos da terra”. A intensa relação de parceria entre os “Irmãos Moreira Coelho” e frentes da Igreja Católica anunciadoras da Teologia da Libertação pode bem ser entrevista no poema a seguir.

O EXCLUÍDO DA TERRA

*Sou excluído da terra
Lá do pé da serra onde nasci
Nunca mais tive alegria
Desde aquele dia que de lá sai*

*Oh! Javé, Deus do roceiro
Desse cativo me ajude a fugir
Hoje aqui sou imigrante
Aguardando o instante de sair daqui*

*O homem sem terra na mão
Não tem condições de sobreviver
Os filhos jogados no mundo
Se tornam vagabundos e vida sem prazer
A vida de um povo excluído
Só terá sentido se ele renascer
No ventre da terra sagrada.*

*Nossa mãe amada vai nos conceber
Na terra onde estava meu povo
Assentarei de novo o trabalhador
É essa a palavra de vida
Que foi proferida por Nosso Senhor
Na batalha pela terra
O soldado da guerra é o agricultor
E eu serei o seu escudo
E no fim de tudo és o vencedor*

*Ao chegar no nosso chão
Essa nova canção iremos cantar
Louvado seja meu Senhor
Que do oprimido fez nos libertar
Na face da terra sagrada
Hoje resgatada podemos plantar
Vamos viver a verdade
Na realidade deixar de sonhar.*

1995
SP-84

Da descrição do carro-de-bois à denúncia da vida-de-carreio

Comecei este inventário de passagens dos quatro livros dos “irmãos Moreira Coelho” com passagens em que Oscavú realiza uma sensível e sábia etnografia do carro de bois, com os quais trabalhou durante anos de sua vida. Que este escrito a muitas mãos seja concluído com um poema de Parcival Moreira, a *Canção do Carreio*. Musicado, o poema tornou-se uma das mais belas e conhecidas músicas não propriamente “sertanejas”, mas de denúncia das “coisas do sertão”.

Canção do Carreiro

*Veja seu moço carreiro
Seu corpo como é que está
A camisa suja de poeira
Da estrada do cafezal.
Dormindo e cima da esteira
Do carro de carrear.
Seu moço pobre carreiro
Não tem onde descansar.*

*Carreiro, carro e boiada
Canga de Jacarandá,
Nas guampas do boi de carro
O dono não vai pegar.
Guarda o carro na varanda
Deixa o carreio molhar,
Mais vale o carro de bois
Do que quem vai carrear.*

*Nasceu o pobre carreio
Num leito tosco e sem nada
Vida de carreiro é triste
É uma canção amargurada.
É uma viola que insiste
Batendo a mesma toada
Parece um carro de boi
Gemendo atrás da boiada.*

*Na canga do boi de carro
Tem gente amarrado lá,
Gente não é boi de carro
Pra carro de boi puxar
Gente tem mente que gira
Mente que pode girar
Gira a mente do carreiro
A canga pode quebrar.
GSE71*

Os Deuses de Itapira

O prefácio de José de Souza Martins

Carlos Rodrigues Brandão é um caipira legítimo nascido em Copacabana. Psicólogo por fora e missionário por dentro, largou-se um dia pelas veredas do mundo, para ver de perto o fantástico da vida do povo sertanejo, que lhe chegava às mãos descrito nos relatórios do Movimento de Educação de Base, onde trabalhava. Encostou nos ranchos e palhoças, indagando, olhando, querendo saber das coisas, fazendo espontaneamente o bacharelado de sua vocação, em Antropologia, com alguns dos melhores mestres do país, os camponeses analfabetos das roças e povoados. Sacramentou o aprendizado fazendo um mestrado em Brasília com pesquisadores da melhor competência. Mas, não largou nunca a estrada, sempre aqui e acolá, de que resultou uma boa meia dúzia de livros, alguns inéditos, outros mal divulgados, que são também alguns dos estudos mais bem feitos sobre hábitos alimentares, educação popular, festas do povo. Veio, finalmente, parar em São Paulo, onde encontrou outro caipira legítimo, Duglas Teixeira Monteiro, ambos muito parecidos em muita coisa, especialmente no modo de ver e de pensar a realidade do oprimido do campo e da cidade.

Ao contrário de muitos cientistas sociais profissionais em nosso país, Carlos Rodrigues Brandão não sente nenhuma vergonha pelo fato de estar profundamente comprometido com os oprimidos desta terra (há, porém, os que não sentem nenhuma vergonha pelo fato de não estarem comprometidos). Esse compromisso intenso não lhe causa o menor embaraço nem a menor insegurança porque, sendo capaz, como é, a objetividade da pesquisa e da apresentação de seus resultados não sofre o menor arranhão na sua produção intelectual. Aliás, o seu compromisso intenso é a condição da objetividade e da profundidade da sua investigação, tal como acontecia com um cientista social da envergadura de Marx. Exatamente por isso eu não tenho dúvida alguma em dizer que os seus trabalhos vão marcar fundo as ciências sociais entre nós. Daqui para frente será muito difícil dizer alguma coisa séria sobre a sociedade brasileira sem recorrer à sua obra.

Nela se juntam e frutificam de um modo novo algumas das melhores contribuições teóricas e metodológicas que se firmaram nas ciências sociais no Brasil, como as de Antônio Cândido, Gioconda Mussolini, Florestan Fernandes, Roberto Cardoso de Oliveira, Duglas Teixeira Monteiro. Desses autores ele recolheu ainda uma característica hoje escassa entre nós: o devotamento incansável à boa e demorada pesquisa de campo. Nos seus trabalhos, ressalta de imediato a premissa de que teoria e pesquisa andam sempre juntas, no campo e no gabinete. Frequentemente, a boa teoria nasce e cresce no campo, lá pode ser verificada, alterada, desprezada. Vale a pena mencionar que há preciosas descobertas teóricas num relato de campo como é *Tristes Trópicos*, de Claude Lévi-Strauss.

Os Deuses do Povo é um livro que foi tese de doutorado na Universidade de São Paulo, aprovada com distinção e que, além disso, recebeu voto de louvor da banca examinadora. Nem por isso é um trabalho só para iniciados. Muitíssimo ao contrário. Também, não é apenas um trabalho sobre religião popular, mas um trabalho de grande profundidade que abre perspectivas teóricas fundamentais sobre a lógica do popular, da religião popular, da educação popular, da cultura popular, como lógica do oprimido, como lógica de confronto e luta.

Pela primeira vez, a vaga noção de “popular”, tão presente em tantos estudos sobre as classes populares, torna-se substantiva porque se explicita como ingrediente político do processo histórico. Este trabalho mostra com absoluta clareza toda a complexa capacidade dos trabalhadores oprimidos perceberem os conflitos reais que os envolvem, que os antagonizam com os seus opressores mesmo através da religião, que os levam a elaborar, nas dimensões mais inesperadas da vida social, a sua resistência e a sua contestação. Neste estudo não se joga com o mal disfarçado weberianismo da polarização “falsa” e “verdadeira” consciência, as concepções de Lucáks com que se trabalha tão mal em nosso país. E que serve, no fim das contas, para justificar a alegada e não provada incapacidade dos trabalhadores para se darem conta da opressão que sofrem.

O povo é que sabe do povo. Temem isso aqueles que fazem das ciências sociais um empreendimento capitalista, mediado por gordos financiamentos, baseado na reprodução e reafirmação, na própria prática científica, das brutalidades essenciais desta sociedade que se materializam nas figuras do opressor e do oprimido, do explorador e do explorado. São aqueles pesquisadores que estão sempre dispostos a prestarem um serviço aos opressores do povo, tornando-se eles próprios instrumentos da opressão. São os que tem sempre elaboradas justificativas para recusar o comprometimento com as lutas populares, mas que não precisam da menor justificativa para se colocarem a serviço dos que oprimem.

Só é possível entender o saber do povo através do compromisso com a sua causa, com a sua luta, com a sua vida, com a sua esperança. Só há objetividade quando há esse envolvimento profundo e intenso, quando há um destino comum. O resto é ilusão, ainda que bem elaborada pelo nosso treino profissional para nos enganarmos, fazendo-os objeto de nosso profissionalismo. Desinibição a gente precisa é para produzir juízos de suposta realidade, que se baseiam em mal explicitados cânones científicos, que falseiam e violentam a realidade social excluindo a nós pesquisadores dessa mesma realidade, produzindo a nossa esterilização ética, para criar em nós e nas nossas vítimas a ilusão de que não somos deste mundo e que por isso o que dizemos é verdadeiro.

No sertão, Carlos Rodrigues Brandão não é um turista, como esses pesquisadores pasteurizados que tem colete e gravata no cérebro; não é um pesquisador formal mais interessado em salvar a aparência de seriedade das

ciências sociais, pois as ciências sociais somente são sérias quando comprometidas com o destino dos seus personagens. Muito ao contrário. Está sempre produzindo alguma coisa junto com as pessoas com quem convive. Foi nessa circunstância, e por isso, que nos encontramos; um encontro bom, desses que se dão na estrada, no meio do pó e do sol, em que o suor e o cansaço já não justificam que se esconda alguma coisa, que se cultive aparências. Nossos encontros têm sido assim, ele saindo, eu chegando; às vezes, a gente anda um bom trecho juntos, proseando, dando as recomendações dos de lá e dos de cá. Carlos é um companheiro da estrada, um irmão na obstinada esperança no tempo novo que virá, que a gente encontra com alegria e abraço arrojado.

Um traço de sua obra que me chama muito a atenção é que, falando das coisas, expondo suas observações, desenvolvendo suas análises, de repente fala dele mesmo, coloca-se na posição de objeto, se vê junto com as outras pessoas, não abre o abismo inteiramente falso, ideológico, entre o “eu” e o “outro”, pois a sua categoria de trabalho é a categoria do “nós”. Quando avançamos na leitura dos seus textos, temos a impressão de que percorremos um espaço bem definido, como o espaço de uma casa de pau-a-pique na roça – o fogão de taipa num canto, lenha acesa, o feijão com toucinho fervendo, e num canto, meio rindo, meio sério, “Nhô” Carlos Rodrigues Brandão picando fumo.

Deixe, por isso, eu chegar pr’uma banda, pra que vosmecê se encoste, puxe a tripeça pra perto do fogo, para entrar na prosa, que na escuridão desta noite longa é prosa boa e necessária.

José de Souza Martins



Na beira do Rio São Francisco, com um camponês-pescador

Livros e artigos lidos e consultados

ADRIANO, Ione Gomes

O Movimento de Educação de Base em Goiás e o papel dos intelectuais-monitores (1961-1966)

2012, Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Educação – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia

BARREIRO, Júlio

Educación Popular y proceso de concientización

1974, Editora Siglo XXI, de Buenos Aires.

BARROS, Manoel

Poesia Completa

2010, Texto Editora Limitada, São Paulo

BARTHES, Roland

Aula

20, Editora Cultrix, São Paulo

BASHÔ, Matsuo

Trilha estreita ao confim

1997, Editora Iluminuras, São Paulo

BAUMAN, Zygmunt

Ensaíos sobre a moral posmoderna,

2007, Editora Relógio D'Água, Lisboa.

BOTTINEAU, Yves

El Camino de Santiago

1965, Aymá Editora, Barcelona

CAGGIAO, Pilar Vila

Inmigración y cambio en las sociedades latino-americanas – el caso de los gallegos en Uruguay

in: Vª Jornadas de História de Galicia y América – el papel de la emigración

1990, Ourense

CARNEIRO, Edison

Dilemas do Folclore

1965, Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro

CHAO, Xosé Rego

El relato compostelano

2001, Colección Follas Novas, Santiago

CHAO, Xosé Rego

Camiñando a Compostela

Folletos de identidade galega e cristiá

1992, ANGUERA/IRIMIA, Graficolo Minerva, Santiago

CHARPENTIER, Louis
Santiago de Compostela – enigma e tradição
 s/data, Editorial Minerva, Lisboa

CHUL- HAN, Byung
Sociedade do Cansaço
 2017, Editora VOZES, Petrópolis

CLIFFORD, James
Sobre la autoridad etnográfica
 In: Carlos Reynoso (org.)
El surgimiento de la antropología posmoderna
 1998, Editorial Gedisa, Barcelona

COELHO, Oscavú José
Recordar é bom, mas dói
 2000, edição autoral, Goiânia

COELHO, Oscavú José
As histórias que a história não conta
 2006, edição autoral, Divisão Gráfica e Editorial da Universidade Católica de Goiás –
 Goiânia

COELHO, José Moreira
Sonhos de Poeta
 2016, Editora da PUC-Goiás, Goiânia

DE JUANA, Jesus López e FERNANDEZ, Manuel
Población y Inmigración en la Galicia Contemporánea
 in: CASTRO, Xavier (org.)
 V^a. Jornadas de Historia de Galicia y América - el papel de la emigración

DE LAS CASAS, Álvaro
Cancionero popular galego
 2005, Edición fac-similar, Follas Novas, Livros de Frouma

D'OZOUVILLE, Leopoldo e ALVAREZ, Cruz
**Un viaje a Brasil – información acerca de la situación de los emigrados
 españoles em los estados de Pará y Amazonas y zonas de trabajo del
 ferrocarril Madeira-Mamoré**

FERNANDEZ DO REGO Francisco
As peregrinacións xacobeas vols. I e II
 1992, Diário 16, Galícia, Vigo

FERNANDES, Florestan
Folclore e mudança social na cidade de São Paulo
 1961, Editora Anhembi, São Paulo

FISCHER, Michael
Da antropologia interpretativa à antropologia crítica
 Anuário Antropológico 83

FREIRE, Paulo
Pedagogia do Oprimido – o manuscrito
 2018, Editora do Instituto Paulo Freire, UNINOVE, BT Acadêmica, São Paulo

MOREIRA, Parcival

Grito sem Eco

2001, 2ª edição revisada e melhorada, Inhumas/Goiânia

GARCIA, Jaime Rodrigues

La dimensión espiritual del Camino de Santiago

in: ***El Camino de Santiago y Europa***

Encuentro de Universitários Católicos Europeus

1992, Dioceses de Santiago de Compostela

GEERTZ, Clifford

Generos confusos. La refiguración del pensamiento social

In: REYNOSO, Carlos

Presentación de: ***El surgimiento de la antropología pós-moderna***

1991, Gedisa Editorial, Barcelona

GEERTZ, Clifford

A interpretação das culturas

1978, Zahar, Rio de Janeiro

GEERTZ, Clifford

El Antropólogo como autor

1989, Ediciones Paidós, Barcelona

HEIDEGGER, Martin

Heráclito

1998, Editora Relume, Rio de Janeiro

HEIDEGGER, Martin

Arte y poesía

1997, Fondo de Cultura Economica, México

HERÁCLITO

Fragmentos

In: ***Refranero – poemas, sentenciário de los primeros filósofos griegos – refranes pre—socráticos***

GARCIA BARCA, Juan David (editor)

1959, Edimê, Caracas

HERÁCLITO

Fragmentos

In: ***Os Pré-Socráticos***

SOUZA, José Cavalcante de (editor)

1973, Editora Abril, São Paulo

INGOLD, Tim

Estar vivo – ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição

2015, Editora VOZES, Petrópolis

INGOLD, Tim

Evolução e vida social

2019, Editora VOZES, Petrópolis

INGOLD, Tim

Antropologia – para que serve?

2019, Editora VOZES, Petrópolis

INGOLD, Tim

Antropologia e como educação

2020, Editora VOZES, Petrópolis

INGOLD, Tim

Da transmissão de representações à educação da atenção

Em: Educação, Porto Alegre: Editora da PUC do Rio Grande do Sul, v. 33, n. 1

INGOLD, Tim

Anthropology versus ethnography

Journal of ethnographic theory, vol. 7, n. 1, 2017

INGOLD, Tim

Antropologia versus etnografia

Tradução de Rafael Antunes de Almeida

2017, Cadernos de Campo, da USP, número 26, v.1. São Paulo

INGOLD, Tim e VERGUNST, Lee (orgs)

Ways of walking – ethnography and practice on foot

Editado por Tim Ingold e Lee Vergunst

2008, Ashgate Pub., Hampshire

JAEGER, Werner

Paidéia – a formação do homem grego

1995, Editora Martins Fontes, São Paulo

KAZANTZÁKIS, Nikos

Ascese – os salvadores de deus

1997, Editora Ática, São Paulo

KRENAC, Ailton

Idéias para adiar o fim do mundo

2019, Companhia das Letras, São Paulo

KRENAC, Ailton

A Vida não é útil

2020, Companhia das Letras, São Paulo

KOPENAWA, Davi e ALBERT, Bruce

A Queda do Céu – palavras de um xamã yanomami

2016 pela Companhia das Letras, de São Paulo

LIMA, Rossini Tavares de

O folclore do Litoral Norte de São Paulo

1968, MEC\CDFB, Rio de Janeiro

LISPECTOR, Clarisse

Melhores contos – seleção de Walnice Nogueira Galvão

2002, Global Editora, São Paulo

MACHADO, Antonio

Proverbios y Cantares

2000, Editorial El País, Madrid

MATTA, Roberto da

Ensaaios de antropologia estrutural

1973, Editora VOZES, Petrópolis

MARTINEZ-ALIER, Verena

As Mulheres do Caminhão de Turma

1975, Debate e Crítica nº 5, março

MARTINEZ, Elda Gonzales

La emigración galega en Brasil

Vª Jornadas de Historia de Galicia y América – el papel de la emigración

1990, Ourense

MAURO, Frédéric

Origens da desigualdade entre os povos da América

1986, Editora Brasiliense, São Paulo

MONTEIRO, Duglas Teixeira

Os errantes do novo século

1976, Editora Duas cidades, São Paulo

MOREIRA COELHO, José,

Sonhos de Poeta

2016, Editora da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia

NOGEIRA, Paulo Cesar Giordono

A literatura odepórica e a peregrinação jacobea – um estudo sobre a espiritualidade nos relatos de viagem dos peregrinos brasileiros no Caminho de Santiago

Dissertação de mestrado em ciências da Religião

2008, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo

NOVOA, María del Carmen

Los Caminos de Santiago

2003, Colección Follas Novas, Santiago

PARIS, Carlos

O animal cultural – biologia e cultura na realidade humana

2002, UFSCar, São Carlos

PRECEDO, Manuel Jesús Lafuente

Santiago el mayor patrón de España – vida y culto

1985, Biblioteca de Autores Cristianos, Santiago

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de

Sociologia e folclore – a Dança de São Gonçalo num povoado baiano

1958, Livraria Progresso Editora, Salvador

REGO, Xosé Chao

El relato Compostelano

Colección Follas Novas, Santiago, 2001

ROSA, João Guimarães
Grande sertão: veredas,
 1986, 33ª impressão, Editora Nova Fronteira, Rio de Janeiro

SOARES, Magda Soares:
Para quem pesquisamos? Para quem escrevemos?
 In: GARCIA, Regina Leite Garcia

STEIL, Carlos Alberto e CARVALHO, Isabel Cristina de
O pensamento ecológico de Tim Ingold
 Carlos Alberto Steil e Isabel de Carvalho
 Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay, Vol. 10, 2012

SONTAG, Susan
Diante da dor do outro
 2004, Companhia das Letras, São Paulo

SOUZA, Neuza Santos
Tornar-se negro
 1983, Edições GRAAL, Rio de Janeiro

TEDLOCK, Dennis
Days from a Dream Almanac
 1990, University of Illinois Press, Urbana and Chicago

TEDLOCK, Dennis
Finding the Center – Narrative Poetry of the Zuni Indians
 1972, The Dial Press, New York

VALINA, Elías Sampedro
O Camiño de Santiago – guía do peregrino
 1992, Editora Galaxia, Vigo

VAZQUES, Luís de Parga, LACARRA, José M e URÍA, Juan Rios
Las peregrinaciones a Santiago – tomos 1, 2 e 3
 1992, IBERDROLA, Gobierno de Navarra, Pamplona

VELHO, Otávio Alves
De Bateson a Ingold – a constituição de um paradigma ecológico
 Otávio Alves Velho
 Mana, 7(2): 2001, Museu Nacional do Rio de Janeiro

WILSON, Edward
La Conquista Social de la Tierra
 2012, Random House Mondadori, Bogotá

WOORTMANN, Klaas
A comida, a família e a construção do gênero feminino
 Trabalhos de ciências sociais/série antropologia n° 50
 UnB/Brasília, 1985

WOORTMANN, Klaas
“Com parente não se neguceia”
 Série antropologia 69, UnB/Brasília, sd

Trabalhos meus mencionados

A festa do santo de preto

1976, FUNARTE/UFG, Rio de Janeiro

Peões, pretos e congos

1977, UNB/Oriente, Goiânia

Memória do sagrado

1978, Edições Paulinas, São Paulo

Os deuses do povo

1980, Editora Brasiliense, São Paulo

2015, Editora da Universidade Federal de Uberlândia (3ª edição)

Plantar, colher, comer

1981, Editora Graal, Rio de Janeiro

O Meio Grito

In: ***pesquisa participante***

1981, Editora Brasiliense, São Paulo

Pesquisa participante

1981, Editora Brasiliense, São Paulo

Diário de Campo – a antropologia como alegoria

1982, Editora Brasiliense, São Paulo

Repensando a pesquisa participante

1983, Editora Brasiliense, São Paulo

Campesinato Goiano

1986, Editora da UFG, Goiânia

O Sexto Sol

1992, inédito, disponível em PDF

A partilha da vida

1995, Editora Cabral, Taubaté

Memória/sertão – cenários, cenas, pessoas e gestos dos sertões de João Guimarães Rosa e de Manuelzão

1998, Cone Sul/Univ. de Uberaba, São Paulo

O afeto da Terra

1999, Editora da UNICAMP, Campinas

A pergunta a várias mãos – a experiência da pesquisa no trabalho do educador

2003, Papyrus Editora, Campinas

A Clara cor da Noite Escura – escritos e imagens de mulheres e homens negros de Goiás e Minas Gerais

2009, Editora da Universidade Católica de Goiás\Editora da Universidade Federal de Uberlândia – Goiânia-Uberlândia

O Caminho da Estrela

2010, Editora da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia
(existe uma versão em Galego, publicada pela Editorial Toxosoltos, de Santiago de Compostela)

A Crônica de Ons

2017, Inédito – disponível em PDF

Com o Sol do Outono sobre os Ombros

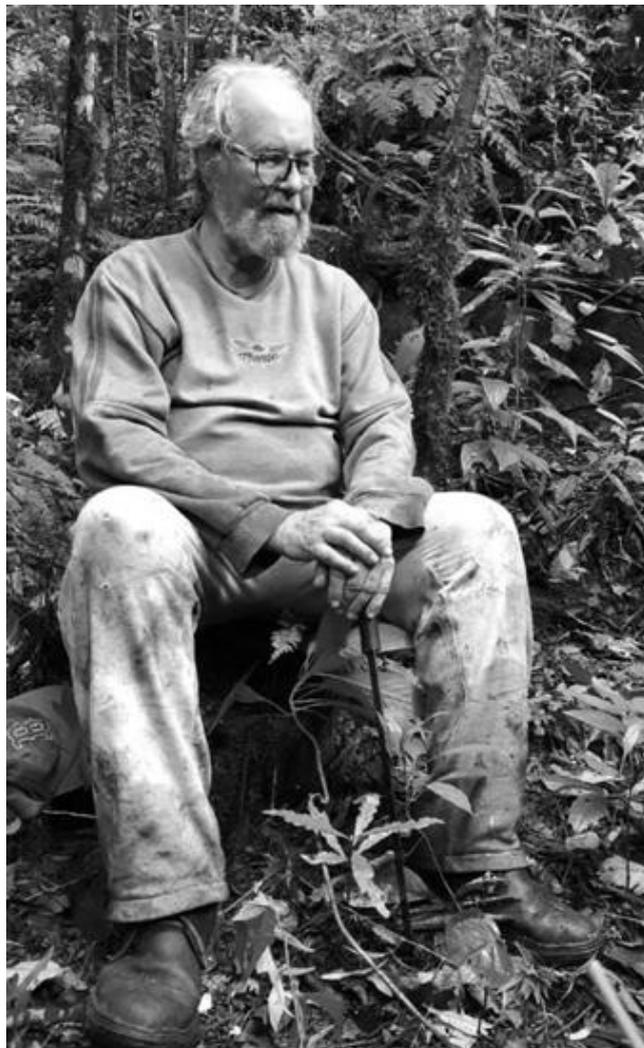
2017, Inédito – disponível em PDF

O corpo coberto de cores

2017, inédito , disponível em PDF

O Caminho do Fim-do-Mundo – memórias, imaginários, descrições e narrativas do Caminho de Santiago e da Galícia

2020, Editora Espaço Acadêmico, Goiânia



Hoje, aos 80 anos, ainda entre e trilha e a mata, no Sul de Minas Gerais