

UFRRJ
UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
CPDA - PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
EM DESENVOLVIMENTO, AGRICULTURA E SOCIEDADE.

DISSERTAÇÃO PARA MESTRADO

**O homem pobre do campo no pensamento
brasileiro e no imaginário social**

Dora Vianna Vasconcellos

Outubro de 2009



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO DE CIÊNCIAS SOCIAIS EM
DESENVOLVIMENTO, AGRICULTURA E SOCIEDADE.**

**O HOMEM POBRE DO CAMPO NO PENSAMENTO E NO
IMAGINÁRIO SOCIAL**

DORA VIANNA VASCONCELLOS

Sob a orientação do **Prof Dr Raimundo Santos**

Dissertação submetida como requisito para obtenção do grau de **Mestre em Ciências**, no Curso de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade.

Rio de Janeiro, outubro de 2009.

307.72
V331h
T

Vasconcellos, Dora Vianna.

O homem pobre do campo no pensamento e no imaginário social / Dora Vianna Vasconcellos, 2009. 78 f.

Orientador: Raimundo Santos.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Instituto de Ciências Humanas e Sociais.

Bibliografia: f. 77-78.

1. Imaginário social - Teses. 2. Sociologia rural – Teses. 3. Pensamento social brasileiro – Teses. I. Santos, Raimundo. II. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Instituto de Ciências Humanas e Sociais. III. Título.

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS, DESENVOLVIMENTO,
AGRICULTURA E SOCIEDADE**

DORA VIANNA VASCONCELLOS

Dissertação submetida como requisito para obtenção do grau de **Mestre em Ciências**, no curso de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade, área de concentração em ciências sociais.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 08/10/2009

Prof. Dr. Raimundo Santos, orientador (CPDA-UFRJ)

Profa. Dra. Eli Napoleão de Lima (CPDA-UFRJ)

Prof. Dr. Aluizio Alves Filho (IFCS-UFRJ)

Agradeço a CAPES,
pelo subsídio
a Raimundo, meu orientador,
pela compreensão,
a minha família,
esteio de minha vida,
pelo afeto desmedido,
aos amigos,
pela sempre prazerosa companhia.

RESUMO

VASCONCELLOS, Dora Vianna. **O homem pobre do campo no imaginário e no pensamento social**. Rio de Janeiro, 2009, p.78 Dissertação (Mestrado em ciências sociais). Instituto de pós-graduação de ciências sociais em desenvolvimento, agricultura e sociedade da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2009.

Neste trabalho, lançamos mão de renomados ensaístas da geração de 1930, a exemplo de Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda, Oliveira Vianna, Caio Prado Júnior e outros textos produzidos na época da institucionalização das ciências sociais no Brasil, como os de Maria Isaura Pereira de Queiroz. Os textos de Alberto Passos Guimarães e José de Souza Martins também foram analisados. O objetivo foi mostrar a visão de cada um deles sobre o homem pobre do campo no nosso país. Tentamos indicar também como ele foi expresso no imaginário social brasileiro e na literatura, por meio do personagem Jeca Tatu, de Monteiro Lobato. Para tanto, nos valem de autores como Nísia Trindade, Aluísio Alves Filho e Cassiano Nunes. Defendemos a hipótese de que o Brasil, acentuadamente dividido entre duas regiões econômicas e socioculturais distintas – uma urbana e outra rural – possui, segundo a literatura indicada, um *ethos* rural. O Jeca Tatu, símbolo da identidade nacional, sugere que o Brasil formula uma imagem ruralizante de si mesmo e que tem o agregado como o seu substrato social.

Palavras-chaves: Pensamento social brasileiro, sociologia rural, imaginário social.

ABSTRACT

VASCONCELLOS, Dora Vianna. **The poor rural man in the imaginarium and in brasilian social thought.** Rio de Janeiro, 2009, p.78 Dissertation (Master in Social Sciences). Instituto de pós-graduação de ciências sociais em desenvolvimento, agricultura e sociedade da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2009

This work resumes the basic concepts of renowned essayists of the 1930 generation such as Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda, Oliveira Vianna, Caio Prado Júnior, as well as some other works written during the institutionalization period of social sciences in Brazil, such as those by Maria Isaura Pereira de Queiroz. We also analysed works written by Alberto Passos Guimarães e José de Souza Martins. The aim of this work is to show how each one of these authors see the needy rural man in our country, as well as how this man was conceived by brasilian imaginarium and literature, mainly portrayed by Jeca Tatu, a character created by Monteiro Lobato. To achieve this last intend we referred to Nísia Trindade, Aluizio Alves Filho e Cassiano Nunes. According to the above mentioned authors, our hypothesis is that divided into two opposite economic and sociocultural regions – one urban, other rural – Brasil has a rural *ethos*. Jeca Tatu, symbol of the national identity, suggests that our country contemplates itself as essentially rural and the “agregado” is its social substract.

Key words: imaginarium social, sociology rural and brasilian social thought.

SUMÁRIO

Introdução.	9
1 A raiz da terra é a preguiça. A caracterização do caipira como indolente, imprevidente e parasita no imaginário social.	12
2 O <i>ethos</i> rural em Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda	22
3 O agregado em Oliveira Vianna e em Caio Prado Júnior.	40
4 O campesinato brasileiro. Alberto Passos Guimarães, Maria Isaura Pereira de Queiroz e José de Souza Martins	55
5 Conclusão: “A casca vazia”	72
6. Referências Bibliográficas	77

INTRODUÇÃO

O tema da diferenciação entre litoral e interior do Brasil tem sido recorrente no pensamento social brasileiro desde a chamada tradição ensaística. Nestas abordagens, o mundo rural era predominantemente estudado como um bloco monolítico, como um lugar onde existiriam modos de vida que já tinham desaparecidos das cidades, ou que nelas jamais existiram. Considerações sobre a figura intermediária do agregado não eram feitas de forma específica até as décadas de 1920 e 1930.¹ Foi na literatura que o tema sobre o homem pobre rural foi abordado pela primeira vez. Monteiro Lobato foi um dos primeiros a falar do agregado de tal forma a chamar atenção para aquele que é, segundo Aluizio Alves Filho, Nísia Trindade Lima, Cassiano Nunes e Luís da Câmara Cascudo, o tipo nacional mais genérico.

José Bento Monteiro Lobato nasceu em Taubaté, em 18 de abril de 1882, e faleceu na cidade de São Paulo, a 5 de julho de 1948. Descendente de antigos fazendeiros de café do Vale do Paraíba cresceu nessa zona rural, interessando-se pelo homem e pelos problemas do campo, e essa vivência marcou profundamente sua prática literária. Escritor fecundo, produziu uma vasta obra, a primeira delas *Urupês*, livro de contos publicado em 1918. Dois contos desse livro haviam aparecido anteriormente: “Urupês” e “Velha Praga” foram publicados no jornal *O Estado de S. Paulo* em novembro 1914. Ambos apresentam ao leitor um dos personagens de Monteiro Lobato que mais se popularizaria e criaria raízes no imaginário social brasileiro: o Jeca Tatu.

Urupês caiu como uma bomba na pasmeira do ambiente literário da Pauliceia e do próprio país. O êxito da livraria (...) foi instantâneo. (...) Enquanto o público absorvia deliciado o contista, acedia-se na imprensa uma celeuma rumorosa do “Jeca Tatu”. Acontecera que Monteiro Lobato lançara um tipo destinado a provocar discussões sem conta, a fazer carreira, a permanecer como um dos poucos “tipos” da literatura brasileira (...) O contista convivera com os caboclos da margem do Paraíba, vira-os acorados, incapazes de ação, tristes e desalentados, espiando a vida com olhares vagos, de sonâmbulos. *Urupês*, no fundo, pretendia ser uma advertência.²

O Jeca Tatu de Monteiro Lobato é um caboclo, um urumbeva qualquer de barba rala inadaptável à civilização que vive em zonas fronteiriças. É o agregado nômade por força de vagos atavismos. Jeca é tipo moroso e túbio, sorna que vive a vegetar de cócoras, incapaz de evolução, impenetrável ao progresso. Segundo Monteiro Lobato:

Nada o esperta. Nenhuma ferrotoada o põe de pé. Social, como individualmente, em todos os atos da vida, Jeca antes de agir, acocora-se. (...) Todo o inconsciente filosofar do caboclo grulha nessa palavra atravessada de fatalismo e modorra. Nada paga a pena. Nem cultua e nem comodidades. De qualquer jeito se vive.³

¹ Oliveira Vianna, com *Populações meridionais do Brasil*, livro de 1920, constitui uma grande exceção.

² CAVALHEIRO, Edgard, “Ciclo paulista”, in COUTINHO, Afrânio. *Literatura brasileira*, vol.4. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986, p.294.

³ LOBATO, Monteiro. *Urupês*. São Paulo: Brasiliense, 1968.

O Jeca Tatu teve tamanha repercussão que mais tarde seria dicionarizado. Ele é definido por Antônio Houaiss, como substantivo comum:

jeca-tatu (...) habitante do interior do Brasil, específico da região Centro-Sul, de hábitos rudimentares, morador da zona rural, caipira, matuto (...) ETIMOLOGIA nome do conto “Urupês” (1918) de Monteiro Lobato.⁴

Ao longo de sua vida, à medida que aprimorava sua visão acerca das condições de vida no interior do país, Lobato metamorfoseou o Jeca Tatu várias vezes, até ele se transformar em Zé Brasil. O primeiro é descrito como preguiçoso; o segundo é qualificado como trabalhador dedicado, vítima de certos tipos de relação de produção historicamente configurados pela classe latifundiária. Contudo, Jeca Tatu foi alçado a símbolo do brasileiro, enquanto o Zé Brasil não, ficou circunscrito ao texto de Lobato.

Apesar da criação de Lobato e da repercussão que ela teve, o tema do homem pobre do interior só foi tratado como assunto específico mais tarde, em trabalhos sociológicos que se desenvolveram sob a égide da Escola Livre de Sociologia e Política e da Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade de São Paulo, em projetos de assimilação do trabalhador rural, de superação das resistências culturais ao processo de urbanização e modernização do campo. Depois disso, o assunto se disseminou e repercute até hoje. O presente estudo de certa forma recomporá esse percurso trilhado pelo homem pobre do campo – da literatura para as ciências sociais.

Essa dissertação versa sobre a representação sobre o homem pobre do campo. Em certo sentido, ela estabelece uma conexão entre literatura, imaginário social e pensamento social brasileiro. A pergunta que busca responder é: por que o Jeca Tatu vigora como elemento ativo no nosso imaginário social? Por que esse personagem literário em sua origem calou fundo em nossa representação do homem brasileiro? O que significa a permanência do Jeca Tau entre nós, em termos sociológicos. Questionamo-nos também por que o Zé Brasil não virou sinônimo do tipo nacional, a exemplo do que ocorreu com o Jeca Tatu.

Propomos a responder essas questões levando em conta alguns autores do pensamento social brasileiro que se voltaram para o homem do campo. Ao que parece a pertinência simbólica do Jeca Tatu está intimamente relacionada com o modo como o pensamento social brasileiro concebe o caipira. Minha hipótese é de que, para além das intenções caricaturais de Lobato, o Jeca Tatu encontra correspondência sociológica nos principais autores que trataram do meio rural e do homem brasileiro. Independentemente da tendência teórica desses autores, todos eles, a seu modo, confirmam a ideia de Lobato de que o *ethos* brasileiro é rural. Alguns concordaram com o literato ao afirmarem que esse *ethos* era moldado à feição do homem pobre, tal como ele é formado, social e politicamente, no Brasil, em suas relações com a classe dos grandes proprietários rurais.

Minha intenção aqui, portanto, não é fazer uma exegese da obra de Monteiro Lobato, mas, em primeiro lugar, entender como este personagem foi contextualizado nas ciências sociais; e, em seguida, pôr em diálogo algumas das mais importantes interpretações sociológicas sobre o homem rural pobre no Brasil que parecem justificar a escolha e a permanência do Jeca Tatu como símbolo do homem brasileiro.

A grande questão que nos orientou, portanto é: possuiria o Brasil um *ethos* rural, por isso o Jeca Tatu teria vigorado e ainda vigora como símbolo do brasileiro? Perguntamo-nos ainda se a permanência do Jeca Tatu de Lobato no imaginário social como símbolo do homem *pobre* do campo indicaria uma maior projeção política do camponês na vida nacional ou ainda

⁴ INSTITUTO ANTONIO HOUAISS, *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*, Rio de Janeiro: Objetiva, 2001, p.1679.

constrói uma imagem depreciativa do homem pobre rural. Nossa tentativa, aqui, foi produzir uma síntese de diferentes representações que as ciências sociais construíram sobre o homem pobre rural brasileiro – quer ele se chame camponês, agregado, caipira, trabalhador rural, jeca-tatu ou Zé Brasil – de modo a entender por que, até ainda recentemente, pelo menos, ele era a imagem que informava nosso *ethos* formador. Nessas interpretações não há consenso sobre sua definição, sobre sua formação e inserção na sociedade brasileira. Tampouco sobre as potencialidades políticas da massa de trabalhadores do campo. Diante disso, assim como fez Aluizio Alves Filho em relação a trajetória simbólica do Jeca Tatu, acabamos por considerar a representação já construída pelas ciências sociais brasileiras e pelo imaginário social sobre o campesinato brasileiro como uma casca vazia, como um conceito sem conteúdo definido. Aluizio Alves Filho considera ainda que a imagem que o senso comum erige do camponês ainda é informada pela concepção que dele possuem as classes dominantes, fortemente marcada pela idéia da preguiça e do atavismo. Ao longo deste trabalho, procuramos identificar se nas interpretações clássicas das ciências sociais são realmente informadas por esse ideal. Sobre essa afirmativa que a conclusão do presente trabalho foi escrita.

Deste modo, essa dissertação é mais uma tentativa de tentar significar o Homem pobre rural. Para tanto, analisamos primeiro o símbolo Jeca Tatu e depois selecionamos alguns autores do pensamento social brasileiro que elegeram o camponês como objeto de estudo. A conclusão é uma tentativa de teorização sobre o campesinato no imaginário social e nas ciências sociais.

CAPÍTULO 1

A RAIZ DOS VÍCIOS DA TERRA É A PREGUIÇA A CARACTERIZAÇÃO DO CAIPIRA COMO INDOLENTE, IMPREVIDENTE E PARASITA NO IMAGINÁRIO SOCIAL.

Este capítulo tem a intenção de aproximar o leitor do tema de minha dissertação. Com ele faço uma análise introdutória a respeito do trajeto literário do personagem Jeca Tatu, tipo caricatural criado em 1914 e que rapidamente se popularizou e se tornou sinônimo de homem rural e do brasileiro em geral. Veremos também a visão de Brasil que Monteiro Lobato construiu com seu “soturno” personagem – como ele chamava. Em seguida, demonstraremos como as imagens do caipira e do brasileiro mobilizadas por Monteiro Lobato foram aos poucos se distanciando do modo como o senso comum via o Jeca Tatu. Haveria, portanto, um “hiato” entre as imagens produzidas por Monteiro Lobato e o símbolo Jeca Tatu, espécie de arquétipo do agregado e do homem brasileiro.⁵

Em primeiro lugar, cabe frisar que é diferente a trajetória literária do personagem Jeca Tatu, fruto do trabalho inteiramente autoral de Monteiro Lobato, do seu percurso simbólico produzido pelo senso comum. Para qualificar essa diferença, lançaremos mão das obras de Cassiano Nunes, *A atualidade de Monteiro Lobato* (1984); Aluizio Alves Filho, *As metamorfoses do Jeca-Tatu* (2003); Nísia Lima Trindade, *Jeca Tatu e as representações do caipira brasileiro* (1997); e Luís da Câmara Cascudo, “A humanidade do Geca Tatu” (1920).

Todos os autores citados afirmam que o Jeca é ainda um elemento ativo em nosso imaginário social⁶. Em suas obras, de um modo geral, relatam-se como nasceu o Jeca e que transformações ele sofreu para passar de personagem a símbolo da identidade nacional. Deste modo, um dos motivos para a opção por esses autores foi porque eles mostram a diferença entre a trajetória literária do personagem e o caminho simbólico percorrido pelo Jeca Tatu.

O propósito deste estudo é verificar se as representações do caipira sedimentadas no Jeca Tatu guardam alguma relação com o modo pelo qual o pensamento social brasileiro elabora o homem pobre do campo. O percurso literário do “soturno” personagem será comparado com a trajetória simbólica do Jeca Tatu no imaginário social e também com as formas como já foi tematizado o homem pobre do campo no pensamento social brasileiro. Isso será feito com o intuito de mostrar as diferenças e semelhanças de interpretações acerca

⁵ Estabeleço aqui uma distinção entre o personagem Jeca Tatu, de cunho exclusivamente autoral, e o símbolo Jeca Tatu, fruto de construções do senso comum. Uso a palavra símbolo para marcar tanto a distinção de proveniência como de significado entre os dois.

⁶ A princípio, o conceito de imaginário social será trabalhado como parte integrante da legitimação de qualquer regime político, já que é por meio dele que se atingem “não só a cabeça, mas de modo especial, o coração, isto é, as aspirações, os medos e as esperanças de um povo” (Carvalho, 1990, p.10). O imaginário social é constituído e se expressa por ideologias e utopias, mitos e símbolos, alegorias e rituais. Quando expresso por meio de símbolos e mitos, ele se torna um elemento poderoso de projeção de interesses, aspirações e fobias coletivas. Esta noção refere-se, portanto, aos sentimentos coletivos de pertencimento a uma nacionalidade e um povo.

do caipira e do homem brasileiro elaboradas na literatura, no campo das ciências sociais e no imaginário social.⁷

Fazemos questão de frisar que as construções do senso comum também são alimentadas pelo pensamento social brasileiro, e vice-versa. Nossa preocupação está em saber em que grau estas duas formas de pensar a realidade, a do senso comum e a do pensamento social, são coincidentes. Poderíamos analisar o símbolo Jeca Tatu no senso comum de diversas maneiras: através de artigos de jornais, na música, em filmes etc. Escolhemos, no entanto, estudá-la com referência a autores que produziram análises sobre o Brasil e, em especial, sobre a área rural no país..

Lembramos que as ciências sociais se debruçam sobre a realidade fazendo dela um objeto de estudo, isto é, fazendo a decodificação ou explicação racional dos aspectos culturais, sociais e econômicas dessa realidade. Deste modo, as ciências sociais, embora se alimentem em parte do senso comum, não o elegem como um meio de explicação da nossa realidade.⁸ Queremos com este trabalho verificar se as interpretações formuladas pelo senso comum e as formuladas pelo pensamento social brasileiro são coincidentes ou divergentes. Se forem concordantes em sua maior parte, isso poderia levar a um questionamento das ciências sociais brasileiras, colocando em xeque sua capacidade de se destacar do senso comum. Se assim for, que significado possui a interpretação sobre o homem pobre do campo e sobre o Brasil produzidas por Lobato, que, com o passar do tempo, se distanciaram cada vez mais do senso comum?

São, portanto, três fontes de interpretações a respeito do homem rural: a do senso comum, a de Monteiro Lobato e a do pensamento social brasileiro. Meu objetivo principal é esclarecer a relação entre senso comum e pensamento social brasileiro, tomando como referência esse símbolo do Jeca Tatu. Mas, para realizar tal intuito, precisamos primeiro mostrar que o Jeca Tatu do imaginário social não é o mesmo que aparece na criação de Monteiro Lobato.

Cassiano Nunes faz algumas considerações a respeito da imagem do Brasil e do caipira produzidas pelo literato de Taubaté. Ele considera que, à época em que o escritor criou o Jeca Tatu, em 1914, prevaleceu no tipo criado o olhar de crítico social, de inconformado, de descontente com o Brasil atrasado e pobre, o Brasil do homem rural ou caipira – que Lobato denominara Jeca Tatu. Este país, que fora posto a nu pelo escritor, na época, era idealizado pelo indianismo – uma área do romantismo que via o homem rural e o Brasil de modo idílico.

Nunes chama atenção para o fato de que a visão de Brasil de Lobato seria comum a toda uma geração que se caracterizou pela descoberta da tristeza brasileira: o grau de pobreza e miséria das populações do interior do país. Porém, o componente satírico presente na forma de descrever o caipira revelaria também a posição que ocupava o neto do barão de Tremembé na estrutura social brasileira: Lobato acabara de herdar de seu avô uma fazenda no Vale do Paraíba, local em que passara toda a infância. Esse fato denotaria que, no retrato caricatural que o literato fizera do homem do campo, estava impresso também o sentimento de um herdeiro de terras, um sentimento da classe dominante, portanto. Foi nessa época, enquanto era fazendeiro no Vale do Paraíba, região marcada pela decadência da cultura do café, que Lobato manteve contato com os “piraquaras”, os umberavas da região. A experiência lhe teria

⁷ Não estamos trabalhando aqui com uma das categorias específicas em que pode se abrigar o homem pobre no Brasil. Como estamos interessados em compreender como o pensamento social brasileiro e o imaginário social, o senso comum, concebem o trabalhador do campo em geral, iremos lançar mão, aqui, das diversas nomenclaturas habitualmente empregadas para designar esse segmento da população: caipira, caboclo, camponês, agregado, trabalhador livre. São termos que se tornaram sinônimos de homem pobre do campo quando se trata de qualificá-lo como *ethos*, e não como categoria econômica e social.

⁸ Ver, sobre a hermenêutica dupla das ciências sociais, GUIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Unesco, 1990.

fornecido os elementos necessários para a construção “de um tipo que singularmente abrange todo o Brasil” (Nunes 1984, p.177) – o Jeca Tatu.

Deste modo, Cassiano Nunes considera que a acidez na hora de compor o “Piraquara” era uma denúncia do Brasil atrasado e miserável, e também uma crítica à visão idílica do indianismo a respeito do homem rural brasileiro. A acidez expressaria também o conflito existente entre os senhores de terra e seus agregados. Estaria embutida nela ainda a perspectiva de que a mestiçagem peculiar do caboclo, do caipira, era o elemento que destruía a capacidade criativa do povo brasileiro. Cassiano Nunes considera que esta visão não fazia de Lobato um racista, mas um brasileiro típico de seu tempo – lembremos que as doutrinas racistas estavam em voga nas primeiras décadas do século passado.

Nunes afirma que a forma como o Jeca Tatu foi composto provocou polêmica por ferir o narcisismo brasileiro, ao chamar atenção para os caboclos subumanos, ignaros e semi-idiotizados, ou seja, a população do interior, rural, do país. Ao fazer isso, “Lobato focaliza preferivelmente o lado indigente de nossa vida rural” (ibid., p.107), a “nossa malfadada inclinação nacional para a imprevidência”, o “Brasil esmolambado” (p.108) fora objeto da atenção literária.

No momento que o Jeca foi criado, a inércia, o conformismo e a preguiça, características atribuídas às populações do interior do país, eram vistas como os problemas para o atraso brasileiro. Segundo Monteiro Lobato, o primeiro passo para solucioná-los seria a transformação da mentalidade nacional – do parvo ufanismo presente no indianismo para um patriotismo realista, o qual seria capaz de engendrar transformações e progresso. Portanto, ele apontava a miséria da população rural, mas com o único intuito de vê-la superada. Por isso que Cassiano Nunes classifica o sentimento de Lobato pelo Brasil como um patriotismo difícil, pois, nas imagens produzidas pelo literato, as características negativas de nosso país eram acentuadas. A primeira imagem erigida em torno do Jeca, portanto, era a vadiagem como pecado social.

O tom forte de denúncia da miséria da população rural presente na campanha para desmascarar o ufanismo brasileiro, a utilização da linguagem coloquial e a adoção de uma arte constituída de personagens originários das camadas pobres, e não idealizados, permitiram a Monteiro Lobato conquistar a audiência das massas e fundar uma verdadeira estética em torno da pobreza e da fome.

O apego do literato à oralidade improvisada, à língua errada do povo – característica que fez Cassiano Nunes classificá-lo como um homem prático, cheio de senso comum –, forneceu as bases e o ideal idiomático do Modernismo, embora o escritor tenha permanecido apartado deste movimento literário. Com o Jeca Tatu, o escritor regionalista defendia o caboclismo cultural e o jecatatuísmo puro como algo positivo e autenticamente nacional, ao contrário das propostas antropofágicas do Modernismo, que defendiam o intercuro cultural com estéticas estrangeiras. É interessante ressaltar que no livro *As ideias do Jeca Tatu* Lobato se definia como um Jeca Tatu, por considerá-lo um autêntico brasileiro. Percebe-se por aí quão contraditória era a relação do literato com o “soturno” personagem.

Monteiro Lobato tinha, portanto, uma visão de Brasil semelhante à de Oliveira Vianna – como iremos ver adiante. Cassiano Nunes menciona uma carta escrita por Monteiro Lobato a Arthur Neiva, em 28 de setembro de 1922, citada como referência para ilustrar a concordância do neto do Barão de Tremembé com o ensaísta Oliveira Vianna sobre os males do Brasil. Lobato concordava com o sociólogo fluminense: nossa organização é de clã e nossas leis são importadas – valendo-se do argumento de Oliveira Vianna sobre a existência de dois governos no Brasil, um formal e outro real. Oliveira Vianna lhe dera o diagnóstico do Brasil: além da miséria e da mentalidade da população rural, outro problema seriam as formas idealizadas que as elites e a imprensa tinham sobre o povo brasileiro. Lembramos que a

mesma crítica à visão idealista do Brasil foi feita por Monteiro Lobato na campanha pró-saneamento de 1918.

Cassiano Nunes indica ainda que, com o passar dos anos, principalmente após a estada do literato taubateano nos Estados Unidos – Lobato fora mandado a pedido do presidente Washington Luís, para que ocupasse o cargo de adido comercial do Brasil nos anos de 1927 à 1931 –, há uma mudança de perspectiva no modo de Lobato ver o homem brasileiro e os males do Brasil. A partir desse momento, o escritor se afeiçoou aos Estados Unidos, ao liberalismo econômico e ao capitalismo na sua forma mais avançada. Segundo Cassiano Nunes, a fé na ciência aplicada e no progresso seria a origem da americofilia de literato, fato que só veio sedimentar seu já antigo complexo de inferioridade em relação à civilização do norte, o “complexo Jeca Tatu”. Após esse período que passou nos Estados Unidos, o escritor teria reforçado seu futurismo e seu progressismo de tal modo que chegou a formular uma solução para os problemas brasileiros. Ele elaborou um programa de superação da indigência do nosso povo através da modernização e do enriquecimento do país pela adoção plena do capitalismo, sistema que para ele seria criador de riquezas. Lobato não enxergaria as contradições do capitalismo, seu sonho brasileiro de modernização do país era uma mera tradução do “*american dream*”.

Com isso o escritor se transformara em um propagandista da industrialização e da organização racional do trabalho; fazia isso com o objetivo de superar as características de país pobre e doente, marcado por uma paralisia continental e pelo modo de vida rural. Para vencer a inércia, Lobato pregava o ativismo, a produção, o estabelecimento da siderurgia e a exploração do petróleo como condições básicas para garantir a soberania da nação e a autenticidade da democracia. Recomendava principalmente a criação de uma infraestrutura material que garantisse a fartura, o conforto, a educação e a cultura do povo brasileiro.

Cassiano Nunes elogia Lobato pela preocupação com o país, pelo sonho de vê-lo próspero, pelo seu otimismo na crença de um Brasil melhor, sem, contudo, deixar de valorizar também o complexo de Jeca Tatu do neto do barão de Tremembé, complexo que seria responsável pela visão dolorida, mas extremamente crítica e realista dos problemas do país. Segundo Nunes, o complexo de Jeca Tatu, equivalente ao complexo de inferioridade, seria oriundo da comparação do Brasil com os Estados Unidos e deu origem às preocupações de Lobato com o subdesenvolvimento brasileiro. Tratava-se, portanto, de um sonho de origem importada, o do Brasil de Lobato, assim como sua proposta de revolução econômica para o país, mas, de todo modo, segundo Nunes, louvável por demonstrar todo o engajamento do literato.

Assim foi maturada a visão de Brasil de Monteiro Lobato. Consideremos agora como se configurou a trajetória de Jeca Tatu em sua imaginação. O que nos interessa é mostrar como o percurso literário do personagem tem relação com a visão de Brasil de Lobato, para depois distinguirmos o itinerário do símbolo Jeca Tatu no imaginário social brasileiro.

Segundo Aluísio Alves Filho, em *As metamorfoses do Jeca Tatu*, o personagem apareceu pela primeira vez num publicado no jornal *O Estado de S. Paulo*, intitulado “Velha praga”, e em outro artigo chamado “Urupês”. Os dois integrariam, mais tarde, o livro de contos publicado em 1918 com o título de *Urupês*. A primeira identidade do Jeca Tatu – que, para Alves Filho, foi a que mais se fixou no imaginário social como representativa da identidade do brasileiro – foi a do caipira. Nessa primeira construção, Monteiro Lobato descrevia o Jeca Tatu como um caboclo de barba rala, fruto da mistura do branco com o índio, que vivia incrustado na Serra da Mantiqueira e que nada fazia senão ficar de cócoras e modorrar. Alves Filho chama atenção para o fato de que, com o adjetivo “umberava qualquer”, modo através do qual o neto do barão de Tremembé qualificava o Jeca Tatu, o escritor taubateano localizava socialmente o “soturno personagem” como um indivíduo sem

posse, sem tradição familiar e analfabeto, isto é, como agregado.⁹ Lobato o classifica também como o eleitor de cabresto da Primeira República que vegetava à margem da civilização. Pelo seu modo de vida, determinado pela carência de terras e de bens e pelo seu atavismo, considerava-o um parasita, um “piolho da terra” que nada produzia e que estava sempre alienado de sua época.

Alves Filho também vê nessa primeira identidade do Jeca Tatu o produto de estereótipos típicos de um proprietário rural na Primeira República. Lobato se utilizaria desses estereótipos como ironia, como modo de chamar atenção para a miséria da população do campo. Mas, ao mesmo tempo responsabilizaria o agregado pelo atraso brasileiro. Por isso retratava o umberava como agregado, preguiçoso, irresponsável, predador e avesso à civilização.

Com o Jeca, Lobato critica também o fato de a elite brasileira sempre se enredar por determinações exógenas em detrimento das endógenas, fato que teria dado origem a uma visão distorcida do homem e da identidade brasileira. Segundo ele, esse tipo de visão encobriria a corrupção dos sistemas eleitorais e a condição de vida miserável das populações do interior.

A primeira metamorfose sofrida pelo “Piraquara do Paraíba” na imaginação de seu criador foi em 1918.¹⁰ O Jeca Tatu, que tinha sua identidade construída a partir da ótica de um dono de terras a respeito da população pobre do campo brasileiro, considerado um inadaptável à civilização, passava a ser vítima dela. Nessa época Lobato pediu perdão ao Jeca, por tê-lo ignorado como um doente, na epígrafe de *Problema vital* (1918). Neste livro, influenciado pelo contato com as propostas de intelectuais que fomentavam a campanha feita entre os anos de 1916 a 1920 em defesa do saneamento do Brasil, ele fazia uma denúncia do abandono em que viviam as populações do interior do Brasil, sujeitas a doenças como as verminoses.

Segundo Alves Filho, o objetivo de Monteiro Lobato em *Problema Vital*, seria o de mobilizar o país para a campanha de saneamento do interior. *Jeca Tatuzinho*, publicado em 1924, teria sido escrito com o mesmo propósito. Lobato não voltaria a sublinhar nesta pequena história, como deixara transparecer em “Velha praga” e “Urupês”, que o “caboclo de barba rala” era atávico por ser um tipo racial inferior, degenerado, produto de má eugenia. Tanto em *Problema vital* como em *Jeca Tatuzinho*, o neto do barão de Tremembé considerava que, se devidamente medicado e curado das doenças, o Jeca se transformaria num trabalhador próspero e empreendedor.

O Jeca doente de *Problema vital* se transformou no Jeca subdesenvolvido, a partir da comparação que Lobato estabeleceu entre Brasil e Estados Unidos – durante a época em que morou neste país, entre 1927 e 1931. Impressionado com a riqueza daquela nação, passou a ver a industrialização como a mola propulsora do progresso. Foi nesta fase da vida de Lobato que, em sua imaginação, o Jeca apareceu não apenas como a identidade do caipira, mas também como a do brasileiro em geral. Ele passou a ser símbolo do homem brasileiro. Por essa nova versão, segundo Alves Filho, não bastava fazer do Jeca um ser mais saudável para que o Brasil pudesse se desenvolver tal qual os Estados Unidos. Era necessário que o país se industrializasse na base do ferro e do petróleo. Esta passou a ser a fórmula para a redenção da “Jecatatuásia”.

⁹ Lobato empregava a palavra “agregado” no sentido corrente do termo, tal como definida no dicionário: “**agregado** s.m. (...)5B trabalhador de fazenda ou engenho de açúcar que mora na terra do proprietário sob determinadas condições, entre elas cultivar a terra e dar alguns dias de trabalho ao dono como remuneração. 6SP aquele que, morando em fazenda ou em sítio, presta serviços avulsos sem ser propriamente empregado (Instituto Antônio Houaiss op.cit., 2001,p.119).

¹⁰ “ Virei casaca. Estou convencido de que o Jeca Tatu é a coisa que mais presta nesse país”, *apud* ALVES FILHO, *As metamorfoses do Jeca Tatu. A questão da identidade do brasileiro em Monteiro Lobato*. Rio de Janeiro: Inverta, 2003.

Contudo, em seu livro *As metamorfoses do Jeca Tatu: a questão da identidade do brasileiro em Monteiro Lobato*, Alves Filho chama atenção para um dado interessante: já em 1915 a identidade do caipira se mostrava ligada à do brasileiro em geral. Eis a citação.

Com mais ou menos letras, mais ou menos roupas, na Presidência da República sob o nome de Wenceslau ou na literatura com a Academia Brasileira de Letras, no comércio como na indústria, somos todos uns irredutíveis Jecas. O Brasil é uma Jecatatuásia de oito milhões de quilômetros quadrados (Alves Filho, 2003).

Em 1947 aconteceu a última metamorfose do Jeca na imaginação de Monteiro Lobato. “O Zé Brasil” é o título de um conto que foi criado após os seis meses que literato passou preso em uma “casa de detenção”. Ele foi condenado a cumprir pena por denunciar que o governo de Getúlio Vargas teria privilegiado a Standard Royal Dutch em detrimento das iniciativas nacionais de encontrar petróleo. Na prisão, Lobato conheceu José Crispin, um modesto operário que havia sido preso, acusado de ser comunista. Nessa época o escritor também ficou amigo de Caio Prado Júnior, estudioso marxista, e de Luís Carlos Prestes, líder comunista.

Para Alves Filho, nesse período Monteiro Lobato deixou de responsabilizar o trabalhador rural pelo atraso de nossa sociedade e passou a apontar as atitudes das classes dominantes, vinculadas à estrutura fundiária do país, como fatores causais do nomadismo e da pauperização do agregado: a partir daí o Jeca transfigurou-se em Zé Brasil. Este passou a ser visto como vítima das relações de produção do sistema capitalista, e mais: um potencial agente histórico capaz de provocar a modernização na estrutura agrária do país. Ao contrário do Jeca Tatu, encarado como um preguiçoso e imprevidente que vivia “armando arapuca de agregado”, o Zé Brasil era retratado como um trabalhador operoso e eficiente, que poderia tornar figura ativa de transformações históricas.

Esta é a trajetória literária do Jeca na obra de Monteiro Lobato. Ela retrata o modo como o literato via o caipira, o povo brasileiro e os problemas do país. Já itinerário do Jeca Tatu no imaginário social é diferente. Aluizio Alves Filho a qualifica como uma “casca vazia”; trata-se de uma fórmula que pode ser retomada a qualquer momento, ilustrando as diferentes situações do homem e da cultura brasileira. Contudo, existiria em todas as construções do senso comum um traço ideológico constante: a representação do caipira haurida do estereótipo da preguiça, ou seja, como um tipo humano avesso à civilização capitalista; a imagem do brasileiro como um povo antiempreendedor.

O elemento fundamental dessa construção simbólica seria o contraste, de início, com a classe latifundiária e, mais tarde, com os países desenvolvidos capitalistas, em especial os Estados Unidos da América. Alves Filho considera que esse tipo de representação responsável pela permanência do Jeca no nosso imaginário social é uma elaboração típica de uma sociedade subdesenvolvida, dependente de capital estrangeiro e rigidamente estratificada em classes, com uma acentuada concentração de renda e poucas possibilidades de mobilidade social vertical.¹¹

¹¹ Em seu livro, Aluizio Alves Filho enumera algumas das razões que teriam contribuído para a permanência do Jeca Tatu no nosso imaginário social. Monteiro Lobato, ao criar o Jeca, estava respaldado em teorias e ideologias em voga no período (1914), como, por exemplo, as teorias racistas, que viam negativamente a miscigenação. Tais teorias supunham que a mistura racial gerava má eugenia; o Jeca seria um arquétipo de fácil aceitação, também, porque, desde a sua construção original, estava apoiado em imagens conhecidas. Gustavo Barroso, por exemplo, já o havia esboçado em *Terra do sol* (1912); a bondade do Jeca e a empatia do nome de forte apelo emocional teriam contribuído para que o Jeca se tornasse uma configuração permanente da identidade nacional; Jeca Tatuinho, difundido pelo laboratório Cândido Fontoura, tornou o personagem mais conhecido; matérias de jornais tendo o Jeca como referencial, charges, uma enxurrada de livros, opúsculos e artigos concordando ou discordando da caricatura do Jeca também teriam contribuído para sua popularização; os diversos filmes do

Esse suposto hiato a que nos referimos, entre as intenções do neto do barão de Tremembé e as construções do imaginário social, seria causado pela progressiva separação de Lobato em relação às crenças médias e aos padrões derivados de sua situação de classe original de proprietário de terras. As metamorfoses produzidas por Lobato em seu personagem Zé Brasil, a última identidade do Jeca Tatu, estariam ausentes do imaginário social. E isso ocorre devido à posição subalterna ocupada pelo caipira na estrutura produtiva de nossa sociedade, impedindo que ele assuma as feições positivas daquele responsável pela modernização de nossa economia e de nosso país.

É importante ressaltar que Aluizio Alves Filho emprega o conceito de ideologia frisando sua função de justificar a exploração e a desigualdade. A ideologia dominante burguesa condiciona a atitude e o modo de pensar de todas as classes da sociedade em que é produzida. Esta seria, portanto, a razão apontada por ele para o hiato existente entre a intenção de Monteiro Lobato e a imagem do brasileiro e do caipira conforme veiculada pelo senso-comum.

A imagem do brasileiro e do caipira Jeca Tatu no nosso imaginário social foi tecida e montada em torno do estereótipo da preguiça. Ela seria, portanto, uma representação ideológica da classe latifundiária vinculada aos setores exportadores. Já Monteiro Lobato, ao contrário, à medida que se conscientizava das reais condições econômicas e sociais do Brasil, se distanciou da estética e dos valores da classe latifundiária à qual pertencia. Por isso, com o tempo, abriu-se um hiato entre o Jeca Tatu como criação da imaginação do literato e o Jeca Tatu construído e mobilizado pelo imaginário social. Com este último, a sociedade brasileira racionalizaria desigualdades socioeconômicas internas e externas, através de binômios subjetivos como responsabilidade / irresponsabilidade e labor / preguiça.

Aluizio Alves Filho chama atenção ainda para o fato de que o Jeca Tatu permanece no imaginário social como identidade nacional porque remete à bondade do povo brasileiro. Na representação ideológica das classes subalternas, não importam os defeitos que possam ser atribuídos ao povo brasileiro porque, este é essencialmente bom. O arquétipo do Jeca Tatu alimentaria assim o mito da bondade e ingenuidade como essências nacionais. Essa construção derivaria do preceito rousseauiano que associava bondade e natureza. O homem selvagem é bom. O Jeca caipira, por viver em contato a natureza, também é bom. O tipo construído por Lobato sustentava desse modo a crença na alma rural do homem brasileiro e na sua bondade.

O nome Jeca possui um forte apelo emocional dada a empatia que o povo brasileiro sente por essa designação, fato que também contribui para a permanência simbólica do Jeca Tatu no imaginário social. Alves Filho afirma que a empatia é originada no fato de o nome “Jeca” ser corruptela de “Zeca”, tratamento coloquial, íntimo e carinhoso de José.¹² Pela identificação com José, Zé ou Zeca o nome “Jeca”, induz a pensar a figura-tipo construída por Lobato como alguém íntimo, querido e bom.

produtor e ator Amacio Mazzaropi contendo a palavra Jeca como primeiro título – um deles chama-se inclusive Jeca Tatu – e o grande número de músicas que destacam a simplicidade e os bons sentimentos do arquétipo também seriam fatores para a sua permanência no imaginário social brasileiro; além de todos esses fatores, a forma como a identidade do brasileiro, constituída em torno do caipira (Jeca), tem servido como pano de fundo de debates políticos contemporâneos, tendo por base a globalização.

¹² Alves Filho lembra que muitas identidades brasileiras valem-se do coloquial Zé (José): Zé Povo, ou Zé Povinho das caricaturas; o “Zé Marmita”, título de um samba de Brasinha e Luís Antônio, que simbolizava o trabalhador brasileiro; Zé Carioca criado pela W. Disney; e o Zé Galera, personagem de Jô Soares composto em 1982, que simbolizava um torcedor de futebol apaixonado pela seleção brasileira. Alves Filho interpreta que ser um “Zé” é ser brasileiro, sobretudo pobre. ALVES FILHO, *op. cit.*, 2003.

A grande contribuição de Nísia Trindade Lima, para esse debate, no artigo “Jeca Tatu e a representação do caipira brasileiro” (1982)¹³ está em considerar que, no livro *Problema vital*, Lobato faria mais que um pedido de desculpas ao Jeca Tatu. Nele estaria implícito um projeto de regeneração e ressurreição do caipira brasileiro. Através da mudança de diagnóstico, causada pela leitura de Lobato da relação divulgada pelo Instituto Oswaldo Cruz acerca das doenças que atingiam as populações do interior, a possibilidade de cura para os males do caipira tornar-se-ia possível. Segundo Lima, essa cura não era somente profilática. Por deixar de creditar a preguiça do caboclo ao seu caráter mestiço e, por isso, racialmente inferior, Lobato teria proposto uma forma de superação para o “atavismo” do caboclo: primeiro, a cura de suas doenças; segundo, a superação de sua mentalidade tradicional, daquele que produz somente para sobreviver. Apenas pela educação sanitária – entendida aqui em um sentido amplo – o caipira poderia se transformar num “empresário rural”, e, de agente social do atraso, passaria a ser agente social responsável pelo processo de modernização do país.

A proposta de educação sanitária nos escritos de Lobato trazia embutida a redenção do trabalhador pobre nacional: o Jeca Tatu teria condições de se tornar um próspero fazendeiro e modernizar sua lavoura. A história do Jeca Tatu se transformava, de acordo com Nísia Trindade Lima, em uma fábula da preguiça porque implicava um ensinamento moral: a defesa enfática da modernização da agricultura como alternativa para o desenvolvimento do país. A adoção do fazendeiro norte-americano (estilo *farmer*) como modelo de “empresário rural eficiente” prescrevia a superação da mentalidade tradicional do caboclo, definida por Lobato como a associação entre agricultura primitiva, destruição da natureza e o atavismo peculiar do agregado, o qual veria o trabalho só como um meio para garantir o próprio sustento (Lima, 1997, p.9).

Nísia Trindade Lima considera que, no conjunto de artigos publicados originalmente no jornal *Estado de São Paulo*, e que mais tarde deram origem ao livro *Problema vital*, a ressurreição do “Piraquara do Paraíba” estaria condicionada à adoção da previdência como valor social básico. A autora lança mão da noção elaborada por Max Weber de ethos protestante – aquele que formula o trabalho como um fim em si mesmo e que desenvolve comportamentos sociais favoráveis à acumulação e à produtividade – para definir como deveria ser a conduta *farmer* do Jeca Tatu, em oposição ao seu comportamento tradicional pré-capitalista. Ainda de acordo com Lima, no artigo “Jeca Tatu: a ressurreição”, Lobato apontava a pequena propriedade rural administrada com bases em tecnologias modernas por um fazendeiro previdente como o caminho para a superação dos males do Brasil.

Outro aspecto importante destacado por Lima foi que, em *Problema vital* o mito do interior saudável era questionado, assim como a ideia do “sertão” como ambiente social estagnado e insolúvel. Neste livro, Lobato considerava a necessidade de um recorte geográfico mais delimitado para o desenvolvimento de políticas sociais destinadas às cidades e aos povoados do interior e defendia o ponto de vista de que o sertão podia ser integrado e modernizado.

No artigo “Jeca Tatu e a representação do caipira brasileiro”, Nísia Trindade apresenta algumas considerações acerca da generalidade e da força simbólica do tipo criado por Monteiro Lobato no imaginário social: as grandes distâncias geográficas e socioculturais existentes entre Nordeste, Norte, Sul e Sudeste do país, manifestas, por exemplo, na relação de posse e uso da terra, seriam superadas através do Jeca Tatu pelas semelhanças existentes nos hábitos, nas formas de habitação e nas crenças religiosas de sertanejos e caipiras. A consequência dessa forma de representação seria que o sertanejo e o caipira, ambos de origem mestiça, apareceriam como dois tipos brasileiros semelhantes, quase como sinônimos. Esta

¹³ TRINDADE, Nísia Lima. “Jeca Tatu e a representação do caipira brasileiro”. Rio de Janeiro: Casa de Oswaldo Cruz e UERJ, 1997.

seria uma das razões para explicar a popularidade do Jeca como figura representativa dos homens pobres e livres do interior: os agregados e os mestiços, enfim, a plebe. O problema é que o Jeca Tatu ressaltava a preguiça, o nomadismo, a ignorância política e a indolência como características desse segmento da população. Nísia Lima Trindade considera que a autocrítica realizada por Monteiro Lobato em 1947, com a criação do Zé Brasil, não conseguiu apagar a força simbólica do Jeca Tatu imprevidente. Segundo a autora, este ainda é um dos símbolos mais populares e vivos da literatura brasileira.

Alguns autores atribuem a perda de força simbólica do texto de Lobato em Zé Brasil ao tom excessivamente didático e doutrinário do escritor paulista. Lima acredita que o exegeta Monteiro Lobato “errou a mão” quando fez o Jeca Tatu perder sua referência específica de agregado ou de trabalhador rural improdutivo para se transformar em Zé Brasil. A autora identifica, assim como fizera Aluísio Alves Filho, a existência de um hiato entre o imaginário social e a imaginação de Lobato a partir da criação de Zé Brasil. Mas não concorda com Alves Filho, quando este diz que o Jeca Tatu seria símbolo da identidade nacional.

Valendo-se da análise de autores que contribuíram para formar o pensamento social brasileiro, Lima defende que a generalidade e a permanência do Jeca Tatu no imaginário social estão relacionadas à aproximação entre o sertanejo e o caipira, tipos humanos rurais de regiões geográficas díspares. Para a autora, o Jeca Tatu como elemento recorrente do senso comum ilustra ainda o homem do campo, mas não o brasileiro em geral.

A argumentação de Nísia Trindade Lima se aproxima da ideia de Luis da Câmara Cascudo em “A humanidade do Geca Tatu” (Cascudo, 1920)¹⁴, que considera que o Brasil não pode ser representado como um país de Jecas Tatus. Para ele o Jeca Tatu sintetiza a concepção que possuem da nossa nacionalidade os homens que a exploram. Embora afirme isso, Cascudo acaba endossando a visão de Monteiro Lobato sobre o homem do campo, ao considerar que não só que o caipira e o sertanejo realmente apresentam traços semelhantes, como também podem ser figurados pelo Jeca Tatu. Nessa ótica, o caipira e o sertanejo são adjetivados por palavras como “imprevidência”, “preguiça”, “fatalismo”. São caracterizados também pela desconfiança diante da civilização, pelo seu estado de ignorância política, pela limitação de sua agricultura rudimentar, vista por muitos como predatória, e ainda pela ingênua credence em curandeiros e mezinhas.

Com base nesses autores aqui analisados, percebemos que existe um hiato entre o Jeca Tatu criado por Monteiro Lobato e o Jeca Tatu que povoa nosso imaginário social. Em Lobato, o Jeca se transformou em Zé Brasil, um trabalhador dedicado, responsável por mudanças históricas e vítima de certos tipos de relações de produção historicamente determinadas. No imaginário social, o primeiro Jeca, o agregado e imprevidente, culpado pelo atraso, foi o que permaneceu, ora como representante somente do caipira, ora como um dos símbolos de nossa identidade nacional.

Em ambas interpretações, contudo, por meio do Jeca Tatu, nossa identidade nacional se torna ruralizada, com traços negativos, adjetivada como a indolência, a imprevidência, e com traços positivos, como a bondade e a ingenuidade. Pelo menos é isso o que se depreende da leitura de Cassiano Nunes e Aluísio Alves Filho, principalmente. Já Nísia Trindade Lima e Luis da Câmara Cascudo consideram que o Jeca é somente símbolo do caipira, do agregado. Com ele, o trabalhador rural ganharia contornos negativos. Todos concordam, porém, que o Jeca Tatu seria o tipo mais genérico do Brasil. Todos afirmam, a seu modo, que o Jeca Tatu tem presença garantida – seja ela positiva ou negativa – no imaginário social.

Muitos autores do pensamento social brasileiro voltaram sua atenção para a interpretação do país, defenderam a ideia de que o Brasil possui um *ethos* rural. Gilberto Freyre, Sergio Buarque de Holanda e Oliveira Vianna, por exemplo, afirmam ser o universo

¹⁴ CASCUDO, Luis da Câmara. “Humanidade do Geca Tatu”. *Revista do Brasil*, SP: n°57,1920.

rural, com seus tipos humanos correspondentes, a matriz de nossa cultura e sociedade. Cabe indagar se o trabalhador rural na verdade informa esse *ethos* rural, se ele se constitui como elemento dessa elaboração. Pela da leitura de Aluizio Alves Filho, Cassiano Nunes, Nísia Trindade Lima e Luís da Camara Cascudo, vimos que existe uma representação do caipira no nosso imaginário social.

Fizemos um resgate de algumas construções teóricas a respeito do caipira. Nossa intenção é mostrar como as ciências sociais substantivam o homem do campo, para por meio de uma síntese dessas abordagens, estabelecer uma comparação com a representação do caipira presente no imaginário social: o Jeca Tatu. Só para exemplificar, a palavra caipira, de origem indígena, é uma qualificação atribuída às populações do interior, mas pode ser vista como uma construção ideológica. O termo aparece em Luis da Câmara Cascudo¹⁵ como designação dada ao homem do interior. Ele sugere uma descrição geral de seu modo de ser como aquele que não possui muito trato social e instrução, que não sabe se vestir ou apresentar-se em público. Cascudo descreve esse tipo social como o habitante canhestro e tímido, desajeitado, sonso e envergonhado, desconfiado e ingênuo. Já José de Souza Martins (Martins, 1986) considera que caipira é um termo de cunho pejorativo elaborado pelo meio urbano e capitalista para se referir do mundo rural tradicional e do seu tipo humano correspondente

O Jeca Tatu, assim, iniciou sua trajetória simbólica designando um segmento específico do povo brasileiro e localmente restrito – o agregado ou caipira –, mas evoluiu, passando a simbolizar o povo brasileiro em geral, sem perder, contudo, o sentido de ruralidade, numa referência ao caipira, ao trabalhador do campo.¹⁶ O Jeca Tatu por conseguinte sintetiza uma imagem ruralizada do homem nacional.

¹⁵ (CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*, 3ª ed. Brasília, Instituto Nacional do Livro, 1972)

¹⁶ Não trabalhamos com uma categoria específica de análise. Estamos interessados em retratar o modo como o pensamento social brasileiro e o imaginário social concebem o trabalhador do campo em geral. Por isso, ao longo do tempo, utilizaremos diversas nomenclaturas para designar esse mesmo segmento da população rural: caipira, caboclo, camponês, agregado e trabalhador livre. Todos aludem ao homem pobre do campo.

CAPÍTULO 2

O *ETHOS* RURAL EM GILBERTO FREYRE E EM SÉRGIO BUARQUE DE HOLANDA.

O Jeca Tatu como produto do imaginário social pode ser visto como uma representação do agregado. Lembramos que o próprio Monteiro Lobato criou o personagem Jeca Tatu como exemplo típico de agregado, sem se preocupar, contudo, em dar conteúdo sociológico a esse termo. O objetivo deste trabalho é saber como alguns autores das ciências sociais apresentam o homem pobre do campo. Faremos essa tipificação, quando possível, tomando como referência a relação entre cidade e campo no Brasil.

O Jeca Tatu pode ser encarado como uma síntese da relação urbano e rural em nosso país, uma vez que ele permanece como um dos símbolos de nossa nacionalidade, a despeito do processo acelerado de urbanização do Brasil. O arquétipo do Jeca Tatu, se analisado como uma representação de nossa identidade, constroi uma imagem ruralizada do homem nacional – assim como fez o pensamento social brasileiro durante algum tempo. Levando em consideração essa tradição, a nossa hipótese é de que o Jeca Tatu, como símbolo da identidade nacional, possui uma permanência simbólica porque está associado à dinâmica relação entre cidade e campo.

A complexa relação entre cidade e campo foi abordada por autores clássicos brasileiros como Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda. Estes autores consideravam que o Brasil teve um passado rural cujas heranças sobreviveriam ainda hoje, a permear a sociedade brasileira. Gilberto Freyre considerava essas heranças como positivas, enquanto Sérgio Buarque de Holanda, negativas. É oportuno, assim discutir o que esses autores entendem por civilização rural e seus supostos legados para a nossa sociedade. No final do capítulo, tentaremos relacionar essas duas diferentes perspectivas sociológicas a respeito de nossas heranças rurais com uma síntese supostamente realizada pelo Jeca Tatu.

Lançaremos mão, aqui, de obras de Gilberto Freyre: *Casa-grande & senzala* (1969), *Sobrados e mocambos* (1968) e finalmente *Rurbanização: o que é?* (1982). Em *Casa-grande & senzala*, Gilberto Freyre analisa o processo histórico de formação da sociedade patriarcal brasileira; em *Sobrados e Mocambos* estuda a decadência do patriarcado rural e o desenvolvimento do urbano, e, finalmente, em *Rurbanização* trata do processo de formação do “rurbano”, fenômeno que considera a principal revolução da sociedade brasileira: a junção de duas civilizações, a da cidade e a do campo; a reunião da ordem social tradicional com as imposições modernas de economia e de técnica.

Como os próprios títulos dos livros sugerem, o conceito de rural em Gilberto Freyre confunde-se com o conceito de patriarcal. Tanto é que muitas das vezes o sociólogo de Apipucos acrescenta ao patriarcalismo o adjetivo agrário, deixando bem claro que a civilização patriarcal que os adventícios constituíram aqui tinha base fundamentalmente o rural. No livro *Sobrados e mocambos* Freyre diz que o patriarcal está associado ao campo, mas não se encerra nele. Novamente a associação é feita em *Rurbanização*. Em função disso, a leitura das obras do sociólogo de Recife será feita com o intuito de definirmos não só o conceito de rural, mas também o de patriarcal, uma vez que os dois aparecem sempre juntos em sua obra.

Gilberto Freyre considera que os portugueses fundaram no Brasil um novo tipo de colonização que deu origem “à colônia de plantaço”, caracterizada pela base agrícola e pela permanência do colono na terra. Os lusitanos fizeram isso orientados por uma técnica econômica e uma política social extremamente novas. A primeira era novidade para os portugueses porque, pela primeira vez, eles se utilizavam do capital para promover o desenvolvimento da riqueza vegetal, isto é, houve uma mudança da colonização tropical baseada na exclusiva extração de riqueza vegetal, mineral ou animal para a atividade de criação local de riqueza produzida pela agricultura, na sesmaria e na grande lavoura escravocrata. Já em relação à política social, a singularidade da colonização estava no incentivo ao intercuro sexual das três raças como forma de povoamento e consequente ocupação do território e como meio de formação da família patriarcal.

As economias do açúcar e do café, culturas exemplares da técnica econômica e da política social novas, teriam propiciado o desenvolvimento do patriarcalismo agrário¹⁷ e o surgimento de uma economia e sociedade monocultora, latifundiária, oligárquica e miscigenada de branco, índio e negro – economia e sociedade que Gilberto Freyre também qualifica como patriarcais.¹⁸

Gilberto Freyre, entretanto, qualifica esse ruralismo implantado no Brasil como não espontâneo, mas de adoção, imposto pelas circunstâncias. A colonização portuguesa só teve como base a agricultura porque no Brasil não havia uma riqueza organizada e comercializável quando os adventícios aqui chegaram. Ele afirma também que o ruralismo fundado pelos lusitanos e implementado pelos grandes proprietários rurais não se baseava num amor pela da terra, pelo gosto de sua cultura, já que os portugueses – antigo povo de rei de lavradores –, quando colonizaram o Brasil, já teriam seu sentido agrário pervertido pelo mercantilismo burguês e semita e pela escravidão moura seguida pela negra (Freyre 1969, p.32-33). Contudo, embora Gilberto Freyre considere que, desde o início, a sociedade brasileira tivesse sido marcada pela influência do capitalismo burguês, ele chega a afirmar que o colonizador português implantou aqui formas sociologicamente feudais de convivência. Teria sido mais um feudalismo sociológico, de forma, e não jurídico ou político, de substância. Por isso Gilberto Freyre preferia usar o termo patriarcalismo para denominar o caráter predominante das relações sociais no Brasil.

Nosso país teria formas sociologicamente feudais de convivência porque o processo de formação da sociedade e da cultura caracteristicamente brasileira teria sido obra da iniciativa particular da família, e não do Estado, que sempre fora fraco em Portugal.¹⁹ Por isso, a família latifundiária e rural foi o órgão básico da formação social brasileira, sua unidade produtiva, o grande fator de nossa colonização. As grandes plantaço, efetuadas à custa do trabalho escravo e em grandes latifúndios, deram origem ao sistema patriarcal de colonização portuguesa do Brasil, representado pelo senhor e pelo escravo, pólos antagônicos, porém equilibrados, do que Gilberto Freyre chamou de a família brasileira – instituição que tinha como pilar os grandes proprietários de terra.

A família, não o indivíduo, nem tão pouco o Estado e nem nenhuma companhia de comércio, é desde o século XIX o grande fator colonizador no Brasil, a unidade produtiva, o capital que desbrava o solo, instala as fazendas, compra escravos, bois,

¹⁷ Alguns conceitos na obra de Gilberto Freyre não são claramente definidos. “Colônia de plantaço”, patriarcalismo agrário e família patriarcal são três exemplos disso. Esse capítulo será também um esforço para circunscrever tais conceitos.

¹⁸ Vale observar que o subtítulo de *Casa Grande & senzala* é “Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal”.

¹⁹ Não cabe aqui analisar as razões apontadas por Gilberto Freyre de por que a colonização foi feita pela família latifundiária. Queremos somente apontar as consequências desse fato para a estrutura social brasileira e para o que ele chama de a psicologia de nosso povo.

ferramentas, a força social que se desdobra em política, constituindo-se na aristocracia colonial mais poderosa da América (FREYRE, 1969, p.35).

Segundo Gilberto Freyre, a família colonial, verdadeiro órgão da formação social brasileira, reuniu, sob o regime da economia patriarcal, isto é, por meio da monocultura latifundiária e escravocrata, uma variedade de funções sociais e econômicas. Ela também deu origem ao sadismo do senhor e ao correspondente masoquismo do escravo. Inicialmente restrito à casa-grande e a senzala, mas que acabaram por exceder a esfera da vida sexual e doméstica para impregnar a vida social e política através do mandonismo e do “gosto por sofrer” do povo brasileiro. Até mesmo a tradição revolucionária, liberal e demagógica brasileira foi limitada pelo mando político e teria uma existência apenas aparente, tendo mais uma função de profilaxia política: “No íntimo, o que o grosso do que se pode chamar ‘povo brasileiro’ ainda goza é a pressão de um governo másculo e corajosamente autocrático” (Ibid, 1969, p70). Essa

espécie de Rússia americana que é o Brasil – espécie de mítica revolucionária, de messianismo, de identificação do redentor com a massa a redimir pelo sacrifício da vida ou da liberdade pessoal, sente-se o laivo ou o resíduo determinados vícios de organização política ou econômica que o puro gosto de sofrer, de ser vítima, ou de sacrificar-se (Ibid, 1969, p.71).

A tradição conservadora no Brasil também se sustentaria no sadismo do mando, segundo o sociólogo de Apipucos. Porém, ela faz isso através de duas “místicas”: a da defesa da ordem e a de um alegado princípio de autoridade. Mas Gilberto Freyre considera esse fenômeno positivo, porque é por meio dessa tradição conservadora que se vem equilibrando a vida política brasileira, precocemente saída do regime “patriarcal” de senhores e escravos. Essa tendência ao equilíbrio de antagonismos, que se manifesta desde os princípios de nossa formação – existente entre sádicos e masoquistas, entre bachareis e analfabetos, entre as culturas europeia e a indígena, a europeia e a africana, a africana e a indígena – se manifesta também em termos econômicos entre o grande proprietário e o comerciante, entre a economia agrária e a pastoril; entre o grande proprietário e o pária. Gilberto Freyre dá exemplos de contrastes de cultura e de economia, portanto, mas que estariam equilibrados.

Durante a formação da família brasileira, e ainda sob o regime da economia patriarcal, a sociedade brasileira tinha como antagonismo mais profundo aquele entre o senhor e o escravo. Este era amenizado, contudo, pelas zonas de confraternização criadas pelo intercuro sexual existente entre as duas classes. Nos nossos dias, o principal antagonismo da nossa sociedade seria o existente entre rural e o urbanos brasileiros. Mas disso falaremos mais tarde.

O patriarcalismo brasileiro, que remonta ao início da colonização portuguesa, deu origem também ao “familismo político” ou oligarquismo, que se manifestava, na época colonial, sob uma configuração que se repetia sempre: uma minoria branca dominando patriarcalmente, do alto das casas-grandes, não só os escravos, mas também os agregados. Esses três elementos, distantes socialmente, estariam ligados através de zonas de confraternização promovidas não só pelo intercuro sexual entre eles, mas também pelo próprio patriarcalismo. O patriarcalismo escravocrata e polígamico teria, segundo o sociólogo de Apipucos, socorrido os escravos na velhice e na doença, de modo a amenizar o efeito esterelizante e maléfico da monocultura escravocrata e latifundiária. A ligação patriarcal existente entre o senhor de engenho e o escravo é qualificada como forma sociologicamente feudal de convivência. Essas relações seriam o produto e a condição do complexo formado pela casa-grande e a senzala.

Deste modo, os escravos negros teriam sobre os caboclos livres uma vantagem em relação às condições de vida. Segundo Gilberto Freyre, os negros constituíam um segmento

da população mais bem nutrido do que o grupo intermediário da população brasileira, formado por agregados e caboclos livres. Ele conclui ainda que a escravidão atuava conservando a eugenia dos negros, e dizia que a abolição da escravatura, promulgada precocemente, teria desamparado os negros da assistência patriarcal das casas-grandes, privando-os do regime alimentar das senzalas.

A monocultura e o regime de trabalho escravo, base da “colônia de plantação” fundada pelos portugueses, foi o que permitiu aos adventícios portugueses colonizar o imenso território brasileiro. Todavia, esse fato teria dado à colonização lusitana uma tendência aristocrática que, para Gilberto Freyre, foi um traço positivo da obra portuguesa, pois forneceu ao Brasil a estabilidade e a uniformidade de interesses econômicos não encontrados nos países vizinhos. Todavia, esse sistema representado pela casa-grande e senzala privou a população colonial de suprimento equilibrado e constante, principalmente a população média, livre, mas miserável.

Esse segmento da população livre corresponderia ao “*poor white trash*” das colônias inglesas, e era a mais mal-alimentada do país devido à monocultura e ao regime de trabalho escravo. Por isso, seus integrantes se tornavam “débeis e incapazes”, sujeitos a verminoses de toda espécie. Essa “quase inútil população de caboclos”, “mais valiosa como material clínico do que como força econômica”, se encontrava numa “inércia improdutivo” que surpreendia. Esse “estado de inferioridade orgânica” causada pela má alimentação da grande massa de gente livre provocava nos observadores a impressão de que não existia povo no Brasil; de que as únicas realidades sociais existentes no país seriam as dos senhores e escravos. Entre eles haveria um vácuo enorme.²⁰

Fazemos questão de frisar que Gilberto Freyre contraria toda uma geração de pensadores sociais que atribuía o atavismo, a falta de disposição do elemento médio da população brasileira para o trabalho, à miscigenação. Anteriormente essa “inércia improdutivo” e esse “estado de inferioridade orgânica” eram considerados produtos negativos da mistura racial. O intercuro sexual entre as raças, uma das principais características da colonização lusitana, é visto como algo positivo por Gilberto Freyre, pois ela teria atuado harmonizando e confraternizando distâncias sociais que, de outro modo, teriam se conservado intransponíveis, entre a casa-grande e a senzala. A miscigenação teria agido poderosamente, portanto, no sentido de firmar a democratização social no Brasil.

O que a monocultura latifundiária e escravocrata realizou no sentido de aristocratização, extremando a sociedade brasileira em senhores e escravos, com uma rala e insignificante lambujem de gente livre sanduichada entre os extremos antagônicos, foi em grande parte contrariada pelos efeitos sociais da miscigenação. (Freyre, 1969, p.XXXIV).

A citação contém uma das informações mais interessantes para o nosso estudo a respeito do lugar ocupado pelo agregado na visão de Brasil produzida por Gilberto Freyre. Em *Casa grande & senzala*, o autor não considera o elemento médio da população brasileira como um componente relevante da estrutura social. Em sua análise a respeito da história do patriarcalismo brasileiro, o agregado quase não aparece. Somente em *Sobrados e mocambos*, livro em que o sociólogo faz uma análise da decadência do patriarcado rural e do desenvolvimento do mundo urbano, é que ele justifica a ausência do agregado em sua obra.

Mas, antes de nos debruçarmos sobre a análise que Gilberto Freyre faz em *Sobrados e mocambos* da decadência do patriarcalismo rural e do desenvolvimento do urbano, façamos primeiro uma síntese do que seria a sociedade agrária ou rural em *Casa grande & senzala*.

²⁰ “La situation fonctionnelle de cette population peut se résumer d’un mot: le Brésil n’a pas de people.”(FREYRE, 1969, p. 47, 48 e 62)

Segundo Freyre, a colonização portuguesa pode ser entendida a partir do complexo representado pelo engenho e pela senzala. Esse sistema proporcionou o surgimento de uma sociedade patriarcal, de um patriarcalismo agrário, pois tinha na família rural o grande fator da colonização e o órgão básico da formação social brasileira.

Gilberto Freyre elaborou o conceito de patriarcalismo agrário para se referir àqueles elementos que se formaram com o complexo familiar da Casa-grande & senzala e que marcaram indelevelmente o modo de relacionamento entre as regiões e as classes no Brasil. Esse complexo representou um sistema econômico, social, e político, de trabalho, que, apesar de sua orientação agrária mercantil, tinha como base de sustentação e de equilíbrio as formas feudais ou familiares de convivência humana. Todos os aspectos por nós enumerados até aqui refletem isso: oligarquismo, mandonismo, sadismo, masoquismo, familismo político, todos decorrentes da agricultura da grande lavoura escravocrata e da sociedade híbrida, marcada pelo intercuro sexual entre branco, negro e índio. Gilberto Freyre considera que o patriarcalismo é típico do universo rural, mas no Brasil, ele teria inundado espaços mais amplos, inclusive espaços que teoricamente seriam contrários a sua existência, como os urbanos.

A partir do século XIX, o patriarcado rural – os proprietários de terra –, e não o patriarcalismo, começa a entrar em decadência em função do desenvolvimento do setor urbano no Brasil. Todavia, as cidades no Brasil surgiram como um prolongamento do campo, pois nelas ainda subsistiria a constante familiarista. Essa fusão do rural com o urbano, essa conjugação do tradicional com a modernidade, fez com que surgissem novas formas de solidarismo e modos de se relacionar com o meio físico. Isso se percebe na arquitetura das casas típicas das cidades do século XIX, os sobrados, moradias com características meio rurais, meio urbanas, que tinham forte influência europeia e patriarcal. Nas cidades havia também o mocambo, casas habitadas por negros e proletários e que representavam uma antítese do sobrado.

Quando a paisagem social brasileira começou a se alterar, com o surgimento das cidades, dos sobrados europeus e dos mocambos do século XIX, a antiga acomodação existente entre casa-grande e senzala quebrou-se, e novas relações de subordinação, novas distâncias sociais, começaram a se desenvolver entre o rico e o pobre, entre as classes, entre o branco e a gente de cor, entre a casa grande e a pequena. Segundo Gilberto Freyre, os antagonismos entre dominadores e dominados passaram a ser maiores, porque marcados por um desajustamento do elo patriarcal, da complementação afetiva que antes unia esses dois extremos economicamente antagônicos.

Segundo Gilberto Freyre, ao contrário do que ocorria com a casa-grande, que era complementada simbioticamente pela senzala, o mocambo se formou em oposição ao sobrado; sua existência indicaria que o antigo elo de assistência social que unia brancos e negros, ricos e pobres, foi de certa forma enfraquecido. Contudo, a partir do século XIX, a figura do mulato, elemento socialmente mais plástico e, em certo sentido, mais democrático, começou a atuar poderosamente, amolecendo os antagonismos que surgiam entre sobrados e mocambos. Principalmente o mulato valorizado pela cultura intelectual ou técnica. O mulato bacharel abriu a possibilidade de ascensão social para o mestiço, que passou a ter, na hierarquia social, melhor status que os proprietários de terra, que eram brancos.

Os bacharéis sofisticados, trazendo ideias francesas e inglesas para o Brasil, causaram também o desprestígio da nobreza rural, que passou a ser vista como composta de “matutões atrasados”. A ascensão social dos mulatos trouxe também um determinado desligamento da realidade brasileira através da criação de leis e projetos políticos copiados dos franceses e ingleses – em geral relativos ao mundo urbano –, fato que alterou a relação entre cidade e campo do país. Mas disso falaremos mais tarde.

A partir do século XIX, o patriarcalismo ortodoxo sofreu influências perturbadoras de sua condição já desfigurada pelo desenvolvimento das cidades e pela ascensão dos bacharéis. Isso ocorreu principalmente em espaços sociais mais expostos ao impacto das influências individualistas, estatistas ou coletivistas mais particularmente hostis às antigas hierarquias sociais, as antigas formas de domínio do Estado pela pessoa ou pela família rural economicamente poderosa.

Lembramos que o Brasil era até então uma sociedade que tinha como unidade um coletivo, a família patriarcal, que operava sob uma economia também patriarcal, ou sob uma organização patriarcal a um tempo personalista e solidarista, que pressupunha a absorção do indivíduo pela família e a subordinação do Estado à pessoa nobre. Com o advento do urbano, ocorreu o privatismo da economia, a transição do patriarcalismo rural para o industrialismo urbano e capitalista; do familismo para o individualismo.

Essas mudanças que se iniciaram com o começo do século XIX operaram no sentido de limitar os abusos dos proprietários de terra, da esfera doméstica marcada pelo personalismo e pelo familismo político, sobre a esfera pública, sobre a rua. Gilberto Freyre chama de “rua” o lugar onde se formam zonas de confraternização e de comunicação entre as diferentes classes, o local em que o poder público, os órgãos judiciários, policiais, militares ou simplesmente burocráticos foram, com o tempo, se fazendo mais presentes. Esses poderes começaram a defender a rua dos abusos da casa-grande, dos proprietários de terra que, sob a forma de sobrado, se instalara nas cidades.

Contudo, mesmo desprestigiada nas suas funções patriarcais, a casa, isto é, o local da pessoa, e não do cidadão, continuou a atuar sobre a formação social dos brasileiros das cidades. Mesmo gostando da rua, diz Gilberto Freyre, o brasileiro é um tipo social que não consegue se livrar da sombra da casa. Embora o elo patriarcal tenha sido enfraquecido com o advento das cidades no Brasil, porque foi nesse momento que houve um fortalecimento da esfera pública no país, do Estado e da política, a família patriarcal ou tutelar manteve uma “força permanente”, uma força criadora, conservadora e disseminadora de valores. Isso porque, segundo Gilberto Freyre, a família patriarcal fora, durante o período colonial, o principal elemento sociológico da unidade brasileira, capaz de articular inúmeros passados regionais em um único sistema patriarcal, caracteristicamente luso-afro-ameríndio em seus traços principais de composição cultural e expressão moral, capaz de formar valores genuinamente nacionais, personalistas.

Além de a rua atuar enfraquecendo os poderes dos proprietários de terra, do particular, ela também favoreceu o cruzamento entre as raças. Assim como a igreja, a praça, a festa da igreja, o mercado, a escola, ela atuava atenuando os antagonismos de classe e de raça, formando uma média, uma “contemporização” mestiçamente brasileira de estilos de vida, de padrões de cultura e de expressão psicológica do povo. Essa zona de contemporização criada pela rua durante o século XIX teria sido importante porque impedia que as expressões de status extremos formados pelos sobrados e mocambos nas cidades se constituíssem em verdadeiros conflitos socioeconômicos e políticos.

Outra modificação que se processou com o surgimento do urbano no Brasil foi a perda do Oriente, do mundo mulçumano, como referencial para a cultura brasileira. Tanto o Oriente como o Brasil adotavam o modelo patriarcal de convivência humana. O Oriente avivava as formas senhoriais e servis de convivência entre nós, os modos hierárquicos de viver do homem em família e em sociedade. No início do século XIX, houve a abertura dos portos brasileiros aos produtos europeus, principalmente aos ingleses. Lembramos que nessa época a política britânica de absorção e dominação de povos e culturas estava no auge. O incurso da cultura europeia no Brasil fez com que ela se constituísse como o modelo de civilização perfeita, trazendo consigo o culto das cidades, dos valores urbanos e o desejo de que o país se tornasse uma área ocidental ou subeuropeia de cultura. A civilização individualista,

racionalista, secularista e industrial se impôs em oposição ao nosso patriarcalismo, ao nosso familismo e ao nosso misticismo, segundo Freyre herdados do Oriente. O brasileiro do litoral ou da cidade, a partir da primeira metade do século XIX, começou a viver sob a obsessão dos olhos estrangeiros da Europa, do Ocidente burguês, industrial e carbonífero.

A partir do século XIX, teve início também o processo de transferência do poder das mãos de fazendeiros para a dos senhores de sobrados urbanos. A constante necessidade de adiantamentos e financiamentos da grande lavoura monocultora e escravocrata permitiu que os comerciantes ascendessem socialmente, marcando assim o começo do primado das cidades sobre o campo. Lembramos que a mão-de-obra escrava era o motivo dos maiores endividamentos dos proprietários de terra. De início, não havia distinção muito nítida entre comerciantes e proprietários de terra, mas, no decorrer do século XIX, os senhores de sobrado, enriquecidos com o comércio ou com a mineração, ou mesmo a custa da ruína de algum fazendeiro endividado, começaram a se diferenciar, não tanto no comportamento, pois imitavam os modos de vida dos antigos patriarcas rurais – isso se vê na arquitetura dos sobrados, mimese das casas-grandes rurais –, mas em relação aos interesses. A diferença de proveniência de fortuna, no Brasil, começou a se consolidar como diferença de interesses a partir do século XIX.

Contudo, o antagonismo entre cidade e campo no Brasil, isto é, entre proprietários de terra e comerciantes, não chegou a se transformar em um conflito de classes sociais diferentes. De um lado estavam os devedores rurais, de outro, os credores urbanos. Os mercadores ou reinóis eram uma classe ansiosa de domínio político; almejavam quebrar o exclusivismo dos donos das terras nas câmaras e nos senados. As grandes famílias patriarcais rurais, por sua vez, queriam a mínima intervenção possível do poder real sobre a legislação municipal. Gilberto Freyre defende a ideia de que, embora, o interesse rural estivesse identificado com a nobreza agrária, e o interesse urbano aos comissários de escravos, de açúcar e de café – aos burgueses, portanto –, a dinâmica social de equilíbrio de contrários herdada do complexo da casa-grande e senzala neutralizava um antagonismo aberto. Analisaremos esse aspecto adiante, quando falarmos da dinâmica social urbana, conceito criado pelo intelectual de Apipucos para caracterizar a relação entre a cidade e o campo no Brasil.

Deste modo, o que Gilberto Freyre afirma em *Sobrados e mocambos* é que, mesmo com a predominância da rua sobre o sobrado, com a ascensão do mulato e do comerciante – elementos essencialmente urbanos –, e com a decadência do patriciado rural e a consequente emergência de valores relacionados ao modo de vida ocidental e burguês, a família patriarcal ou o poder tutelar não deixou de sobreviver no Brasil, sentida não tanto na paisagem, como outrora acontecia, mas no caráter e na vida política do brasileiro. “O patriarcal tende a se prolongar no paternal, no paternalista, no culto sentimental ou místico do Pai ainda identificado, entre nós, com imagens de homem protetor, de homem providencial, de homem necessário ao governo geral da sociedade; o tutelar...(Freyre 1968, p.LXXI)”.

O poder tutelar ou o patriarcalismo é uma herança do Brasil rural que permaneceu mesmo com a urbanização do país. Segundo Gilberto Freyre, ele se manifesta no modo como indivíduos de classes sociais antagonicas interagem entre si, de tal forma a empalidecer suas diferenças. Esse tipo de relacionamento repete a dinâmica de “equilíbrio de contrários” herdada da casa-grande e da senzala, em que os senhores envolviam patriarcal e sexualmente os escravos, numa relação originada no sadismo dos senhores e no masoquismo dos escravos. Prova disso é que havia intercurso sexual entre esses dois elementos que resultava num outro elemento polivalente e “democraticamente” neutro: o mestiço.

Como já dissemos, o patriarcalismo se materializava nas formas sociologicamente feudais de convivência, em que as diferenças de classes sociais não se tornavam muito nítidas. Contudo, no Brasil, o patriarcalismo sempre transcendeu o regime econômico feudal da casa-

grande e senzala, como é o caso das regiões marcadas pela civilização do couro e das regiões burguesamente urbanas. O poder tutelar ou patriarcalismo se manifestou mesmo em relações aparentemente menos marcadas por essa ascendência do patriciado rural.

Gilberto Freyre identifica regiões em que a mão-de-obra não era formada por escravos, mas pelos agregados. Nesses espaços sociais em que se desenvolveu a civilização do couro, os proprietários reuniam nos latifúndios agregados que tinham o usufruto de pequenos tratos de terra para roçado. A esses agregados eles forneciam material para que pudessem construir suas palhoças (Freyre 1968, p.LVIII). Mas Gilberto Freyre não julga que a existência de elementos livres seja relevante para o argumento de que existiria uma classe intermediária significativa no Brasil antes do século XIX, pois o grupo composto pelos agregados era muito pequeno até esse período.

A existência de elementos livres tampouco é suficiente, segundo ele, para considerar a existência de um modelo de relacionamento diferente do patriarcal, surgido da convivência entre escravos e senhores. Para Gilberto Freyre, existiriam somente dois tipos de relações entre casa nobre e casa pobre. A da casa-grande e senzala e a do sobrados e mocambos. A relação entre casa-de-telha e casa-de-palha, entre fazendeiros e agregados, seria uma mera repetição da relação entre casa-grande e senzala. Lembramos que casa-grande e senzala foi a denominação dada ao complexo patriarcal constituído nas regiões de formação agrária; casas-de-telha e casa-de-palha foi a denominação atribuída ao sistema patriarcal em áreas de formação pastoril; e sobrados e mocambos, o nome dado para o sistema patriarcal nas cidades. A relação entre a casa-grande e a senzala não era muito diferente da relação formada pela casa-de-telha e a casa-de-palha. Essas duas se diferenciavam mais do sobrado e mocambo.

No binômio dialético da casa-de-telha e casa-de-palha, em que os elementos humanos extremos não são o proprietário de terra e o escravo, mas o proprietário de terra e o agregado, o fazendeiro exerceria seus poderes de árbitro absoluto de todo o latifúndio e estabeleceria uma relação com o agregado de forma igualmente patriarcal. “Nas relações entre esses dois elementos humanos, o coronel desempenha poderes patriarcais” (Freyre 1968, p.LVIII). Com isso, Gilberto Freyre queria dizer que o patriarcalismo, o sistema patriarcal ou tutelar pode funcionar sob aparências mais suaves, como, por exemplo, entre o senhor e o morador, entre o coronel e o major etc. Ele transcende o regime econômico feudal da casa-grande e senzala e transcende também a cultura do açúcar no Nordeste brasileiro. Ocorreu também nas culturas do café, do ouro, do cacau, do gado e da borracha. O patriarcalismo possuiria assim um caráter transregional.

Deste modo, apesar de o agregado ser um indivíduo livre e ter a possibilidade de usufruir de um pequeno lote de terra, Gilberto Freyre considera que ele desenvolvia uma relação igualmente patriarcal com o fazendeiro. O modelo de relacionamento da formação pastoril era idêntica à da formação agrária. Existiriam, entre a formação pastoril e a formação agrária, mais ortodoxamente patriarcal, semelhanças sociológicas, isto é, de forma, de função, pois o sistema de relações sociais nelas existentes estava marcado indelevelmente pelo patriarcalismo.

Do ponto de vista sociológico, pouco importa que variem não só as designações como as dimensões das casas nobres; ou o material quase sempre precário, de construções das casas de servos. Pouco importa que estes – os servos – fossem africanos ou indígenas, escravos ou “agregados” reduzidos à condição de servos. Ou mesmo que, em algumas áreas, chegasse a haver confraternização tal entre senhores de casa-de-telha e agregados de casa-de-palha que o caráter patriarcal das relações entre tais elementos deixasse de parecer “patriarcal” ou “feudal” para parecer – sem realmente ser “democrático” e até mesmo “coletivista”, como em trechos dos sertões pastoris do Rio Grande do Sul (Freyre, 1968, pLVIII).

Já em *Rurbanização: o que é?* (1982), o Brasil aparece como um conjunto composto de vários Brasis, entre os quais uns seriam urbanos e outros rurais. Os valores urbanos, também chamados por Gilberto Freyre como valores europeus, racionais ou não tropicais, contrastam e eram antagônicos com os valores teluricamente rurais, também denominados de elementos da cultura não civilizada, elementos irracionais e intuitivos. O campo e a cidade seriam espaços que denotariam formas de vivência e de convivência – econômicas, políticas, religiosas, recreativas e ecológicas – diferentes. Seriam duas civilizações marcadas por tendências “psicossocioculturais” distintas.

Todavia, Gilberto Freyre defende a ideia de que o Brasil possuiria uma tendência à “rurbanização”, fenômeno no qual os valores urbanos e rurais se interpenetram, resultando em um equilíbrio polivalente das duas orientações de nossa formação social. A rurbanização seria uma das dinâmicas sociais características da formação psicossociocultural brasileira desde a nossa origem. Ela consistiria em um processo que derivaria da dinâmica da casa-grande e senzala, em que forças antagônicas representadas pelos escravos e os senhores de engenho estavam em equilíbrio.

Com esse argumento, Gilberto Freyre defende a ideia de que o Brasil teria uma vocação histórica para a conciliação de contrários. Sua tese é de que, desde seus primórdios, a sociedade brasileira possuiria uma tendência à urbanização. Embora a nossa formação tenha sido predominantemente rural, marcada sobretudo pela monocultura, pelo latifúndio e pelo trabalho escravo, já se verificava nela uma necessidade de complementação urbana, pois a economia colonial estava majoritariamente voltada para a exportação de produtos tropicais, fato que propiciava o contato recorrente com valores urbanos europeus provenientes da Espanha, de Portugal e de algumas regiões nórdico-europeias. Isso teria permitido o surgimento aqui de áreas rurbanas, locais em que os padrões de vivência e convivência eram simultaneamente urbanos e rurais.²¹

A unidade de produção agroindustrial representada pelo engenho de açúcar era também um elemento de difusão de valores rurbanos. Ela envolvia, além dos fazendeiros e escravos, numerosos lavradores ou moradores dos arredores das fazendas. Para o ensaísta, as casas-grandes possuíam uma função rurbanizante junto às gentes rurais mais próximas, sem que esse processo afetasse o apreço delas pela ruralidade. Gilberto Freyre chama atenção para o fato de que a ocupação luso-católica de espaços, que possuía como principal marca os engenhos de açúcar capitaneados por patriarcais casas-grandes e senzalas, foi a grande uniformizadora de nossas paisagens. Mas ela não foi absoluta e unânime por todo o território nacional. Havia por todo o canto espaços ocupados por ruralitas rústicos que estavam fora da órbita da casa-grande. Essa parcela da população não teria desfrutado das vantagens civilizatórias irradiantes das casas-grandes e não teriam assimilado os valores urbanos aos seus estilos de vivência e convivência. Por isso, para Gilberto Freyre, os chamados moradores de engenho compunham uma população socialmente privilegiada em relação aos ruralitas isolados, rústicos. Lembramos que, para o sociólogo de Apipucos, no caso brasileiro, os urbanitas e os ruralitas puros estariam desajustados ao nosso ambiente natural, tropical. Para ele, os rurbanos seriam os tipos humanos mais adequados ao nosso ambiente.

Em termos sociológicos, o complexo da casa-grande e senzala impunha uma miscigenação biológica de etnias e uma interpenetração de culturas – as senhoris e servis, rurais e urbanas – de tal forma que desempenhava uma função desmobilizadora da luta de

²¹ Freyre toma as cidades de Olinda e Recife, no século XVI, e cidades de Minas Gerais como exemplos precursores de ajustamentos rurbanos. Cita também a “República dos Palmares” como um exemplo de dinâmica rurbana pelo seu caráter misto, eurotropical. Vassouras seria um equivalente de Olinda, assim como Taubaté, em São Paulo, Santarém, no Paraná, e Caxias, no Maranhão.

classes no Brasil. A hipótese de Gilberto Freyre é que a relação patriarcal entre senhor e escravo teria atenuado os conflitos entre os moradores da fazenda e os senhores. Isso aconteceria porque a escravidão abria a possibilidade de as gentes rurais terem uma existência de camada média entre esses dois extremos. Os moradores de engenho tinham acesso e eram incorporados à civilização da casa-grande de forma diferente da existente em outras sociedades: eram assimilados de tal modo que não compunham uma classe oposta à dos fazendeiros. Isso só era possível porque havia a possibilidade de acesso à terra por meio da posse, fato que também amenizava os conflitos entre os grupos sociais. Os agregados podiam, deste modo, gozar das prerrogativas civilizatórias e urbanizantes abertas pela casa-grande.

O argumento principal de Gilberto Freyre é, portanto, de que o complexo das casas-grandes e senzalas, com o seu mecanismo de integração de contrários derivado da relação entre senhores de engenho e escravos, formou uma camada média composta por gentes rurais. Este fato abria a possibilidade de ascensão social dentro da paisagem rural da casa-grande e senzala. Por conta disso, o autor considera que a formação brasileira compunha uma sociedade total, ou patriarcal. Nesse tipo de formação social, as classes sociais não possuem contornos muito nítidos. O que se formavam eram grupos ocupacionais e regionais psicossocioculturalmente distintos, como os existentes entre campo e cidade no Brasil.

A rurbanização seria o processo pelo qual se processaria a síntese entre essas duas civilizações. A fusão de valores e comportamentos urbanos, europeus, racionais ou não-tropicais – porque não nascem da relação espontânea do homem com seu ambiente tropical – com os valores teluricamente rurais resultaria na reciprocidade urbano-rural, nexos através do qual sempre se processou o desenvolvimento da sociedade brasileira e de sua história. Tal dinâmica contribuiu para o que Gilberto Freyre denominou de surtos de desenvolvimento sociocultural e avigorou, na cultura brasileira, a identidade nacional como sinônimo de polivalência, traço que permitiu que a sociedade brasileira se formasse como um sistema de convivência singular, em que a unidade e a diversidade coexistem. Por meio do conceito de rurbano, Freyre reconhece a unidade cultural brasileira, embora chame atenção para o conjunto de influências diversas que coexistem harmonicamente, formando o complexo brasileiro: a intraibérica, a intraeuropeia, a africana e a teluricamente rural.²²

Na perspectiva freyriana, os brasileiros são integrantes de uma sociedade de formação caracteristicamente eurotropical, na qual os elementos da cultura civilizada – elementos predominantes – estão amalgamados aos elementos da cultura não civilizada oriundos dos espaços e das gentes rurais. Estes seriam rudimentos irracionais, intuitivos, criadores ou criativos que são a base de nossa formação “psicossociocultural”. Por isso, para ele, seríamos sempre dependentes de nossas origens e de constâncias ruralmente agrárias e ecológicas. Em função disso, o autor concebe a nossa formação histórica como uma combinação de pluralidade étnica com unidade cultural e ecológica – lembramos que o nosso país é majoritariamente tropical –, mas chama a atenção para o fato de que, especialmente, o Brasil sempre foi, além de urbano, rural; sempre foi composto de Brasis pobres e Brasis ricos.

Foi por meio da rurbanização que, durante o período colonial, a integração de Brasis diversos, mas harmônicos, se fez. Este fato deu origem à situação intermediária equilibrada entre a puramente rural e a exclusivamente urbana. Até o século XIX, os valores urbanos não afetavam nossa vocação agrária e rural. Prova disso é que, mesmo após a independência do Brasil, a sociedade nacional tinha projeção no exterior por meio de produtos característicos de uma sociedade agrária. Contudo, a partir da República, em 1889, os desequilíbrios regionais no Brasil começaram a se acentuar. Essa alteração na relação entre a cidade e o campo é vista

²² Gilberto Freyre aponta alguns elementos que seriam expressão de nossa unidade. A língua portuguesa, o mestiço – indivíduo miscigenado, plural, – e a ecologia tropical seriam sínteses harmônicas de elementos opostos.

por Gilberto Freyre como resultado de orientações econômicas e políticas modernizantes pouco realísticas e inadequadas à realidade nacional, por serem exclusivamente urbanas.

Essas propostas modernizantes julgavam a nossa antiga estrutura agrária e rural estéril e infecunda, e defendiam uma solução exclusivamente urbano-industrial para o Brasil, como se este fosse seu único futuro possível. Consideravam os elementos rurais como algo que emperrava nosso desenvolvimento, que fazia parte exclusivamente do passado, sem qualquer função no presente. Essas decisões ou orientações econômicas importadas e abstratas tornaram os desequilíbrios intrarregionais em complexamente socioeconômicos, segundo Gilberto Freyre, porque beneficiavam com investimentos maiores os centros urbanos. Os conflitos socioeconômicos existentes no Brasil seriam gerados pelas diferenças entre duas civilizações distintas – a rural e a urbana –, e não por duas classes sociais antagônicas. Deste modo, o velho conflito entre grupos regionais distintos, que durante o período colonial estava harmonizado pela lógica rurbanizante da casa-grande e senzala, retomou proporções maiores a partir de 1889.

As políticas modernizantes, de forte caráter messiânico, colocavam as gentes rurais em uma situação de permanente regressão ao nomadismo, porque, ao tornarem negativas as atividades rurais e as lavouras de subsistência, forçavam essas populações a procurarem um lugar social fora do estigma que girava em torno da população rural. Esta passava a se sentir inadequada psicossocioculturalmente. As propostas modernizantes de cunho puramente urbano acabavam por provocar o desaparecimento da figura típica e saudavelmente rural do antigo morador, ao obrigá-lo a se proletarizar, processo que é visto pelo por Gilberto Freyre como uma tendência que contraria a nossa natureza psicossociocultural telúrica.

A eterna e vergonhosa fuga do ruralita para outras regiões – fuga que é também motivada pela procura do capital concentrado nos grandes centros urbanos – teria desencadeado um processo que provocou a inchação das cidades e a pauperização do campo, comumente confundido por essas políticas como sinal de progresso. Todos esses fenômenos fazem o ensaísta de Apipucos qualificar o Brasil como uma sociedade neocapitalista em desordenado e rápido desenvolvimento, com diferentes grupos de população vivendo tempos sociais diversos. Por conta desse grande descompasso entre suas duas populações, uma rural e outra urbana, que apresentam sistemas de convivência e economias diversas, o processo de rurbanização ganharia um caráter de urgência.

Esse tipo de orientação política urbana impedia a cultura brasileira de ser criativamente nacional; condenava-a a ser subeuropeia, fundamentada em uma aversão à lavoura, à agricultura e à pecuária. Por ter brotado em um vasto espaço de formação rural, ela seria também alheia à nossa ecologia agreste, à nossa tradição telúrica e à nossa constituição psicossociológica. Segundo Gilberto Freyre, ela seria desfavorável à rurbanização, um dom “natural” nosso. Para ele, a cultura primitiva, ruralmente rústica, ainda seria um elemento vivo, resistente e espontâneo dentro de nossa cultura. Esses elementos é que teriam aglutinado as diversas tendências opostas de nossa formação social, de tal forma a definirem os limites e o nosso grau de adaptabilidade. Somente nutrindo apreço por esses rudimentos, que Gilberto Freyre chamou de passados úteis, apenas por meio de políticas de desenvolvimento elaboradas em consonância com nossas constâncias telúricas ou rurais, seríamos capazes de vislumbrar um futuro que não fosse um projeto à revelia de nosso modo de ser. Tais condicionamentos existenciais e essenciais levariam Gilberto Freyre a afirmar que a sociedade brasileira deveria se tornar um grande mercado de alimentos para populações não brasileiras.

Gilberto Freyre, além de fazer em *Rurbanização: o que é?* uma análise sobre a dinâmica rurbanizante, lança uma proposta de rurbanização que julga ser a solução para o problema da ocupação socioeconômica e psicossociocultural dos espaços brasileiros. Rurbanização é uma política que procura transformar os vários espaços naturais e culturais antagônicos em complementares – agrários, pastoris, industriais –, dando origem a uma

situação mista, dinâmica e conjugal entre valores urbanos e estilos rurais. Para a formação desse espírito conjugal ou dessa mentalidade rurbana seria necessária a integração do operário com o camponês, por meio da inserção das gentes rurais no complexo de civilização urbana – permitindo que elas tivessem acesso a sua infraestrutura –, e, ao mesmo tempo, modificando a imagem trágica do homem do campo – homem triturado pelas engrenagens do latifúndio e da monocultura, que precisava ter sua ruralidade revigorada.

Segundo o ensaísta, não se trata de uma proposta de valorização de uma vivência arcaicamente ou antimodernamente rural, muito menos de um sonho lírico de se conservarem populações inteiras em formas de convivência arcaicamente rurais de vida, mas de uma redescoberta de nossa compleição e da *gestalt* da cultura nacional que seria resultado de uma formação históricossocial ou psicocultural ou antropocultural diferente da europeia ou da anglo-americana, porque marcada pelo *ethos* rural. Por isso, a orientação da política social rurbana conjuga o respeito ao sentido telúrico com o afã da reforma sociopolítica reclamada pelo Brasil. Integra um ritmo moderno de convivência, num espaço e num ambiente psicossociocultural teluricamente rural. É uma proposta que junta o técnico ao telúrico.

O que Gilberto Freyre propõe, segundo suas próprias palavras, é um modernismo provincial. Na medida em que, para ele, o operário não seria o elemento representativo de nossa psicossociocultura, o trabalhador rural não possuiria como destino histórico necessário a proletarização. Ele pode se autoafirmar como rurbano. Isso só seria possível quando os espaços rurais se tornassem propícios à formação de gentes rurais orgulhosas de sua rurbanidade. O processo de rurbanização evitaria que a proletarização se tornasse estável, por meio de providências que tendessem a valorizar figuras rurais, como a do tradicional morador, pondo ao seu alcance valores e incentivos transferivelmente urbanos ou urbanizantes que lhe reforçassem o status de gente potencialmente média. A situação intermediária entre urbano e rural, desenvolvida pela conjugação de valores e situações originais, seria uma defesa das duas tendências que, quando puras, são antagônicas, e que impedem o nosso desenvolvimento.

A rurbanização resultaria em interrelações regionais mais democráticas e seria um resgate da agricultura ou uma redescoberta do papel que se poderia atribuir a ela numa sociedade moderna. Ela busca o aperfeiçoamento técnicoeconômico de nossa estrutura agrária e pastoril, na medida em que não seja prejudicial aos valores das gentes rurais. Gilberto Freyre lembra que a emergência de uma agricultura polivalente não poderia emergir se a orientação política adotada sempre prescindisse de energias regionais vindas tanto de fontes urbano-industriais como de fontes rurais e agropastoris. Caso não se levasse isso em consideração, dificilmente nasceria no Brasil uma organização política estatal centralista e tecnocrata unitária, que considerasse antibrasileiro o beneficiamento de algumas regiões em detrimento de outras.

Deste modo, por meio do equilíbrio de antagonismos, o Brasil se afirmaria como nação que é ao mesmo tempo urbana e rural. Essa dinâmica rurbana sintetizaria duas orientações psicossocioculturais distintas, em que elementos irracionais, intuitivos, criadores e criativos ligados ao teluricamente rural se combinariam aos elementos racionais, não tropicais e urbanos, de tal modo a resultar numa interpenetração que vinha determinando surtos de desenvolvimentos socioculturais que elaboravam a cultura nacional como sinônimo de polivalência. O resultado desse processo é que o Brasil se constituiu como um sistema de convivência em que a unidade e a diversidade coexistem. Todavia, esses rudimentos irracionais, intuitivos, criadores e criativos ligados à experiência rural seriam os elementos básicos de nossa formação psicossociocultural. Eles seriam nossas constâncias ruralmente agrárias, mesmo na atualidade. A cultura ruralmente rústica seria um elemento vivo, resistente e espontâneo da nossa cultura que definiria o grau e os limites de sua adaptabilidade. Por isso, segundo Gilberto Freyre, temos um *ethos* especificamente rural.

A leitura dos textos de Gilberto Freyre sugere que a permanência simbólica do Jeca Tatu no imaginário social do brasileiro poderia ser atribuída ao fato de termos um *ethos* fundamentalmente rural. Os rudimentos da cultura não-civilizada, ruralmente rústicos, seriam os substratos de nossa compleição psicossociocultural, de nosso *ethos*. Segundo o autor, esses rudimentos seriam verdadeiros “passados úteis”, porque são elementos vivos e criativos da cultura nacional.

Eles se manifestam concreta e principalmente na nossa vida política, quando cultuamos sentimental ou misticamente a figura do pai, no personalismo tão característico de nosso comportamento político. Se fazem sentir também na forma como lidamos com os conflitos e antagonismos próprios de nossa formação social. Esses passados úteis definem o grau de adaptabilidade de nossa cultura e atuam de modo a fazer com que sempre busquemos o equilíbrio polivalente de forças contrárias. Foi assim com o mestiço, o mulato, com a rua e com a dinâmica rurbana. É assim com o Jeca Tatu.

A dinâmica rurbana permitiu a conciliação de duas civilizações psicossocioculturais distintas, a rural e a urbana, dando origem a regiões rurbanas. Para nós, o Jeca Tatu pode ser visto como um exemplo de síntese harmônica de orientações opostas, como aquelas provenientes do campo e da cidade. A permanência simbólica do Jeca Tatu seria também a prova de que realmente ainda somos marcados por esse *ethos* rural.²³

O Jeca Tatu como representante ao mesmo tempo do caipira e do homem nacional corresponde à ideia de que todos os brasileiros, mesmos os cidadãos, possuem um quê de rural. Mas corresponde também à imagem de que esses rudimentos intuitivos, irracionais e rurais que formam o nosso caráter são negativos, porque estão relacionados a uma civilização arcaica, ultrapassada. O Jeca Tatu é alçado a símbolo da nacionalidade quando remete a coisas positivas, como, por exemplo, a bondade e a ingenuidade – características originalmente ligadas somente à experiência campestre,²⁴ e se limita a ser uma imagem caricatural específica do caipira quando alude à indolência, à preguiça e ao atraso.

Essas contradições presentes no símbolo estéticossocial Jeca Tatu seriam descrições deformadas, para efeito de síntese ou de intensificação simbólica da simples realidade. O Jeca Tatu como símbolo da identidade nacional está relacionado, em Gilberto Freyre, aos rudimentos rústicos e rurais. Seriam eles: o patriarcalismo, o oligarquismo, o personalismo, o mulato, o mestiço e a dinâmicas de equilíbrio de antagonismo como a rurbana. Tais rudimentos rústicos é que aglutinariam as diversas tendências opostas da nossa formação social e fariam do Brasil um sistema de convivência nacional, ao mesmo tempo rural e urbano. Por isso, Gilberto Freyre considera tais rudimentos rústicos positivos.

De forma semelhante, por meio do símbolo Jeca Tatu, nossa formação social faz a síntese equilibrada e neutra dos conflitos que se formam entre os grupos ocupacionais e regionais psicossocioculturais distintos, como os existentes entre campo e cidade no Brasil, de tal forma a impedir que eles se transformem em antagonismos entre classes sociais distintas. O Jeca Tatu, assim como os outros exemplos de dinâmicas de “equilíbrio de antagonismo”, possui, portanto, uma função desmobilizadora da luta de classes no Brasil, já que transforma

²³ Lembremos que Gilberto Freyre considera que a criação de tipos humanos ou símbolos estéticossociais - sendo *Urupês* um exemplo citado por ele - está condicionada à associação dos elementos literários com os não-literários, elementos vindos da vida cotidiana, do folclore, da tradição oral, da política, da religião, da interação social etc. A esse respeito ver: Freyre, 1979.

²⁴ Aluizio Alves Filho faz uma associação entre “o mito do bom selvagem” de Rosseau e o símbolo Jeca Tatu. Ambos remetem à ideia de que o homem em estado natural seria essencialmente bom. Alves Filho, 2003.

conflitos socioeconômicos em um problema de ocupação socioeconômica e psicossociocultural dos espaços brasileiros. Prova disso é que o próprio autor qualifica a nossa sociedade como uma formação neocapitalista em desordenado e rápido desenvolvimento, com diferentes grupos de população vivendo tempos sociais diversos.

A imagem negativa elaborada pelo Jeca Tatu sobre o caipira aludiria a toda a população rural rústica que não teve contato com a cultura europeia, burguesa, urbana e industrial. Seriam ruralitas rústicos, segundo Gilberto Freyre, os donos de terra ermitões, os agregados e o homem rural disperso. Acreditamos, assim como o autor, que tal imagem sobre o caipira ganhou força a partir do processo de rurbanização do Brasil, com o aumento da interferência estrangeira no comércio e na cultura nacionais, iniciada a partir do século XIX, e se consolidou, segundo ele mesmo informa, na época da proclamação da República, quando os bacharéis formados no exterior retornaram ao Brasil, provocando o desprestígio dos potentados rurais, que foram logo qualificados como matutos atrasados. A adoção de leis e doutrinas estrangeiras também permitiu a consolidação da imagem negativa do caipira porque realçou o descompasso entre o campo e a cidade no Brasil, aumentando o domínio urbano sobre o rural, e acentuou o olhar crítico sobre as gentes rurais. Deste modo, a imagem negativa do caipira se formou no momento em que o Brasil passou a se pautar pelos olhos estrangeiros, europeus.

A partir da leitura de Gilberto Freyre, ainda outro aspecto nos chama atenção: o fato de ele dedicar pouco estudo à experiência rural rústica do agregado e do homem rural livre. Como pode o autor afirmar que são justamente esses rudimentos irracionais e intuitivos que formam o caráter do povo brasileiro sem dedicar maiores estudos a esses ruralitas isolados, rústicos? Os antigos “moradores” de engenho ocupavam na hierarquia social uma posição subalterna, inferior até que a dos próprios escravos, já que estes podiam desfrutar das influências civilizatórias e do regime alimentício da casa-grande. Os agregados e homens livres são classificados por Gilberto Freyre como uma lambujem de gente que vivia imprensada entre os donos de terras e escravos, como *poor white trash*, que não pode nem mesmo ser enquadrada na categoria de povo, tamanha sua miséria. Essa construção corresponde à imagem negativa do caipira que veio a conformar um dos aspectos constitutivos do Jeca Tatu.

* * *

Sérgio Buarque de Holanda, em *Raízes do Brasil* (1976) chama a atenção para o fato de que o Brasil é uma sociedade que teve suas bases firmadas fora dos meios urbanos. Para ele, os portugueses constituíram aqui não uma civilização agrícola, mas uma civilização de raízes rurais.

Toda a estrutura de nossa sociedade colonial teve sua base fora dos meios urbanos. É preciso considerar esse fato para se compreenderem exatamente as condições que, por via direta ou indireta, nos governaram até muito depois de proclamada nossa independência política e cujos reflexos não se apagaram até hoje. (...) não foi a rigor uma civilização agrícola o que os portugueses instauraram no Brasil, foi sem dúvida, uma civilização de raízes rurais. (Holanda 1976, p.41)

O meio rural colonial, expresso na grande lavoura e servido pelo braço escravo, teria fornecido os fundamentos tradicionais e patriarcais presentes na nossa vida política, nos nossos padrões econômicos e na nossa forma de sociabilidade, mesmo a atual. Esses traços que Sérgio Buarque de Holanda denomina de raízes rurais seriam o resultado da fisionomia mercantil e semita da colonização portuguesa. Para ele, os lusitanos não eram impulsionados

por uma razão abstrata, pela prudência ou por um pensamento metódico quando empreenderam a colonização do Brasil. Eles estariam preocupados em satisfazer conveniências imediatas e seriam movidos pelo anseio de riqueza fácil. A renúncia de transfigurar a realidade por meio de um projeto de colonização sistemático e efetivo se expressaria na excessiva imprevidência lusitana e na falta de vontade de sujeitar o processo histórico a leis rígidas. Holanda chega a afirmar que a obra portuguesa foi antes um projeto de feitorização do que de colonização do Brasil.

A autarquia dos domínios rurais coloniais que perdurou durante todo o período monárquico, uma das consequências de um sistema de povoação pouco sistemático e feito através da instalação de feitorias litorâneas de caráter meramente comerciais, deu origem ao espírito de facção que nos orientaria ainda hoje. Lembramos que o engenho tinha sua organização fundamentada na autoridade do pater-família, dos patriciados rurais, e por isso possibilitava a formação de verdadeiras facções constituídas de modo semelhante às das famílias assentadas na figura do patriarca: os senhores de engenho formavam o centro gravitacional de um complexo, cujo entorno era constituído por trabalhadores livres e escravos. Todas compunham, deste modo, um corpo associado por sentimentos e deveres, e não por interesses e ideias.

Segundo Sérgio Buarque de Holanda, a família colonial, tendo os fazendeiros à frente, era a única instituição em que o princípio de autoridade era indisputado. Por isso ela teria se constituído como um modelo de respeitabilidade, de obediência e de coesão que ultrapassou a esfera doméstica, sendo reproduzida até mesmo na esfera pública. Os fazendeiros ocuparam quase todas as posições de mando durante o período colônial, boa parte do Império e da República Velha. Esse fato fez com que prevalecessem na nossa vida social sentimentos próprios a uma comunidade doméstica naturalmente particularista e antipolítica, já que produzia um sentimento de rejeição à autoridade legal, ao Estado, como elemento construído para impor disciplina segundo uma norma abstrata e impessoal.

O quadro familiar torna-se, assim, tão poderoso e exigente, que sua sombra persegue os indivíduos mesmo fora do recinto doméstico. A entidade privada precede sempre, neles, a entidade pública. A nostalgia dessa organização compacta, única e intransferível, onde prevalecem necessariamente as preferências fundadas em laços afetivos, não podiam deixar de marcar nossa sociedade, nossa vida pública, todas as nossas atividades. Representando (...) o único setor onde o princípio de autoridade é indisputado, a família colonial fornecia a ideia mais normal de poder, da respeitabilidade, de obediência e da coesão entre os homens (Holanda 1976, p 50).

Para Sérgio Buarque, a nostalgia dessa organização compacta, única e intransferível, originada do antigo domínio rural autárquico e expressa na família patriarcal, marcou a nossa sociedade, nossa vida pública e nossa sociabilidade. Ela forneceu a convicção, aos brasileiros, de que formamos uma terra que não é República, mas uma casa, em razão de nossa preferência pelos vínculos formados por laços afetivos, personalistas, e o horror às relações contratuais e abstratas, formais. Esse espírito de facção herdado da família patriarcal teria dado à nossa sociedade uma coloração aristocrática e personalista porque produziu aversão a qualquer ordenação impessoal de existência, impediu a subordinação da vida a normas regulares, igualitárias e abstratas. Por isso, para Sérgio Buarque de Holanda, o espírito de facção seria um princípio essencialmente antimoderno.

Deste modo, a família patriarcal forneceria o grande modelo para nossa vida política, para a relação entre governantes e governados no Brasil. Ela fez com que as sociedades civil e política se constituíssem como um prolongamento e uma ampliação da comunidade doméstica. A preferência por relações que se desenvolvem na vida doméstica fez com que as instituições brasileiras, para serem legitimadas, precisassem estar amparadas por princípios

largamente consagrados pelo costume e pela tradição. Os longos anos de vida rural teriam influenciado mesmo a burguesia urbana, e a mentalidade da casa-grande teria invadido também as cidades e emprestado à burguesia brasileira um caráter improvisado. Essa classe social também adotaria atitudes peculiares ao patriciado rural como norma ideal de conduta. Poderíamos dizer que, em nossa sociedade, não existiriam classes não-agrícolas. Mesmo as atividades econômicas estariam pautadas por uma atmosfera de intimidade, por laços de afeto, razão pela qual ainda persistiria no Brasil relações de trabalho do tipo servil.

Para Sérgio Buarque de Holanda, foi da transgressão da ordem doméstica que nasceu o Estado. Para que esta instituição de comando se transformasse em entidade realmente pública – e não se limitasse a um prolongamento da esfera doméstica, da vontade particular –, era preciso que as relações sociais estivessem fundadas em princípios abstratos, que fosse abolida a velha ordem familiar personalista e particularista. Para se constituir enquanto tal, o Estado necessitava que o indivíduo se separasse da comunidade, que a mentalidade formada pelo meio patriarcal fosse substituída por fundamentos impessoais de existência e de convívio. Segundo ele, enquanto a esfera pública continuasse atrofiada, a sociedade brasileira permaneceria uma sociedade altamente hierarquizada, com extrema dificuldade para se constituir como nação de homens livres e de inclinação mais igualitária e democrática. Daí adviria a dificuldade, em nossa sociedade, de se consolidar a democracia nos moldes da ideologia impessoal do liberalismo democrático e uma burocracia pautada por princípios abstratos e igualitários, e não por bases patrimoniais e personalistas.

Segundo Sérgio Buarque, o desconhecimento de qualquer forma de convívio que não fosse ditada por uma ética de fundo emotivo, herdado da família patriarcal, representaria um aspecto da vida brasileira que deu origem ao que o sociólogo denominou de “homem cordial”. A hospitalidade, a generosidade, a mania de intimidade, o comportamento emotivo e transbordante, o apreço pela espontaneidade e o horror a mecanismos formais de integração são traços do caráter brasileiro forjados pelos padrões de convivência informados no meio rural patriarcal.

O homem cordial elegeria como referência principal para a formação de sua personalidade social sentimentos ligados ao coração, à esfera passional, como, por exemplo, o afeto e o desafeto, o compadrio e a violência. A cordialidade abrangia, portanto, sentimentos positivos e negativos. Estes são sentimentos que provêm do íntimo, do familiar, do privado. Por isso, o brasileiro possuiria uma verdadeira aversão ao ritualismo social, à hierarquia racional que não preserva as preferências pessoais. Prova disso é que, no Brasil, se busca sempre a possibilidade de convívio mais familiar e coloquial. Está aí manifesto o horror à distância do brasileiro, que tudo faz para tornar o desconhecido, mesmo o de maior status, um familiar, um próximo. Estas seriam características herdadas dos padrões de convívio humano formados no meio rural e patriarcal que permaneceriam ativas e fecundas entre nós até hoje.

Contudo, Sérgio Buarque de Holanda identifica que uma revolução lenta teria se processado no Brasil desde a data da Abolição da escravatura, em 1888. Este seria o marco mais visível de duas épocas, uma em derrocada, dado o fim do predomínio agrário, e outra em ascensão, gravitando em torno dos centros urbanos. Esse lento cataclismo que marcou todo o período imperial e que perdurou na República Velha possuiria um significado: o aniquilamento das raízes ibéricas de nossa cultura e a adoção de um novo estilo aparentemente forjado nos Estados Unidos. A Abolição marcaria, no Brasil, a perda do poder de resistência do agrarismo, o definhamento das condições que permitiam a formação de uma aristocracia rural economicamente autônoma.

Na realidade, esse movimento que vem se processando na sociedade brasileira desde a Abolição tende não só a aumentar a primazia das comunidades urbanas, mas também a restringir a influências dos centros rurais, transformados em fontes abastecedoras, em

“colônias” das cidades. Para Sérgio Buarque de Holanda, o desaparecimento de “formas tradicionais” de existência estaria relacionado também com crise da lavoura de açúcar e sua substituição pela do café. O açúcar incentivava a hierarquização da sociedade e a formação de aristocracias, ao passo que o café não.²⁵

Para o autor de *Raízes do Brasil*, o café e a usina moderna contribuíram para o desprestígio dos antigos proprietários da terra. A impotência dos velhos patriarcas teria aumentado ainda mais com o advento da República. A Abolição e a República – que corresponderia à forma exterior e complementar do fenômeno da urbanização – destruíram o esteio que dava base à aristocracia rural economicamente autônoma, que, durante o Império, ocupava e dirigia as instituições, conferindo ao conjunto nacional uma harmonia nunca mais restaurada.

Contudo, apesar do desprestígio dos antigos proprietários e da revolução que se processou na relação entre campo e cidade, os padrões de convívio formados no mundo rural patriarcal teriam perdurado, pois o Brasil continuaria sendo uma civilização de raízes rurais. A combinação dessas heranças rurais, patriarcais com o complexo representado pela República, de urbanização e modernização, teria gerado o “homem cordial”. No plano da cultura, pode se dizer que essa junção gerou o Jeca Tatu.

* * *

Concordamos com Aluizio Alves Filho quando afirma que uma das razões para a permanência simbólica do Jeca Tatu no imaginário social brasileira é o fato de ele associar o povo brasileiro à bondade. A ideologia do “brasileiro bom” também repercute em Sérgio Buarque de Holanda na ideia da cordialidade: “a noção de bondade natural combina-se singularmente com o nosso já assinalado ‘cordialismo’. A tese de uma humanidade má por natureza e de um combate de todos contra todos há de parecer-nos, ao contrário, extremamente antipática e incômoda. (Holanda 1976, p.139). A cordialidade do povo brasileiro seria formada pelos padrões de convivência próprios do meio rural patriarcal, *locus* onde se elegem como norma ideal de conduta os comportamentos ditados pelos laços afetivos.

Sérgio Buarque de Holanda, contudo, faz questão de frisar que a bondade do brasileiro é apenas uma aparência. O brasileiro se representa como homem bom porque associa cordialidade e bondade. Contudo, a cordialidade, diz ele, se refere a sentimentos que provêm do coração, podendo ser bons ou maus. A representação do brasileiro como homem bom teria assim a função de encobrir que a mentalidade dominante em nosso país, nosso *ethos*, é extremamente particularista, aristocratizante e hierarquizante. Ela ajuda a fazer do Brasil uma comunidade doméstica naturalmente particularista e antipolítica, onde tudo é feito em proveito dos indivíduos e oligarquias.

Acreditamos que o símbolo Jeca Tatu se alimenta da ideologia da bondade e da cordialidade do brasileiro. Como todo brasileiro possuiria uma alma rural, e como essa alma é essencialmente boa, o símbolo Jeca Tatu também encobriria todas as diferenças entre as classes e sua hierarquização. Ele tornaria mais harmônicas as expressões mais desarmônicas de nossa sociedade. Mais que isso, indicaria que somos uma civilização de raízes rurais, com

²⁵ Sérgio Buarque não fala do café do Vale do Paraíba, exploração agrária estereotipada nos moldes tradicionais da lavoura açucareira, mas do café do oeste de São Paulo. A diferença é que as fazendas de café do Vale do Paraíba constituíam-se como unidades autônomas, com grandes capitais e grandes extensões de terra; ao passo que as fazendas do oeste de São Paulo não eram unidades autônomas. Aí, as fazendas resistiam menos à influência urbana porque necessitavam de intercambiar com a cidade para obter mantimentos. O domínio agrário deixava de ser uma baronia e se forma à maneira de um estabelecimento industrial urbano. O próprio fazendeiro se tornava um tipo cidadão, para quem a propriedade agrícola constituía um meio de vida, uma fonte de riqueza, e só ocasionalmente local de residência ou recreio.

uma mentalidade formada pelo meio patriarcal. Por trás do símbolo que se tornou o Jeca Tatu há a ideia de que o Brasil formou uma comunidade doméstica sempre salvaguardada por um esteio rural, seja esse esteio figurado como o rurbano de Gilberto Freyre, seja transfigurado no homem cordial de Sérgio Buarque de Holanda.

CAPÍTULO 3

O AGREGADO EM OLIVEIRA VIANNA E EM CAIO PRADO JÚNIOR.

A obra de Oliveira Vianna, *As populações meridionais no Brasil* (1987) apresenta uma análise do mundo rural brasileiro em que os agregados ganham importância pela primeira vez na explicação de nossa formação social e política. Ela chama atenção para a existência de um grupo humano na sociedade colonial brasileira que não era composto nem de escravos nem de senhores rurais, mas de “desclassificados”, que não tinham uma posição social e econômica muito definida dentro da estrutura colonial. Para ressaltar o modo como os agregados aparecem na obra de Oliveira Vianna, é preciso, contudo, examinar a análise que ele faz a respeito das classes rurais brasileiras nos primeiros séculos de nossa história.

Oliveira Vianna constroi seu raciocínio a partir do estudo dos períodos colonial e imperial. Segundo ele, depois da Abolição da escravatura e do advento da República, o nosso povo teria entrado em processo de desorganização profunda. Todas as diretrizes da nossa nacionalidade teriam sido quebradas. “O sentimento de nacionalidade desapareceu. Vivemos em pleno sonho após a independência” (Vianna 1987, p.19).²⁶ Por isso Oliveira Vianna se volta para o Brasil colonial e imperial, épocas em que, ele acredita, ainda não existia inadequação entre a nossa sociedade e a sua intelectualidade política. Nesse período, seria mais fácil de se perceber o motor da nossa vida política – o clã fazendeiro – e o modo de contê-lo: a constituição de um Estado forte e centralizado.

Para que possamos dar a justa relevância à originalidade de *As populações meridionais no Brasil*, é preciso antes, contudo, chamar a atenção para o método de análise seguido pelo ensaísta, ressaltando o valor que o elemento histórico-social possui em sua obra. Embora ele leve em consideração fatores mesológicos, como a diversidade de habitats e as variações regionais existentes no Brasil, e fatores étnicos que estão embutidos no conceito de raça, são principalmente os aspectos sociais e políticos os realçados pelo autor de *Populações meridionais do Brasil*. Para ilustrar o método de análise seguido pelo ensaísta, chamamos atenção para uma passagem

Mesmo que fossem homogêneos os habitats e idêntica por todo o país a composição étnica do povo, ainda assim a diferenciação era inevitável; porque levando somente em conta os fatores sociais e históricos – já é possível distinguir, da maneira mais nítida, pelo menos três histórias diferentes: a do Norte, a do Centro-Sul, a do extremo Sul, que geram, por seu turno, três sociedades diferentes: a dos sertões, a das matas e a dos pampas, com os seus três tipos específicos: o sertanejo, o matuto, o gaúcho (Vianna, 1987, p. 31)

Deste modo, Oliveira Vianna inicia o estudo de nossa formação nacional por uma caracterização em que os aspectos sociais, históricos e políticos também são ressaltados.

²⁶ A leitura que fizemos de *As populações meridionais no Brasil* permite afirmar que é na esfera política que a desorganização nacional se fez mais violenta. A partir de 1888, os nossos dirigentes e estadistas teriam perdido os critérios objetivos, o senso de realidade. Segundo o ensaísta fluminense, a influência da Revolução Francesa, das agitações parlamentares inglesas e da República Americana teriam contribuído ainda mais para o distanciamento dos estadistas da realidade e para o surgimento de dois brasis: o Brasil real e o Brasil artificial, “made in Europe”.

Entretanto, além de uma análise estrutural de nossa sociedade, Ele põe em destaque o que denomina de “psicologia de nosso povo”, nossa mentalidade, nosso caráter. Segundo o ensaísta, o peso específico da massa do país seria dado pelo homem de formação agrícola. Prevaleria então, sobre o gaúcho e o sertanejo, ambos de formação pastoril, o matuto cultivador de cana, de café e de cereais.²⁷ Para o autor, as populações do interior, as chamadas populações rurais, sempre foram as matrizes da mentalidade nacional. Elas foram determinantes principalmente nos três primeiros séculos de nossa formação. Por isso, Oliveira Vianna considera que é preciso calcular-lhes o valor exato, dar-lhes o lugar que merecem no sistema de forças sociais.

Fazemos questão de chamar atenção para a preponderância que o sociólogo fluminense credita ao tipo do matuto do Centro-Sul sobre o sertanejo do Nordeste e ao gaúcho do Sul.²⁸ O matuto é visto pelo autor como a feição mais completa do tipo nacional, pois ele é quem mais teria se fixado na psicologia do povo brasileiro e determinado seus modos de ser e agir. O Centro-Sul foi o lugar de gestação do matuto e também, durante muito tempo, o centro do governo nacional e o principal hábitat agrícola do país²⁹. Tudo isso teria corroborado para a consolidação de uma sociedade de hábitos e costumes caracteristicamente rurais.

A colonização, para Oliveira Vianna foi, portanto, obra de adaptação rural, de conformismo rural, de ruralização da população colonial. Resultou na criação do *homo rusticus*, cada vez mais diferente do colonizador português, acostumado com a vida urbana e fidalga da corte. A vida rural foi determinada principalmente por uma tendência centrífuga forte, oriunda do isolamento das grandes fazendas, dos imensos engenhos e dos domínios cafeeiros de São Paulo. Essa obra de ruralização da população colonial teria acontecido durante os três primeiros séculos de nossa formação, e das tradições da antiga nobreza lusitana teria restado apenas o culto cavalheiresco da família e da honra³⁰.

A vida agrícola e patriarcal era marcada pela ambição de toda a população de se tornar proprietária de terras, de ser dona de um grande domínio rural. “Tornar-se senhor de fazenda, proprietário territorial, grande feudatário açucareiro, é o desejo geral: *et le devenir est l’ambition de tous*” (Vianna 1987, p.35). Segundo Oliveira Vianna, o brasileiro, se pudesse, era agricultor. A “vocação rural do brasileiro” não seria simplesmente definida por um fito comercial, pela ambição material de explorar industrialmente a terra. O que o prenderia à terra seriam também as belezas e doçuras da vida rural, “bem como a importância social decorrente da posse de grandes propriedades agrícolas” (Vianna, 1987, p.36)

²⁷ Circunstâncias históricas e sociais tornariam distintos os dois tipos pastoris, do Norte e do Sul, o pastor das caatingas e o pastor dos pampas

²⁸ O matuto, tipo presente nos estados de São Paulo, Minas Gerais e Rio de Janeiro, seria entendido como uma diferenciação social produzida e explicada por reações mesológicas do Centro-Sul, pelo regime agrícola e por fatores político-administrativos. Estes fenômenos dariam ao tipo social assim formado uma situação de incontestável preponderância sobre os outros dois tipos regionais e sobre o tipo urbano. Isso explicaria também, segundo Oliveira Vianna, por que o sentimento da vida rural teria se fixado na psicologia da sociedade brasileira. Seria possível desconsiderar os motivos apontados pelo autor da preponderância do matuto sobre os demais, devido à grande importância que ele atribui à ação do meio sobre o homem. Todavia, é importante esclarecer que as explicações baseadas na ideia de raça e da superioridade da mentalidade dos senhores rurais, por eles serem arianos, não são as únicas mencionadas pelo autor para justificar a preponderância do matuto sobre o sertanejo e o gaúcho. Por isso tomamos a liberdade de levar em consideração somente os argumentos que dizem respeito a nossa história, à organização social e psicologia.

²⁹ Para Vianna, demorou cerca de três séculos para que o sentimento da vida rural e seu apreço se fixassem na psicologia da sociedade brasileira, dando a ela os traços de sua singularidade. Até o século IV (século XIX) a sociedade brasileira nada mais era do que o recanto da corte europeia transplantada para o Brasil. O autor acredita que foi após a vinda da corte para o Brasil que a classe alta chegou ao governo no país, dando a ele as cores da nossa nacionalidade.

³⁰ “Ao alvorecer do IV século, o sentimento da vida rural está perfeitamente fixado na psicologia da sociedade brasileira”(Vianna, 1987,p.34).

A presença permanente do latifúndio agrícola na colônia portuguesa da América, teria originado um estado de espírito em que o viver rural passava a ser sinal de existência nobre, uma prova de distinção e importância. “O objeto das preferências sociais (...) é o domínio rural com os seus gados, os seus canaviais, os seus cafezais, os seus engenhos, a sua escravaria numerosa (...). Esse é o orgulho nacional” (Vianna 1987, p.36). Por isso, Oliveira Vianna defende a ideia de que a alta classe rural seria a que mais legitimamente representava o nosso povo, já que sua mentalidade social ilustrava as nossas preferências sociais.

Em síntese: expansão pastoril, expansão agrícola, expansão mineradora e, por fim, emersão, no IV século, do latifúndio cafeeiro nos planaltos – tudo isso acaba por fazer prevalecer, em nossa sociedade meridional, sobre o tipo peninsular e europeu do “homem urbano” ou do colono “semiurbano”, o tipo especificamente nacional do “homem do campo”, cujo supremo representante é – o fazendeiro (Vianna, 1987, p.37).

Oliveira Vianna defende sua tese baseado na ideia de que o meio rural seria um admirável conformador de almas. O latifúndio, por prender à terra os homens e suas famílias de uma maneira hereditária, teria uma atuação conformadora de almas porque...

...o latifúndio isola o homem; o dissemina; o absorve; é essencialmente antiurbano. Nesse insulamento que ele impõe aos grupos humanos, a solidariedade vicinal se estiola e morre. Em compensação, a vida da família se reforça progressivamente e absorve toda a vida social em derredor. O grande senhor rural faz da sua casa solarenga o seu mundo. Dentro dele passa a existência como dentro de um microcosmo ideal: e tudo é como se não existisse a sociedade.

Essa preponderância da vida de família influi consideravelmente sobre o caráter e a mentalidade da nobreza rural: torna-a uma classe fundamentalmente doméstica. Doméstica pelo temperamento e pela moralidade. Doméstica pelos hábitos e pelas tendências (Vianna, 1987, p.48-49).

Oliveira Vianna defende assim a ideia de que o latifúndio foi o elemento responsável pela configuração do clã parental como modelo de nossa sociabilidade e de nossa cultura política. Ele chama de configuração do clã parental a comunidade de simpatias e afeições que se origina a partir da família fazendeira. O grande domínio economicamente autárquico e compactado, dominado pela figura dos grandes senhores rurais, teria coibido o desenvolvimento da solidariedade vicinal entre os homens e incentivado a formação da família patriarcal alicerçada sobre o latifúndio e a escravidão, formando o clã parental. O grande domínio territorial teria impedido, conseqüentemente, o ingresso no campo de uma poderosa burguesia comercial, da pequena propriedade, e teria instituído o apeço pela vida rural na psicologia da sociedade brasileira colonial.

A ação simplificadora do latifúndio sobre a estrutura da sociedade rural foi acentuada pela inexistência no campo de uma classe média, no sentido europeu da expressão. O grande latifúndio, com seu poder absorvente, não permitiu a formação da pequena propriedade autônoma e próspera. A grande propriedade, em função de ser quase autossuficiente, não precisava do comércio interno como meio de obtenção de produtos para garantir a produção açucareira e a reprodução dos escravos, o que dificultou ao máximo o desenvolvimento da pequena propriedade. O grande domínio autárquico impediu que o pequeno agricultor formasse pecúlio e se capitalizasse, pois tinha poucas oportunidades de vender seus produtos. Além disso, o que produzia era pouco rentável economicamente, já que os produtos mais valorizados só podiam ser cultivados em sistema de latifúndio. Outros fatores que impediam a capitalização de recursos por parte dos agricultores eram: seu apego à forma de cultivo extensivo, tornando o pequeno lote de que dispunham rapidamente improdutivo; a falta de

transporte para levar os produtos aos mercados do litoral – problema não enfrentado pelos grandes proprietários. Tudo fazia com que os pequenos agricultores vivessem em estado de asfixia periódica.

A essa força centrípeta e absorvente do latifúndio Oliveira Vianna chamou de ação simplificadora dos grandes domínios. Ela teria impedido que as classes sociais no Brasil adquirissem poder político efetivo, concentrando ainda mais o poder de mando nas mãos dos fazendeiros. Oliveira Vianna diz assim que o Brasil, até o fim do Império, era uma sociedade pautada pela solidariedade clânica, e que por isso os valores e os modos de vida do conjunto da nossa sociedade seriam modelados pelos grandes proprietários rurais do Centro-Sul.

O exclusivismo do domínio agrícola teria contribuído também para a rarefação da população livre, secundária com relação à camada da família territorial. Durante o período de colonização inicial, não existiriam trabalhadores salariais, pequenos proprietários e pequenos lavradores em número suficiente para satisfazer as urgências impostas pela indústria açucareira. Seria escasso o número de trabalhadores livres³¹. Para Oliveira Vianna, portanto, não existiria mão-de-obra excedente durante os primeiros séculos de nossa formação. Essa carência de trabalhadores livres é que teria imposto a escravidão como a única solução possível para as necessidades da indústria açucareira³².

Deste modo, o grande domínio agrícola, na época colonial, se erigia como a causa e o fundamento do poder social. Nele se originariam alguns valores sociais e também as esferas de influência sobre os demais grupos sociais. A ascendência moral que o fazendeiro e senhor de engenho possuíam sobre as outras classes seria a prova de que o latifúndio era a condição principal de autoridade e do mando na sociedade colonial. Além de garantia de lucro, o grande domínio rural assegurava uma situação social diferenciada, repleta de prestígios e regalias. Aqueles que não conseguiam um grande domínio agrícola ficavam à margem dessa sociedade ruralizada, constituindo um grupo indefinido situado entre a escravaria e os potentados. Esses “desclassados” tornavam-se clientes dos grandes latifundiários, seus agregados.

O grande domínio açucareiro ou pastoril extrema as duas classes coloniais: o patriciado dos “homens Bons” e a plebe dos emigrados, dos aventureiros e dos mestiços livres, tumultuantes no vasto remoinho colonial. Ele é que classifica os homens. Ele é que os desclassifica. (Vianna 1987, p.59)

Segundo o autor de *As populações meridionais no Brasil*, o latifúndio açucareiro, o engenho, era local onde se podiam destacar três classes: a “família senhorial”, na qual predominavam os indivíduos de cor branca, fruto do cruzamento do branco com o índio; os agregados, em sua maioria mestiços; e os escravos. A família senhorial era a força dirigente dos latifúndios, e o movimento colonizador partia dela. Os agregados se diferenciavam dos escravos pela origem étnica, pela situação social, pela condição econômica e pela residência fora da casa senhorial (Ibid, p.66-74)³³

Os agregados...

³¹ Havia à disposição os índios. Contudo, pela sua suposta indolência e indomesticidade, a opção pelos índios como mão-de-obra não foi possível. Lembramos que havia a oposição dos jesuítas ao emprego dos indígenas no serviço dos latifúndios. Com isso autor faz questão de lembrar que o escravo negro não foi a primeira escolha dos senhores rurais paulistas do II século para trabalhar nas atividades fabris do engenho.

³² Situação semelhante seria revivida mais tarde pelos fazendeiros do café e da cana, com a absolvição da escravatura e a escassez de mão de obra escrava. Esse fato origina os movimentos migratórios e o regime do colonato no sul e sudeste do país.

³³ Ver página 66 à 74. *Op cit.*

...são uma sorte de *trabalhadores livres*. Diferem, porém, dos colonos propriamente ditos. O colono alemão de Santa Catarina é um pequeno proprietário. O colono italiano das fazendas paulistas é um trabalhador salariado, ou um parceiro. Os agregados vicentistas não são uma nem outra coisa. *Esses agregados são moradores ou foreiros*. Habitam o perímetro das senzalas, em pequenos lotes alforriados, em toscas choupanas, circundantes ao casario senhorial, que, do alto de sua colina, *os centraliza e os domina*. Da terra fértil extraem, quase *sem nenhum trabalho*, o bastante em caça, frutos e cereais para viverem *vida frugal e indolente*. Representam o *tipo do pequeno produtor consumidor*, vegetando ao lado do *grande produtor fazendeiro* (Vianna, 1987, p.65 – grifos meus).

Para Oliveira Vianna, dadas as condições econômicas da sociedade colonial do I e II século³⁴, o surgimento dessa classe foi um fenômeno natural. A origem de classe dos agregados seria uma resultante lógica do regime sesmeiro, isto é, do grande domínio territorial e do regime servil. Esses moradores do engenho eram, de início, peninsulares de origem plebeia, pobres e livres que, sem meios para requerer sesmarias e se tornarem proprietários, não encontravam lugar para trabalhar como assalariados ou operários nos latifúndios – nem o queriam, por considerarem o trabalho rural, com seu caráter essencialmente servil, repulsivo ao homem branco e livre. O colono livre não possuiria outra opção senão se tornar foreiro ou arrendatário. “Falhasse uma dessas condições, ou a escravidão, ou o latifúndio – esses agregados surgiriam com outros traços sociais” (Vianna, 1987, p. 67).

Depois das primeiras fundações vicentinas, esses elementos brancos, localizados nas terras sobre-excedentes dos latifúndios, acabaram por se cruzar com os negros sobrantes das senzalas repletas e com os índios, compondo uma “ralé absorvente” que daria o peso específico da população de moradores. Esses mestiços, consequência direta do domínio rural – centro de convergência das três raças formadoras do nosso povo, o branco peninsular, o negro e o índio –, expressariam também, ao lado dos fazendeiros, a feição da nossa nacionalidade.

Essa classe de miscigenados, fruto de cruzamentos, produto social dos latifúndios, buscaria se “classificar” pela cor, “expungir de si, de todos os meios, os sinais da sua bastardia originária” (Vianna 1987, p.70). O mameluco, por exemplo, se tornava inimigo histórico do índio, e o mulato do negro. O horror do nivelamento com o negro escravo fazia com que os mestiços e os negros forros não quisessem o trabalho rural, o trabalho servil, o trabalho enxadeiro das roças. Por isso, buscavam a todo custo ascender socialmente, e, para tanto, tornavam-se agregados ou moradores. Desse modo classificavam-se socialmente.

Esta classificação, porém, é provisória, ou melhor, ilusória. O mestiço, na sociedade colonial, é um desclassificado permanente. O branco superior, da alta classe, o repele. Como, por seu turno, ele foge das classes inferiores, a sua situação social é indefinida. Ele vive continuamente numa sorte de equilíbrio instável, sob pressão constante de forças contraditórias .

Daí a sua psicologia estranha e paradoxal. Essa *humilhação social*, a que o meio o submete, fere-o. Debaixo dessa ofensa constante, a sua irritabilidade se aviva, a sua sensibilidade se apura; crescem-lhe por igual a prevenção, a *desconfiança*, a animosidade, o rancor. Fica, a princípio, irritável, melindroso, suscetível. Torna-se, depois, arrogante, atrevido, insolente. Acaba agressivo, sarcástico, turbulento, *rebelde* .(Vianna 1987, p.70 – grifos meus)

O agregado seria assim, na sociedade colonial, um nômade, pouco fixo à terra, compondo uma massa de mestiços “ociosos” e “inúteis” que só conseguia ter uma atividade superior quando formavam uma pequena “milícia fazendeira”. Somente quando encarregados

³⁴ Oliveira Vianna refere-se aos séculos de 1500 e 1600, os dois primeiros séculos de nossa colonização.

da defesa dos currais e engenhos ou integrantes das bandeiras sertanistas, destinadas primeiro à caça e eliminação de índios e depois à colonização de áreas novas por meio da instalação de currais incipientes, eles escapavam da característica e habitual “vagabundagem” e “ociosidade”. Isso teria acontecido a partir do século XVII, quando o corpo de mamelucos perdeu a função de caça de índios e de tutela do grande domínio, e a antiga milícia fazendeira se transformou num corpo de sequazes seguidores dos potentados rurais nas bandeiras de colonização, tipo de organização autocrática e guerreira do clã fazendeiro e do latifúndio.³⁵

A plebe rural possuía uma importância secundária e nenhum valor próprio dentro da sociedade colonial porque no máximo podia compor viveiros da capangagem senhorial. A função social do mestiço era justamente a de ser um capanga rude e pouco honrado do fazendeiro. Tudo fazia dele um nômade, porque nada prendia essa classe de cruzados à terra: “nem a organização do trabalho, nem a organização da propriedade e nem a organização social” (Ibid, p.161).

Contudo, a relação entre os trabalhadores livres, os sitiantes, os foreiros – elementos que participavam do grande domínio territorial como agregados – e os fazendeiros não se fundamentava numa dependência econômica recíproca, mas era fluida e instável.³⁶ Os fazendeiros não formavam solidariedade consistente com os agregados, um vínculo patronal com eles, fenômeno que dava origem ao “regime social do clã parental”. Na época da escravidão essa tendência se acentuava à medida que os sitiantes ficavam inteiramente dissociados da classe superior por não serem elementos necessários economicamente para a grande produção. Isso teria impedido o surgimento do servo da gleba e o desenvolvimento de relações feudais clássicas no Brasil. Nas sociedades europeias, a divisão do trabalho, especializando as atividades, formara classes sociais interdependentes e unidas numa solidariedade estável. Aqui, o grande domínio territorial e a escravidão teriam impedido o aparecimento de uma ligação patronal do fazendeiro com a classe foreira, fazendo com que a única solidariedade possível fosse a vertical, a clânica, a parental.

Desse modo, para Oliveira Vianna, o feudalismo transplantado para o Brasil não se radicava numa complexa hierarquia de classes como acontecia no mundo europeu, onde a carência de terra teria sido a condição *sine qua non* para o surgimento da dependência entre senhores e servos e suas servidões. No Brasil, ao contrário, a vasta terra impediu que se estabelecesse uma conexão sólida e permanente entre a classe senhorial e a classe dos agregados e foreiros. Isso fez com que as classes sociais aqui formadas se tornassem informes e fluidas, inorgânicas e pouco definidas.

Esse “feudalismo achamboado” deu origem ao que Oliveira Vianna chamou de regime social do clã, cujo caráter seria mais patriarcal e defensivo do que guerreiro e agressivo. Essa instituição seria o sintoma de que toda a população rural de alto a baixo estaria agrupada, no Brasil, em torno dos chefes territoriais. O clã seria a porção visível, militante, de uma organização maior composta também por foreiros e agregados. A tendência gregária das classes inferiores rurais com relação às camadas superiores não seria de natureza patronal, religiosa ou militar. Ela nasceu como resposta à tendência anárquica vigorante de mil modos na sociedade colonial e se manifestou principalmente na nossa vida política, através do que Oliveira Vianna denominou de “espírito de parcialidade e de facciosismo”, dominando todo o

³⁵ Essas novas entradas sertanistas, as bandeiras de colonização, executadas para povoar novos territórios, explorar viveiros auríferos e povoar de gado novos campos, possuíam como chefes os grandes potentados rurais, fato que permitia a dissipação do grande domínio e do clã fazendeiro como modelo de colonização por regiões do Mato Grosso, Goiás, Minas Gerais e estados do Sul do país.

³⁶ Aqui, nem o senhorio precisava do trabalhador livre, pelo menos até 1888, pois podia contar com a mão-de-obra escrava, nem o trabalhador livre estava verdadeiramente preso ao senhor rural, já que ele a qualquer momento podia migrar para outras fazendas e outros engenhos ou para terras devolutas. Soma-se a isso o fato de que não dependiam verdadeiramente do salário para viver, pois nos trópicos a natureza seria pródiga quando se tratava de alimentos.

nosso mecanismo processual e legal e nossa vida política. Este espírito de facciosismo nasceu do costume de arrendamento de cargos públicos a juízes partidários, a juízes de clã (juízes locais) na Colônia e no Império e que teria permanecido na República sob forma de caudilhagem, com prefeitos sendo mandatários imediatos da oligarquia local.

Essa “justiça de compadres” tornava-se não instrumento de defesa contra injustiças ou órgão de defesa das classes inferiores, mas um instrumento de punição, de vingança, de represália contra os camponeses e de defesa dos interesses dos potentados rurais. Como resposta a esse desamparo legal, como tentativa de defesa contra o mandonismo local, o favoritismo e o caudilhismo judiciário, as classes despossuídas se viram obrigadas a se filiar à sombra de alguma facção em busca de proteção.

Assim, Oliveira Vianna considera que as instituições políticas e administrativas não amparavam os cidadãos sem fortuna, as classes inferiores, as camadas proletárias do campo, contra a violência, o arbítrio e a ilegalidade. Para o agregado, não era suficiente a solidariedade parental nem a solidariedade de classe, já que, segundo Vianna, o camponês brasileiro vivia na mais completa dissolução familiar e gregária, o que impedia o surgimento de uma instituição gentílica consistente. O caipira, assim como os demais grupos rurais, não se organiza em classe. Todas as classes rurais estariam em estado de dissociação no Brasil. Essa função tutelar só era exercida pelo fazendeiro local graças a seu poder e seu prestígio derivados de sua riqueza material – como dono de latifúndios – e de um Estado diminuto e pouco representativo dos interesses públicos.

Portanto, a particularidade de nossa organização social, para Oliveira Vianna, estaria justamente no fato de que, do ponto de vista de interesses econômicos, não se teriam formado classes sociais rurais. Elas seriam pulverizadas, desarticuladas; mas, do ponto de vista político, elas se integrariam na mais íntima interdependência em torno do fazendeiro. O meio econômico não conseguiu criar classes sociais bem definidas de forma estável, mas produziu a patronagem política, marcada pela solidariedade entre as classes inferiores e as classes superiores, conformando uma solidariedade clânica. Para o autor, o clã fazendeiro era a única forma de solidariedade social de nosso povo, era a base da nossa organização social. Por meio dele que se formava uma comunidade de sentimentos e de espírito de obediência e união. Oliveira Vianna denomina de regime social do clã o tipo de solidariedade construída entre classes sociais distintas, motivada pela falta de instituições tutelares imparciais e pela grande miserabilidade das classes inferiores rurais.

Em consequência disso, o campônio constituía um homem que, por não possuir terras, escravos, fortuna nem prestígio, padecia de uma falta de confiança em si mesmo – uma das características do Jeca Tatu. Ele era um ser encolhido, receoso, pusilânime e tímido. Sentia-se desamparado e desprotegido pela lei e pela sociedade, e portanto dependia da proteção de um caudilho local, de um chefe; daí a necessidade que sentia de um condutor, de um líder de origem social diferente da sua. Essa fraqueza, esse desamparo, essa incapacidade se radicavam em sua consciência de tal forma que o espírito de clã o domina como se fosse um instinto, fazendo com que ele só se sentisse forte quando reconhecido e aceito por um superior. Essa seria a base da consciência social e do temperamento político das classes inferiores do campo, para Oliveira Vianna.

Consciente de uma missão histórica qualquer e unida sob um chefe possante, essa plebe, assim formada, teria sido um perigo formidável. Dispersa, desagregada, instável, inconsciente de si mesma pela ação simplificadora dos grandes domínios, só vale quando utilizada pelos grandes caudilhos territoriais.

Estes a subordinam inteiramente, e a contêm nas suas impulsões instintivas, e a disciplinam nas suas rebeldias, e a aproveitam nas suas capacidades agressivas, ao organizarem os seus clãs fazendeiros, as suas hostes sertanistas, as suas bandeiras exploradoras, os seus poderosos exércitos de prea e de conquista. Cada cabra, cada

mameluco, cada cafuso é para eles como que uma granada de alto explosivo, que arremessam contra o gentio, contra o quilombo, contra o potentado vizinho e, mesmo, contra o poder colonial (Vianna, 1987, p167).

Ainda segundo Oliveira Vianna, a situação de dependência dos agregados em relação aos grande potentados rurais aumentava porque eram poucas as instituições de solidariedade vicinal que realmente vingavam no Brasil. Essas instituições em geral ampliavam o campo da solidariedade social para além do núcleo familiar, promovendo uma verdadeira cooperação entre vizinhos. Mas elas seriam raras aqui, pois, nas áreas em que existiam grandes domínios territoriais independentes, a insolidariedade era completa. O único tipo de solidariedade típica e forte no Brasil seria a clânica. Também a luta de classes, em consequência disso, não seria uma de nossas características. Quando existia, era pontual e passageira.

Oliveira Vianna chega a afirmar que no Brasil não existia povo em geral, já que não havia sentimento de grupo vicinal, e também não se formava sociedade propriamente dita, mas rudimento de sociedade. A nossa solidariedade nacional objetiva se reduzia ao simples clã rural, e a nossa solidariedade subjetiva se limitaria ao âmbito familiar. Não existia, portanto, solidariedade voluntária erigida em torno de um objetivo comum, não havia cooperação voluntária na classe alta, na classe dos trabalhadores rurais e nem mesmo nas classes urbanas, espectros da lógica do grande domínio territorial.

As instituições de solidariedade social são definidas pelo ensaísta como instituições que possuem uma função integradora, são agentes de síntese social. No Brasil, elas seriam extremamente restritas. Em regra, em nosso país, o homem vivia isolado dentro dos latifúndios ou de seu círculo familiar. O latifúndio isola o homem, impedia que ele conseguisse elevar a sua organização social acima do grupo social com que convivia imediatamente. O grande domínio não gerava, portanto, costumes de caráter vicinal.

Mesmo na classe dos agregados não havia cooperação vicinal. As tradições, as festas e liturgias, como os folguedos e as colheitas, não envolveriam, segundo Oliveira Vianna, pessoas além do grupo familiar. Nas zonas em que prevalecia o grande domínio, não havia registro de qualquer cooperação de vizinhos para fins de utilidade comum. Nessas regiões, tem se a impressão de que a desorganização e a desintegração da sociedade eram completas e absolutas.

Esses fatos levam o autor de *As populações meridionais no Brasil* a concluir que as instituições de solidariedade social, tão essenciais para o estabelecimento de grupos sociais coesos, inexitem no Brasil, onde os grupos vicinais seriam restritos, circunscrevendo-se a sentimentos intrafamiliares. O ensaísta chega a afirmar que aqui não há solidariedade, somente um rudimento de solidariedade, do mesmo modo como não há consciência nacional ou provincial, mas somente a local.

O único meio de se romper com essa asfixia social e política imposta pelo grande domínio seria, segundo o autor de *As populações meridionais no Brasil*, a emergência de um Estado forte, centralizado, capaz de originar a necessidade de associação e o sentimento de bem público e comum. O sistema de descentralização ao modo norte-americano só faria reviver o velho caudilhismo local, pois os órgãos principais de poder local voltariam às mãos dos oligarcas territoriais. O *self-government*, o liberalismo, o municipalismo e a democracia não seriam os fundadores do poder civil no Brasil. Somente o fortalecimento da autoridade estatal seria capaz de originar o império do direito e a manutenção da ordem pública, mesmo nos sertões.

* * *

Como vimos, a força do símbolo Jeca Tatu residiria no fato de a mentalidade dominante do povo brasileiro seja pautada, sobretudo, no homem de formação agrícola. Porém, segundo Oliveira Vianna, o *homo rusticus* brasileiro teria sua mentalidade forjada informado principalmente pela classe de proprietários de terra, e secundariamente pelos agregados ou pela “ralé absorvente”. A preponderância do *homo rusticus* e suas características no tipo nacional brasileiro se justificaria porque as classes sociais rurais, do ponto de vista dos interesses econômicos, não se constituiriam antagonicamente.

O emblema Jeca Tatu, que consubstancia a imagem do homem nacional ruralizado, é uma síntese que coloca o caipira, a população rural em geral, como a feição mais completa do brasileiro. Nessa construção simbólica, todos somos Jecas Tatus, fazendeiros, trabalhadores rurais, proletários, classe média urbana. Atuando deste modo o Jeca Tatu reúne uma comunidade de simpatias e afeições em que todas as classes rurais e urbanas referendam não só o apreço pela vida rural, mas também pelo homem rural, pois, na psicologia do povo, o caráter do brasileiro é bom, e essa bondade teria fundamento no modo de o matuto se relacionar com a natureza e o mundo social.

O Jeca Tatu alimenta-se assim do mito em torno do *homo rusticus*. Há, no entanto, uma coisa curiosa: ele salvaguarda a humilhação social de ser um agregado, segundo Oliveira Vianna, o indivíduo “ocioso e vagabundo”, sem posses, que “vive à margem da sociedade” e que leva uma “vida frugal” e “indolente”. É o “pequeno produtor consumidor” que “vegeta” ao lado do “grande produtor fazendeiro”.

Essa imagem negativa do agregado, segundo Oliveira Vianna, seria consensual. Tanto fazendeiros como a plebe rural compartilharia desta visão. Isso aconteceria porque o “espírito do clã” dominaria as classes inferiores rurais “tal qual um instinto”. O espírito do clã faria com que a consciência e o temperamento político das classes inferiores do campo se confundisse com a consciência dos potentados rurais, explicando por que a imagem do Jeca Tatu sobre o brasileiro também é negativa, por que informada a partir da visão que os fazendeiros possuem do agregado e que o povo introjeta, como um instinto.

Mas, na psicologia do povo, o homem de formação agrícola é também valorizado positivamente. Nessa construção, o brasileiro possuiria uma vocação rural que não seria definida apenas pela ambição de explorar comercialmente a terra, de ter a posse de grandes propriedades. O que prenderia o brasileiro à terra seriam a “beleza e as doçuras da vida rural”. O Jeca também se nutriria dessa construção, aparecendo como uma figura doce e bondosa. É esta imagem positiva e ao mesmo tempo negativa sobre o homem de formação agrícola que permite que o Jeca Tatu apareça como elemento-chave da identidade brasileira.

Oliveira Vianna afirma que a feição mais completa do tipo nacional, o *homo rusticus* é uma reunião de caracteres dados pelos potentados rurais e pelos agregados. Por meio do símbolo do Jeca Tatu, a alta classe rural se representa como povo, se confunde com o povo – todo brasileiro é Jeca, no sentido de possuir uma origem rural –, ao mesmo tempo que rechaça o agregado, fazendo com que esse segmento que compõe a maioria da população rural fique “inconsciente de si”, padeça de “falta de confiança de si”.

Deste modo, o Jeca Tatu – interpretado segundo a perspectiva de Oliveira Vianna – pode ser visto como um elemento que seria agente de síntese e conformação de classes sociais distintas. Assim como o latifúndio, ele possui uma ação simplificadora das hierarquias e distâncias sociais. Ele faz com que o clã parental tenha ressonância na esfera simbólica, e não apenas na esfera política. A permanência simbólica do Jeca Tatu pode ser um indício de que o *homem rusticus* ainda é a feição mais completa do brasileiro, e que o Brasil ainda é pautado por uma solidariedade clânica. É um indicativo de que em nosso país, não há povo, no sentido de não haver sentimento de grupo vicinal e gentílico, de solidariedade de classe.

Lembramos que o espírito de clã se confirma, segundo Oliveira Vianna, na vida política das classes rurais. A baixa classe rural se integraria politicamente com os potentados

rurais formando um clã parental. Toda a população rural, assim, se agruparia em torno dos chefes territoriais – inclusive os agregados. Essa comunidade de sentimentos e de espírito de obediência e opinião seria tão forte que a “plebe rural”, que normalmente “padece de uma falta de confiança de si”, só se sente forte e livre da situação de pária, de “desclassada”, quando é reconhecida e aceita por um superior, por um dono de terras. O único meio de romper com essa comunidade doméstica, segundo Oliveira Vianna, seria o surgimento de um líder, de um chefe possante que aproveitasse a “rebeldia” e as “impulsões instintivas” da plebe rural.

* * *

Na obra do historiador Caio Prado Júnior, o agregado aparece, em última instância, como um produto da colonização, do grande domínio e da escravidão. Mas não só o agregado, o próprio Brasil também seria, para ele, um país determinado pela obra da colonização. Cabe, em primeiro lugar, assim, examinar essas determinações que regeriam o nosso país, para em seguida mostrar como nela está definido o agregado.

Como já dissemos, o Brasil aparece em Caio Prado Júnior como determinado pela obra da colonização. Essa é a conclusão a que chega o historiador depois de analisar o sentido da evolução social e econômica do país, sentido ou síntese que se verificaria nos fundamentos da nossa nacionalidade, a partir do período colonial. O resto da história do Brasil aparece em Caio Prado Júnior como a resultante desse sentido, dessa orientação colonial (Prado Júnior, 1996).

Existiriam, pois, dois tipos de colônias: as de povoamento e as de caráter mercantil. As colônias de povoamento se situavam na zona temperada da América. Elas receberam o excedente populacional da Europa no século XVII, numa época em que o continente europeu era palco de lutas político-religiosas e sofria profundas transformações econômicas, como o cercamento dos campos na Inglaterra. Os colonos dessa região eram portanto refugiados que buscavam construir uma sociedade que lhes garantisse a existência, e encontraram relativa facilidade nessa tarefa pela semelhança de clima entre a América temperada e a Europa. As colônias de povoamento possuíam, portanto, um caráter inteiramente apartado dos interesses comerciais.

Nas colônias da América tropical, ao contrário, se conservaria o acentuado caráter mercantil que dera nascimento às antigas feitorias. Elas compunham uma vasta empresa comercial movida à custa de trabalho escravo, em que os europeus desempenhavam a função de dirigentes da produção de gêneros de grande valor comercial, destinadas a explorar os recursos naturais em proveito do comércio europeu. Este teria sido o sentido da colonização nos trópicos. O Brasil foi uma colônia de caráter mercantil, e sua formação e evolução histórica permaneceriam determinadas por esse sentido inicial da colonização. Essa é a ideia de Caio Prado Júnior:

Se vamos à essência da nossa formação, veremos que na realidade nos constituímos para fornecer açúcar, tabaco, alguns outros gêneros; mais tarde ouro, diamantes; depois, algodão, e em seguida café, para o comércio europeu. Nada mais que isto. É com tal objetivo, objetivo exterior, voltado para a fora do país e sem atenção a considerações que não fossem o interesse daquele comércio, que se organizarão a sociedade e a economia brasileiras (Prado Júnior 1996, p.31-32).

Todas as atividades praticadas no Brasil eram subsidiárias da exportação e, segundo Caio Prado Junior, não apenas nos períodos colonial e imperial, mas em pleno século XX. Em função disso haveria uma total subordinação da economia brasileira ao comércio exterior, que

não permitia a formação de um mercado interno e fazia com que as relações de trabalho assalariado ainda conservassem traços do regime escravista. O historiador, em função disso, afirma que o Brasil do século XX ainda não teria completado a evolução da economia colonial para a nacional.

Deste modo, o passado colonial ainda estaria presente em nossa forma de organização econômica e social. A agricultura de subsistência seria um exemplo disso. Destinada a satisfazer o mercado interno, a agricultura de subsistência, realizada em pequenas propriedades, sempre se manteve subsumida ao comércio externo e à grande lavoura. Isso fez com que ela se constituísse como atividade complementar “mediocre” e “desprezível”, incapaz de satisfazer a demanda por alimentos no período colonial. As consequências disso repercutiriam no século XX, na hipertrofia do consumo e nos altos preços dos alimentos.³⁷

Segundo Caio Prado Júnior, as populações que se ocupavam da agricultura de subsistência durante o período colonial eram “populações marginais”, “indolentes” e “inferiores” que não achavam lugar na grande lavoura escravocrata. Essa população se tornava pequena proprietária, dona de sítios ou roças, ou entrava para o limbo dos agregados, “trabalhador rural a quem o proprietário cede, em geral a título gratuito e em troca apenas de uma espécie de vassalagem e prestação de pequenos serviços, o direito de se estabelecer e explorar uma parte inaproveitada do domínio” (Prado Júnior, 1996, p.159).

Assim, para Caio Prado, o agregado era um pequeno produtor autônomo que desempenhava uma “miserável economia naturalista” apenas para satisfazer suas necessidades mais elementares. Embora estivesse ligado ao senhor do domínio e fosse seu subordinado, não se inseria na organização normal e regular da grande lavoura. Esses trabalhadores livres desempenhavam uma ocupação desvalorizada socialmente, porque viver de trabalho numa sociedade escravista era uma condição desabonadora.

O agregado era um “elemento indefinido socialmente”, pois se situava a intermédio dos grandes proprietários rurais e dos escravos. Inseriam-se nessa categoria também os “desclassificados”, os “inúteis” e “inadaptados”, os “desocupados permanentes”, indivíduos do campo ou da cidade de ocupações incertas ou sem ocupação alguma. Essa “subcategoria colonial” vegetava miseravelmente e vivia apartada da civilização. Eram “embrutecidos” e “moralmente degradados”, formavam um “contingente” de pretos e mulatos forros, índios, mestiços e brancos pobres e decadentes que compunham a maioria da população livre da colônia.

Esses “desocupados permanentes” às vezes enveredavam pelo crime. A ociosidade e o crime eram-lhes, na realidade, imposições fatais, porque o regime de escravidão deslocava os indivíduos livres das atividades regulares. Além da escravidão, a grande lavoura exportadora também não permitia o surgimento de outras ocupações. Muitos indivíduos se inutilizavam e perdiam suas raízes em razão disso. O fenômeno se acentuava em função da instabilidade da economia e da produção no Brasil, que não se assentavam em bases sólidas, por causa dos ciclos de apogeu e declínio dos produtos de exportação. Toda vez que um ciclo se fechava, parte da população livre voltava a se tornar economicamente inútil.

No sertão, essa massa da população que vivia à margem da ordem social punha-se a serviço de poderosos e mandões locais. Esse arrolamento de “indivíduos sem eira e nem beira” nas milícias particulares dos grandes proprietários e chefes locais constituía um fator de segurança e tranquilidade porque canalizava a natural turbulência desse grupo que compunha grande parte do povo, dando-lhes organização e disciplina. Os agregados se inseriam, deste modo, no “clã patriarcal”, unidade econômica, social, administrativa e religiosa que brotara em torno do grande domínio e que era a célula orgânica da sociedade colonial.

³⁷ Ver a esse respeito, Caio Prado Júnior. Dissertações sobre a revolução brasileira. SANTOS, Raimundo (org.). Faperj, RJ, 2007.

Caio Prado define os agregados como elementos desenraizados da população, que compunham “uma massa deslocada, indefinida, mal enquadrada na ordem social”. Eles seriam, para ele, o “produto e vítima” da obra colonizadora. O autor chama atenção para a extrema mobilidade desse segmento, característica que se manteve até o século XX. Caio Prado Júnior elege o típico caboclo brasileiro como “um símbolo da situação demográfica predominante em nosso país”. O caboclo “forma uma coletividade em movimento perpétuo, e incapaz por isso de empreender e terminar qualquer realização de vulto” (Prado Júnior 1957,p 105). No geral atraído pelos grandes centros urbanos, pelo processo de proletarianização urbana que representava um progresso sensível, tanto de ordem material e financeira como social, transferindo-se para as cidades, o trabalhador rural ascende na escala e hierarquia da sociedade.³⁸

Essa mobilidade da população pobre rural se deveria, em primeiro lugar, à imprópria utilização da terra, a um sistema de agricultura que esgotava rapidamente as reservas naturais do solo e que apresentava como solução imediata a migração em busca de solos virgens; em segundo lugar, ao sistema econômico, que fazia da agricultura uma ocupação especulativa, um negócio. O grande fazendeiro não seria um agricultor, mas um capitalista que via a agricultura como uma atividade comercial, especulativa. Por isso não se ligava à terra. As transações que fazia com terras e fazendas, a constante busca por solos mais valorizados e virgens, se dariam sempre em busca de rendimentos mais lucrativos. Isso colocava a população rural à mercê das movimentações dos grandes fazendeiros, provocando o deslocamento do contingente pobre para outras localidades, inclusive para áreas urbanas.

No século XX, os agregados, na sua maioria, iriam se tornar trabalhadores da grande exploração rural remunerados ou compensados pelos serviços que prestavam com dinheiro ou formas mistas de pagamento, combinando o salário ao recebimento de produtos *in natura*. Podiam até mesmo ganhar o direito de plantar por conta própria gêneros de subsistência em terra alheia. Caio Prado Júnior faz questão de frisar, contudo, que essa massa de trabalhadores rurais não constitui uma massa camponesa.

Na concepção do autor, camponês seria o homem do campo que explora parcelariamente a terra e que tem no senhor feudal, com seus privilégios aristocráticos, uma classe antagonista que o explora. Essa exploração seria feita através da apropriação do subproduto do trabalho camponês e assumiria a forma de uma relação de dependência e subordinação pessoal do trabalhador ao senhor feudal. O camponês seria o ocupante e efetivo explorador da terra, o “empresário da produção”, embora não fosse seu proprietário. Era também o dono dos meios de produção. A luta camponesa, de início, seria pela libertação da sujeição pessoal ao senhor da terra, pela livre disposição e utilização dela, contra as obrigações que o impeliriam a entregar parcela de sua produção ao senhor feudal. Depois, quando a propriedade desse senhor feudal se tornou alodial, a luta do campesinato passou a ser pela posse da terra.

A economia camponesa, isto é, a exploração parcelária da terra que é ocupada e trabalhada individualmente e tradicionalmente por pequenos produtores, constituiria a base da grande propriedade. Ela seria sua condição de existência. O camponês seria forçado a ceder ao proprietário da terra, por força de privilégios e direitos que este dispunha, trabalho, produtos ou outras obrigações, que eram portanto deduzidos de seus proventos.

Como já dissemos, para Caio Prado Júnior, o trabalhador da grande exploração rural no Brasil não é um camponês. Ele não é o elemento central da produção, no sentido de ser seu

³⁸ Embora afirme que a proletarianização fosse vista pelo trabalhador rural como um processo de ascensão social, Caio Prado Júnior lembra que, para este trabalhador, a parceria representava um tipo superior de relação de trabalho e produção quando comparada às puras e típicas relações capitalistas de salariedade. O autor considera ainda que a parceria constituía uma forma capitalista de relação de trabalho, mas sendo um resquício da escravidão.

empresário. Ao contrário, está inteiramente submetido, na sua atividade produtiva, à direção do proprietário capitalista³⁹ o verdadeiro e único ocupante propriamente da terra, o “empresário da produção”. O trabalhador da grande lavoura configura-se no processo produtivo como força de trabalho a serviço do proprietário. Ele não possuiria, por isso, uma ligação efetiva com a terra.

O trabalhador rural sobrevive e se reproduz com a remuneração ou compensação que recebe pelos serviços que presta ao proprietário. Ele não se sustenta diretamente com a exploração da terra. Por isso sua luta principal seria pela melhoria de sua remuneração e das relações de trabalho, e não pela posse da terra.

Enquanto o camponês se acha economicamente ligado e associado à terra de forma direta, a ligação econômica do trabalhador empregado na grande exploração com a terra se faz de forma indireta e em função da mesma grande exploração de cujo sistema econômico produtivo ele não participa senão a título de simples força de trabalho, e não de ocupante propriamente e explorador direto da terra como se dá com o camponês (Prado Júnior 1987, p.48).

Essa é a descrição que Caio Prado Júnior faz a respeito dos trabalhadores da grande exploração rural. Esse segmento corresponderia à maioria da população pobre rural. Segundo o autor, não é que não exista uma população camponesa no Brasil, mas ela é residual na economia agrária brasileira. Ela possui “importância relativa e secundária”. Na época em que o historiador escrevia – década de 1960 –, ela existiria apenas em três pontos do Brasil: em algumas regiões do Nordeste, local onde a grande exploração rural não se estabeleceu ou se desintegrou e onde a propriedade se acha subdividida, com boa parte das grandes propriedades arrendadas a pequenos lavradores; nessa região, a luta dos foreiros (arrendatários) é contra os proprietários pela posse da terra. Há também, no oeste paranaense e no centro-norte de Goiás, locais onde posseiros, isto é, lavradores sem os títulos regulares de propriedade, ocupantes de terras virgens em zonas pioneiras, lutam contra os grileiros, pessoas que detêm o falso título de propriedade. E, finalmente, há também em regiões difusas como no Nordeste, na Bahia e em Minas Gerais, onde a agricultura vem sendo substituída pela pecuária e expulsando trabalhadores rurais que praticam agricultura de subsistência.

É importante ressaltar ainda que Caio Prado Júnior não faz distinção política e de categoria social entre fazendeiros e burguesia industrial, comercial ou outra qualquer. Para ele, todos os grupos que constituem no Brasil a classe econômica, social e politicamente dominante não se situam de maneira diferenciada no interior das relações sociais de produção. Isso faz com que a posição dos proprietários rurais seja a mesma que a dos proprietários e capitalistas urbanos. Para Caio Prado Júnior, não se pode estabelecer, assim, distinção político-social entre setores e categorias burguesas urbanas e rurais. O autor tampouco estabelece distinção entre burguesia nacional e burguesia internacional (imperialista). Para ele, a classe burguesa constitui uma classe única, formada e mantida com base de um mesmo sistema produtivo e com igual constelações de interesses.

Nem mesmo o impacto do capital e das iniciativas estrangeiras, inclusive em sua fase mais evoluída e recente, que é a do imperialismo, em seu apogeu, introduziu, como em outros lugares uma cunha desagregadora e capaz de gerar contradições e posições essenciais irreduzíveis. (Prado Júnior, 1987, p.117)

³⁹ Lembramos que, para Caio Prado Júnior, o Brasil nunca foi feudal. Os grandes proprietários sempre constituíram uma burguesia agrária atrasada, ineficiente e tradicional. As premissas do capitalismo já se achavam presentes na ordem econômica social brasileira, ordem que se organizara em função de atividades essencialmente mercantis e voltadas para o mercado, isto é, para a exportação de produtos tropicais.

Caio Prado Júnior considera, portanto, que não existe burguesia brasileira. Essa classe, exatamente em razão do como se processou a colonização, sempre esteve associada à burguesia internacional (imperialista). Em relação ao proletariado urbano e à massa trabalhadora rural, ele afirma que se trata de diferentes “setores” da classe trabalhadora que possuem a mesma origem comum: ambos provêm do campo. Para Caio Prado Júnior, esse é um fator importante, que impulsiona e explica a tendência de ligação entre esses dois setores da classe trabalhadora brasileira. Para ele, não há no Brasil uma tradição urbana muito antiga, e a maior parte da população das cidades veio do campo. Além da origem comum, outro fator que identificaria o proletariado urbano e a massa trabalhadora rural seria o fato de que ambos possuem reivindicações semelhantes: querem melhores condições de emprego e salário, e se opõem à mesma classe, a burguesia. A tese do autor é de que as melhores condições de emprego e o salário dos trabalhadores urbanos elevam o poder de barganha dos trabalhadores do campo. Por sua vez, os baixos padrões dominantes no campo constituem um dos principais fatores de depreciação dos salários e de agravamento das condições de emprego do proletariado das cidades. Isso faz com que surja uma massa trabalhadora brasileira formada basicamente por esses dois segmentos.

Isso o leva a concluir que, no Brasil, a relação entre cidade e campo não se baseia em uma polarização de classe. Haveria, então, duas classes, a classe trabalhadora brasileira e a burguesia. A aliança entre o proletariado urbano e a massa trabalhadora rural, entre cidade e campo, portanto, seria uma questão de organização política a ser realizada através de sindicatos.⁴⁰ Caio Prado Júnior salienta que caberia ao proletariado urbano, cujo nível cultural e político é maior, direcionar a massa trabalhadora rural, de reduzidas aspirações e baixo nível ideológico e de consciência de classe, para a formação dessa aliança. Por meio dessa ligação, a situação econômica e social da grande massa trabalhadora do campo – profundamente marcada pelos estigmas da herança colonial visíveis em relações de trabalho como a parceria e nos baixos salários – seria superada.

* * *

O agregado é retratado por Caio Prado Júnior de forma ambígua. Quando ele se refere ao período colonial, trata esse segmento da população como um conjunto “contingente” de “desclassificados”, de “inúteis” e “inadaptados”, de “desocupados permanentes” que compunha a maioria da população brasileira. O agregado aparece em sua obra também como o elemento que é produto e vítima da ordem colonial escravista, latifundiária e voltada para o comércio externo – ordem que relegava e relega ainda hoje ao segundo plano a agricultura de subsistência, atividade da qual se ocupava o caboclo. Os agregados são vistos como elementos desenraizados da população que compunham “uma massa deslocada, indefinida,

⁴⁰ Caio Prado Júnior foi, além de intelectual, um publicista do PCB. Ligado à tradição marxista, ele fundamenta o agrarismo com o qual o PCB constrói a rede sindical rural brasileira e também uma concepção de reformismo brasileiro. O historiador não restringe a reforma do mundo rural à questão fundiária. Ele defende a ideia de uma reforma agrária não camponesa

Visando explicar uma formação social ao mesmo tempo dependente e industrializada de modo superficial, constrói uma imagem de Brasil como uma sociedade de modernização tardia e incompleta, particularmente de classe econômica débil e população pouco coesa, sobretudo a população pobre do campo. Caio Prado reconhece debilidades nas “forças progressistas e populares” e no associativismo popular, especialmente o sindical. Mas recusa, entretanto, a propensão a messianismos, inclusive o do tipo revolucionário. Ele defende não um movimento camponês, visto por ele como esporádico e confinado a poucas regiões, mas um “movimento social reivindicatório” amplo que não se assenta no fracionamento fundiário da grande exploração. Caio Prado Júnior crê que a reivindicação dos trabalhadores rurais fosse por melhores condições de trabalho e emprego. Para ele, o acesso à terra pressupunha forma associativa e permanente só conseguida por meio de uma rede sindical ampla (Santos, 2007).

mal enquadrada na ordem social”. A mobilidade espacial do agregado ainda seria uma característica da população brasileira. Quando não compunham um bando de desocupados, os agregados se integravam no clã parental, na milícia fazendeira, como capangas dos donos de terras.

Quando Caio Prado Júnior se refere à população pobre rural do século XX, ele prefere nomeá-la de “massa trabalhadora rural da grande exploração rural”. Para o historiador, como o próprio termo diz, esse segmento da população continuaria a compor uma massa, e não uma classe social. Para ele, não se pode considerar essa antiga população de agregados como camponesa. Existiria um campesinato no Brasil, mas ele seria residual. Contudo, há uma mudança no modo como Caio Prado Júnior concebe a população pobre rural: ela não seria mais uma massa de “desocupados permanentes”, mas uma massa composta de trabalhadores.

Essa massa trabalhadora rural estaria inteiramente submetida à direção do proprietário capitalista, que é o verdadeiro empresário da produção, o verdadeiro ocupante da terra e quem determina o que nela se produz. Segundo Caio Prado Júnior, essa circunstância faz com que a luta desse segmento que compõe a maioria da população rural seja por melhores condições de emprego e salário, e não pela posse da terra. Seriam esses os mesmos anseios do proletariado urbano. Outra circunstância equipararia a classe trabalhadora urbana à massa trabalhadora do campo: a origem rural. Para Caio Prado Júnior, não existiria uma verdadeira tradição urbana no Brasil.⁴¹

Pode-se dizer que, a partir das ideias de Caio Prado Júnior, o personagem Jeca Tatu estaria referido a dois fatores: ele é o agregado, mas também aquele que se dedica à lavoura de subsistência numa economia voltada para satisfazer a demanda do mercado externo, numa economia burguesa, portanto. O agregado seria o brasileiro pobre, esteja ele do campo ou da cidade, mas sempre ligado à origem rural.

O símbolo Jeca Tatu confirmaria que todo brasileiro, principalmente o pobre, possui como referência o rural – é Jeca, portanto. Caio Prado Júnior também valida essa afirmativa ao dizer que a massa de trabalhadores do campo e o proletariado urbano possuem a mesma origem no rural, são informados pelo ambiente e pelos valores rurais. O autor vai mais longe ainda ao dizer que no Brasil não há tradição urbana, e, embora com preocupações e matrizes de pensamento bem diversas, concorda com Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda e Oliveira Vianna, que também defendem a herança rural brasileira, um *ethos* fundamentalmente rural, nós diríamos. Em Caio Prado Júnior o que permite a existência desse traço rural é a manutenção de uma economia em moldes coloniais, que relega a segundo plano a agricultura de subsistência e o agregado. Uma economia burguesa, portanto, que não faz do mercado interno o seu nexos causal e que nunca se consolida, por isso, como plenamente burguesa. Portanto, o Jeca Tatu reflete em Caio Prado Júnior tanto esse apego à origem rural do brasileiro pobre como também o lugar do agregado no interior de uma economia de exportação.

O historiador se diferencia de Oliveira Vianna em um aspecto importante: ele nega que a solidariedade brasileira seja do tipo clânico. Conforme já dissemos, para Caio Prado Júnior existiria uma tendência gregária entre o proletariado urbano e a massa trabalhadora rural; a solidariedade seria horizontal, e não vertical – como a considerava Oliveira Vianna. O símbolo Jeca Tatu, que faz uma imagem caricatural do homem do campo, quando interpretado à luz de Caio Prado Júnior, aparece como produto de uma economia burguesa de exportação que não possui como nexos causal a agricultura de subsistência, daí a imagem pejorativa do agregado. Esse símbolo se generaliza e adquire força simbólica porque repercute o homem pobre brasileiro, seja ele do campo ou da cidade, e se fundamenta na aliança entre proletariado urbano e a massa de trabalhadores rurais.

⁴¹ Não devemos nos esquecer que Caio Prado Júnior escrevia na década de 1960.

CAPÍTULO 4

O CAMPESINATO EM ALBERTO PASSOS GUIMARÃES, EM MARIA ISAURA PEREIRA DE QUEIROZ E EM JOSÉ DE SOUZA MARTINS.

Alberto Passos Guimarães, em seu livro *Quatro séculos de latifúndio* (1963; 1981), analisa a questão agrária brasileira a partir da luta de classes no campo. Para ele, a luta de classes é aquilo que explica as transformações sociais e econômicas de uma dada sociedade. A conclusão a que chega o autor é de que o latifúndio seria um elemento constante na história brasileira, apesar das profundas mudanças ocorridas em nossa sociedade. Em torno dele que se constituiriam as relações de classe do nosso sistema agrário; através dele se poderiam explicar nossas contradições sociais. Embora fosse objeto de disputa, desde a época colonial, entre os donos da terra e os posseiros, o latifúndio nem sempre aparecia nos litígios como a razão principal dos conflitos.

Nosso objetivo é mostrar como aparece o homem rural em Alberto Passos Guimarães. Para tanto, é preciso antes perceber como o autor caracteriza o sistema agrário no Brasil. Somente assim podemos entender como se insere o agregado no sistema produtivo brasileiro, que sempre teve por base o latifúndio.

A primeira conclusão a que chega Passos Guimarães é de que o latifúndio, na época colonial, tinha caráter feudal. O autor lembra que, assim como no feudalismo, o modo de produção colonial brasileiro possuía como base interna o monopólio territorial. Essa circunstância dava à classe que possuía domínio sobre a terra um poder de coação econômica e extraeconômica sobre as demais classes sociais. Contudo, a estrutura social implantada pela metrópole portuguesa aqui no Brasil não seguia os moldes do feudalismo clássico.⁴² A ausência do servo da gleba, aqui, fez com que o feudalismo colonial tivesse que regredir em relação à metrópole, ao lançar mão do trabalho escravo. Contudo, sempre teriam existido na colônia formas escravistas entrelaçadas a formas servis de produção, como a renda-trabalho e a renda-produto, além de outras formas de prestação pessoal de trabalho, como, por exemplo, aquelas desempenhadas pela massa de moradores “livres” ou de agregados que exerciam atividades acessórias e estavam de certo modo desligadas do modo de produção feudal-colonial predominante.

Alberto Passos Guimarães refuta, portanto, a tese de que o latifúndio, desde a época colonial, estivesse inserido em um modo de produção capitalista de produção. Para ele, o caráter comercial da produção, ou seja, o fato de os produtos coloniais serem destinados ao comércio externo, sob o controle da metrópole, não seria suficiente para caracterizar o sistema

⁴² O autor explica que a colonização portuguesa realizou-se por meio de uma associação entre senhores feudais sem fortuna e uma burguesia nascente que, embora enriquecida, não tinha conseguido ainda se representar como classe no interior do Estado português. Embora o feudalismo em Portugal já tivesse ultrapassado o estágio da economia natural para o da economia mercantil, sua estrutura econômica não tinha se consolidado como capitalista – a estrutura de troca tinha atingido um grau de desenvolvimento elevado, contudo, a base de seu modo de produção era ainda a agricultura e a terra, e não a indústria. Por isso, a estrutura ideológica de Portugal conservava-se profundamente medievalista, assim como seu modo de produção. Essas circunstâncias teriam feito com que a presença do capital comercial na colônia não tivesse desempenhado papel preponderante no modo de produção de forma a caracterizá-lo como capitalista.

de produção colonial como capitalista, mas, ao contrário, era justamente o que lhe dava a condição colonial.

O sistema de plantação instaurado no Brasil tinha como base a propriedade agrária feudal, sendo a terra o meio de produção mais importante. A produção agrícola da colônia estava voltada para o comércio externo e, por isso era pouco diversificada e se compunha somente de produtos que geravam lucros para a metrópole. Deste modo, a transação comercial era controlada pela metrópole, e era extremamente esse controle caracterizaria o feudalismo aqui vigente – um sistema de plantação em que todas as relações econômicas estavam subordinadas à propriedade agrária – como colonial.

Mas o ponto central da argumentação de Alberto Passos Guimarães é que a condição colonial do monopólio feudal da terra acentuava os elementos regressivos do latifundismo brasileiro, deixando mais fortes os vínculos do tipo feudal, como as relações de domínio sobre as coisas e as pessoas, e a dependência em relação aos compradores da produção latifundiária. O regime econômico colonial teria deixado heranças que se fizeram sentir na forma de propriedade da terra e nas relações de trabalho. Nossa estrutura fundiária apresentaria ainda características semifeudais e semicoloniais graças à permanência incontestável do latifúndio como principal forma de cultivo e de partilha da terra. Essa permanência seria tão incontestável que nem o fim da escravidão teria abalado as estruturas sociais e produtivas próprias do latifúndio. Nem tampouco abalou as formas servis de trabalho típicas do monopólio territorial feudal. Os contratos de parcerias, com a pressuposição de uma dependência extraeconômica entre os contratantes, foi a forma de trabalho que se tornou predominante após a escravidão.

Segundo Alberto Passos Guimarães, o sistema de parceria era supostamente um contrato bilateral, feito teoricamente em igualdade de condições, combinado entre o senhor da terra e seu cultivador. Na realidade, contudo, a parceria encerrava uma relação de subordinação em relação ao proprietário da terra como a existente entre o agregado e o dono do engenho na produção açucareira. A parceria era um sistema de arrendamento primitivo que enquadrava um tipo de servidão por dívida e pressupunha a ausência de autonomia dos cultivadores sobre a produção. Estava previsto nesse tipo de regime de trabalho a doação de pequenos tratos de terra para os moradores, a fim de que estes cultivassem gêneros de subsistência e se mantivessem nas proximidades do latifúndio. Contudo, a servidão por dívida impedia que os agregados se fixassem permanentemente nas suas pequenas e médias explorações. Essa massa humana estava constantemente submetida, com o processo de dilatação da grande lavoura, à expulsão.

O regime de parceria se impunha, principalmente, aos cultivadores nativos, aos caboclos, aos agregados e moradores que desempenhavam atividades voltadas para a subsistência. Segundo Alberto Passos Guimarães, essa multidão de trabalhadores miseráveis era produto de um longo processo de espoliação. De tal processo teria se originado a classe camponesa no Brasil. Deste modo, os agregados comporiam uma camada de semiproletários do campo, desprovida de todos os meios de produção e sem qualquer função importante na estrutura produtiva. Eles seriam o produto das primeiras lutas de classe no Brasil, e mais tarde iriam originar o campesinato brasileiro.

Com esse argumento, Alberto Passos Guimarães defende a ideia de que a pequena propriedade e a classe camponesa não surgiriam a partir somente da colonização estrangeira instituída no Sul durante o século XIX. Elas seriam fruto de uma longa batalha entre os elementos geradores do campesinato – os agregados – e os grandes proprietários de terra, que culminou com a institucionalização da pequena propriedade e o surgimento do campesinato, no início do século XIX. O campesinato brasileiro seria, portanto, uma classe contemporânea, e os intrusos e posseiros seriam os precursores e constituintes dessa classe. Esses dois tipos de trabalhadores rurais se valiam da posse como instrumento de luta de maior eficácia contra o monopólio da terra. No princípio suas invasões limitavam-se às terras de ninguém, nos

intervalos entre as sesmarias abandonadas ou não cultivadas; por fim dirigiam-se às terras devolutas e às áreas internas dos latifúndios semiexplorados. Com o fim desse processo, terminado com a abolição das sesmarias no início do século XIX, os agregados passariam a ter acesso à terra permanentemente, por meio da posse, e formando uma classe camponesa no Brasil.

A luta pela conquista da terra, travada pelos pobres do campo contra a classe latifundiária, está presente em todos os momentos da nossa história, desde o remoto passado até os nossos dias. Ela é o fio condutor ao qual estão ligados todos os acontecimentos marcantes da vida rural brasileira: é o fator determinante e o elemento propulsor das insuficientes, mas significativas transformações por que tem passado nossa agricultura. (Guimarães 1981, p.215)

Deste modo, a classe dos pequenos cultivadores é vista por Alberto Passos Guimarães como a responsável pelas mudanças no campo. Apesar desse reconhecimento, o autor considera que o campesinato não dispõe de forças nem de poder político para modificar a estrutura agrária brasileira, tradicionalmente rígida e petrificada. Para ele, o Brasil seria um país de movimento camponês atrasado porque o campesinato brasileiro seria relativamente recente, possuindo uma pequena tradição de conflitos e uma debilidade organizativa⁴³.

* * *

Já Maria Isaura Pereira de Queiroz define o campesinato brasileiro pelos seus meios e modos de vida. Para ela, mesmo a visão política do camponês é determinada pelas suas circunstâncias de vida.

O camponês aparece em Maria Isaura Pereira de Queiroz como tipo social rural que produz, por meio de técnicas rudimentares pré-industriais, o seu próprio sustento e o de sua família, podendo vender ou não o excedente de sua colheita. Portanto, o campesinato se diferenciaria não só pela forma como produz, mas também pelo destino que dá a sua produção. Por não estar voltada para a pura obtenção do lucro,⁴⁴ mas para a sua subsistência e de sua família, sua produção seria composta por produtos diferenciados. A autora considera ainda que o camponês seria aquele que trabalha direta e pessoalmente a terra com o auxílio de sua família e que, por desenvolver uma economia de subsistência, gozaria de uma significativa independência econômica. Deste modo, Maria Isaura Pereira de Queiroz se vale de uma definição de camponês que não exprime a relação do homem com a terra – ele pode ser proprietário ou não –, mas que privilegia a autonomia que o campesinato possui com relação ao destino de seu cultivo e à forma como trabalha a terra.⁴⁵ A definição acentua a existência, no Brasil, de um tipo trabalhador que exerce sua atividade sob um regime de trabalho autônomo e que pratica agricultura de subsistência.

A relação do camponês brasileiro com a terra foi sempre variada. A extensão de sua propriedade nunca foi homogênea, indo de propriedades de grandes tamanhos até minifúndios – estes em muito maior quantidade do que os primeiros. Além dos camponeses proprietários, existiam sempre os posseiros localizados em terras devolutas ou em terras já apropriadas, mas sem autorização do proprietário; os parceiros, pagando

⁴³ Ver, a esse respeito, Santos, Raimundo. *Agraristas políticos brasileiros*. Brasília: Fundação Astrojildo Pereira - Nead: Rio de Janeiro, 2007.

⁴⁴ Somente secundariamente sua produção estaria dirigida ao mercado.

⁴⁵ Maria Isaura Pereira de Queiroz se fundamenta no conceito de camponês desenvolvido por Nice Lecoq Muller e desenvolvido por Richard P. Schaedel. Os dois diferenciam o camponês do tipo social rural que conhecemos hoje como permanente ou volante.

o aluguel da terra com uma porcentagem da colheita ou o equivalente em dinheiro; os arrendatários, cujo aluguel da terra é fixo, independentemente da quantidade que colhem; os moradores ou agregados, habitando as propriedades monocultoras, porém cultivando nelas gêneros, com permissão do proprietário e dando pagamento a estes com dias de serviço. (Queiroz 1973, p.28).

A autora considera que o camponês seria sinônimo daquilo que mais comumente chamamos de sitiante. A relativa autonomia que o sitiante possuiria sobre cultivo da terra e sobre o destino que dá a sua produção faz com que Maria Isaura Pereira de Queiroz o considere uma camada social intermediária, existente no Brasil rural desde a época da colonização, que se interpunha entre os fazendeiros e a mão-de-obra que não tinha acesso direto à terra, isto é, que nela não produzia nela livremente. A estratificação do meio social agrário tradicional seria composta, portanto, por três elementos: os fazendeiros, os sítiantes e os trabalhadores sem terra – lembramos que esse termo é empregado por ela com o sentido diferente daquele hoje utilizado. Ela se refere, com esse termo, à parcela da população que não usufruía da terra, não podendo, portanto, cultivá-la por conta própria.

Maria Isaura Pereira de Queiroz classifica a camada composta pelos sítiantes como intermediária, pautando no argumento de que, em uma sociedade de base escravocrata como a nossa, a autonomia do trabalho constitui uma das marcas que diferencia as camadas superiores. Essa camada intermediária seria composta por duas subcamadas, a de sítiantes livres e a de sítiantes subordinados. A autora chama de sítiantes livres aquele grupo rural que se encontrava distante das grandes fazendas monocultoras voltadas para a exportação e que gozava, por isso, de maior independência política do que os sítiantes subordinados que moravam dentro das fazendas. Esses sítiantes subordinados, possuíam o direito de cultivar sua própria lavoura mediante o pagamento do aluguel da terra,⁴⁶ mas eram dependentes dos fazendeiros, que ficavam encarregados de dar aos camponeses proteção, apadrinhamento, suporte financeiro etc., em troca de serviços prestados e apoio político. O fazendeiro era o elemento de ligação dessa população rural com a sociedade mais ampla.⁴⁷

Os sítiantes subordinados constituíam o que a autora chamou de “clientela” livre dos fazendeiros, tamanha a sua dependência com relação a eles. Já os sítiantes livres, isto é, que moravam fora do domínio das grandes fazendas - e que são objeto de estudo da autora no livro *O campesinato brasileiro* -, se encontravam menos subordinados ao fazendeiro, embora mais subordinados à cidade. Essa subordinação se daria em função da constante necessidade que possuíam as cidades do apoio econômico da área rural tradicional, sobretudo em termos de alimentos.

Maria Isaura Pereira de Queiroz considera que a existência dessa camada intermediária composta de camponeses testemunharia a presença de dois tipos de economia rural diferentes no Brasil. Uma economia que possuiria como base a monocultura e a grande propriedade, e que teria como objetivo principal o lucro, estando em função disso voltada para o mercado externo. E outra que, ao contrário, teria como base a policultura e o estilo de vida camponês, e que, por não estar orientada para o lucro, se voltaria para o mercado interno.

⁴⁶Esse pagamento podia ser feito por meio da obrigatoriedade de trabalhar alguns dias nas terras dos fazendeiros ou de dar parte da sua colheita para o proprietário da terra.

⁴⁷ Maria Isaura Pereira de Queiroz lembra que, embora a relação existente entre os fazendeiros, os criadores de gado e os sítiantes lembre a situação do camponês medieval, as fazendas monocultoras de exportação ou de gado não constituíam, nem mesmo no período colonial, feudos com economia autárquica e quase fechada. Pelo contrário, elas eram, desde o início, empresas comerciais dominadas pelo lucro. Eram, portanto, estabelecimentos típicos de uma sociedade capitalista comercial. Seu argumento, portanto, difere radicalmente daquele defendido por Alberto Passos Guimarães.

Economicamente, o camponês se definiria pelo seu objetivo de plantar para consumo; em primeiro lugar para satisfazer sua própria necessidade e de sua família; secundariamente havendo excedente, para abastecer o mercado interno com víveres. Maria Isaura Pereira de Queiroz chama bastante atenção para o fato de que o campesinato seria uma camada social independente do ponto de vista econômico, isto é, não precisaria contrair relação de troca com outras camadas sociais para manter sua própria subsistência. Ela lembra também que sua unidade econômica fundamental seria a família nuclear.

Sociologicamente, Maria Isaura Pereira de Queiroz define o campesinato como uma camada subordinada, no interior da sociedade global, a uma camada superior que tanto pode ser constituída pelos grandes fazendeiros como pelas camadas urbanas. Ela enfatiza o fato de que os sitiantes sempre compuseram politicamente uma camada subordinada que endossava as disputas e as lutas das camadas sociais superiores formada tanto por fazendeiros como pelas categorias sociais urbanas.

A subordinação do campesinato se manifestaria também, no plano social, pela necessidade da vigência de circunstâncias muito específicas para se manter como conjunto. Por não produzir seus próprios meios de vida, as cidades sempre constituíram mercados consumidores dos víveres produzidos pelos sitiantes. O dinheiro arrecadado nas cidades permitia que a família camponesa mantivesse seu estilo de vida e relações permanentes com a vizinhança. Com esse dinheiro, os camponeses rústicos arcavam com as despesas frequentes de mutirões e festas religiosas – apontados por Maria Isaura Pereira de Queiroz como os principais fatores de coesão social desse grupo.⁴⁸

Além de funcionar como uma complementação econômica para o sitiante tradicional, as cidades agiriam como núcleos de centralização e de administração das comunidades camponesas (ou bairros rurais), pois era nelas que a elite administrativa e os profissionais liberais se concentravam. Contudo, a partir da década de 1960, esse relacionamento existente entre a vida camponesa tradicional e as cidades começou a se fragilizar. Com a crescente organização da produção brasileira em moldes capitalistas, voltada principalmente para o lucro, com o avanço das grandes fazendas monocultoras de exportação e a crescente mecanização do campo, o estilo de vida tradicional do camponês passou a sofrer uma ameaça. Com o crescimento da metrópole, o padrão de integração camponês à vida econômica se desfez, havendo uma perda dos padrões de sociabilidade e um esvaziamento da cultura cabocla.

Portanto, Maria Isaura Pereira de Queiroz portanto nega que o isolamento geográfico e a marginalidade seriam fatores explicativos em si mesmos para a manutenção da civilização camponesa, já que, para ela, ao contrário do que muitos estudiosos pensavam, o sitiante sempre manteve relações econômicas mais ou menos estreitas com a cidade, sendo justamente isso que lhes permitia obter os recursos necessários à manutenção de seu modo de vida; essas relações também despertavam nele, por comparação, o sentimento de pertencimento a um grupo social específico.

Quanto mais isolado o caboclo, mais degradada a sua vida; o isolamento leva inexoravelmente à destruição de um gênero de vida que requer contatos com a vizinhança, com a feira, com a capela, e com as cidades. A conservação do estilo de vida caboclo correlaciona-se com a conservação de um tipo determinado de equilíbrio entre a vida do sitiante tradicional e a urbana. (Queiroz 1973, p.45)

⁴⁸ Os sitiantes que “moravam” nas fazendas monocultoras, ao contrário dos fazendeiros que viviam fechados em suas terras, também mantinham relações permanentes com seus vizinhos e participavam de mutirões e festas religiosas por eles organizadas.

Maria Isaura considera relevante destacar que a especificidade dos grupos rústicos não derivaria somente do tipo de economia tradicional que eles desenvolviam. Ela também seria o resultado de um estilo de vida particular que se refletia no modo de pensar, de viver, de se relacionar e agir dos indivíduos rústicos, caracterizando-os como integrantes de um grupo social coeso.

Por isso, em seu livro *O campesinato brasileiro*, a autora se preocupa em identificar os fatores sociológicos que impediriam que as famílias camponesas, profundamente autárquicas do ponto de vista econômico e dispersas geograficamente, não caíssem em estado de anomia. Sua idéia é que as famílias dos sitiantes se apresentavam como conjugais da perspectiva econômica, porém se definiriam como parentela quando imersas nas relações sociais de grupo. As parentelas e os grupos de vizinhança se formam pelos laços de sangue, pelos laços de compadrio e de aliança, e possuíam como base a lógica da reciprocidade, a obrigação de dar e receber (ajuda mútua).

As práticas internas da comunidade camponesa que fundamentavam suas regras de socialização, que lhe forneciam contornos culturais nítidos e que estruturavam a dinâmica da vida rústica seriam: mutirão, compadrio (laços de compadrio são formados por meio de casamento, batismo ou de livre eleição pessoal), a religião rústica, o folclore. Todas essas instituições sociais rústicas estariam permeadas pela lógica da reciprocidade - inclusive a visão camponesa de política.

Os grupos de vizinhança e a parentela organizavam os bairros rurais. Estes constituíam entidades independentes do ponto de vista econômico e religioso; seriam organizações móveis, sem contorno geográfico muito bem definido, formadas pela reunião das famílias conjugais rústicas. Apesar de serem hierarquizados, esses grupos não se apresentariam divididos internamente por uma estratificação social. Em geral, as diferenças de fortuna existentes entre os indivíduos e família que os compõem não seriam suficientes para que se formassem dentro dos bairros rurais camadas sociais diferenciada. A explicação dada por Maria Isaura Pereira de Queiroz para isso é que essas diferenças seriam neutralizadas, em nome de aspirações e necessidades comuns. As únicas clivagens sociais que as comunidades rurais suportariam seriam aquelas formadas pelo prestígio pessoal. O bairro rural seria, por isso, o reflexo de um grupo social com tendências igualitárias e que conformaria, portanto, um estilo de vida bastante homogêneo.

Os bairros rurais se organizam como grupos de vizinhança, cujas relações são cimentadas pela grande necessidade de ajuda mútua, solucionada por práticas formais e informais, tradicionais ou não; pela participação coletiva em atividades lúdico-religiosas que constituem a expressão mais visível da solidariedade grupal; pela forma específica de ajustamento ao meio ecológico, através do trabalho da roça, executado pela família conjugal como unidade econômica e utilizando técnicas rudimentares; pelo exercício do comércio de parte dos gêneros obtidos com a lavoura ou com a criação, como meio de permitir a aquisição de objetos e mercadorias fabricadas na cidade, pela interdependência visível entre o grupo de vizinhança e núcleos urbanos, locais ou regionais, para os quais se dirigem os lavradores seja para vender seus produtos e comprar mercadorias, seja em romarias religiosas, seja para tratar das poucas atividades administrativas e políticas que estão ao seu alcance. *Devido a esses caracteres, os sitiantes dos bairros rurais tradicionais se enquadram na classificação de "camponeses", como definem os modernos estudos de sociologia rural* (Queiroz 1973, p.195 – grifos nossos)⁴⁹.

Deste Modo, Maria Isaura acredita que a homogeneidade referente ao estilo de vida dos sitiantes seria resultado da lógica do princípio da reciprocidade. Esse princípio ajudaria a

⁴⁹ Grifos meus. QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *Op. Cit.*

neutralizar as diferenças econômicas no interior das comunidades camponesas, inclusive aquelas que vigorariam entre os proprietários da terra e os não proprietários, porque exigiria que eles se relacionassem entre si como iguais, desfrutando dos mesmos direitos e submetidos aos mesmos deveres. A autora analisa as várias instituições sociais peculiares à vida camponesa e demonstra que, através delas, o grupo rústico elaboraria um estilo de vida específico e comum. Ao analisá-las, Maria Isaura averigua também os efeitos do princípio da reciprocidade no modo de ser e de pensar próprio do camponês.

As formas de compadrio permitem a união entre famílias conjugais rústicas que não necessariamente possuem laços de parentesco entre si e tornam os laços de vizinhança mais fortes e duradouros. O mutirão é uma espécie de ajuda mútua que todo indivíduo daquela comunidade está obrigado a prestar. O sitiante que convoca o mutirão e que se beneficia dele está convocado, necessariamente, para participar dos mutirões daqueles que o ajudaram. A função social do mutirão é a reunião, já que ele desperta nos sitiantes o sentimento de pertencimento a um bairro geograficamente definido, a noção de conjunto, de grupo de vizinhança, com suas divisões internas. O mutirão tem a função ainda de integrar o bairro na região, uma vez que é a partir dele que o sitiante consegue obter o excedente de produção para vender nos povoados vizinhos. As festas religiosas também provocam a reunião e despertam o sentimento de pertencimento a um grupo. Todas essas instituições sociais se baseiam no princípio da reciprocidade – elas pressupõem que todos possuem os mesmos deveres e obrigações, e até aqueles com situações econômicas diferenciadas devem, nessas situações se relacionar como iguais.

A partir dessa análise, Maria Isaura Pereira de Queiroz formula a hipótese de que o próprio modo de vida camponês, fundado no princípio da reciprocidade e expresso na parentela e nos grupos de vizinhança, impediria que essa camada formasse a exata noção da distância social que a separa dos grandes fazendeiros. O sitiante teria dificuldade de perceber que vive em uma sociedade de classes. Para o camponês, que vive em meio a um grupo social homogêneo, onde todos os indivíduos possuem os mesmos hábitos e ocupam, independentemente das diferenças de fortuna existentes no interior grupo, o mesmo patamar social, o mundo a seu redor se assemelha ao seu. A parentela e o grupo de vizinhança, com sua imprecisão e fluidez, serviriam como quadros de referência a partir dos quais o sitiante percebe a sociedade que o engloba. Em sua forma de conceber a sociedade, por exemplo, o sitiante perderia a dimensão vertical imposta pela hierarquia de classes sociais e conceberia a diferença entre o campo e a cidade como resultado de duas sociedades superpostas, mas complementares. O campo e a cidade apareceriam como espaços diversos e paralelos. Deste modo, os dois espaços seriam percebidos a partir da lógica das relações de parentesco e vizinhança.

Para a sociedade mais ampla, os efeitos sociais causados pela existência, desde a época colonial, dessa camada intermediária composta por sitiante livres, que se interpunha entre os grandes fazendeiros e os indivíduos sem terra (que não usufruíam da terra de forma autônoma), também teria resultados políticos mais amplos: ela dificultaria o florescimento de rebeliões e movimentos de contestação da estrutura agrária.

A explicação dada pela autora é que essa camada intermediária teria agido como um tampão, amortecendo as distâncias sociais e amainando os conflitos que poderiam surgir entre os fazendeiros e os indivíduos sem terra. Por termos sido um país escravista, haveria na nossa sociedade uma valorização do trabalho autônomo. Por isso, uma das formas de ascender socialmente no Brasil seria a conquista da autonomia no trabalho. A possibilidade de se evadir do trabalho subordinado, segundo a Maria Isaura, teria agido como uma motivação contrária à formulação de reclamações e de contestações por parte da camada social inferior, fato que teria permitido a permanência de grandes desníveis sociais e econômicos no incontestados da estrutura social rural e a existência um consenso social quase unânime.

O mandonismo local na vida política brasileira (1976) é o livro que Maria Isaura estuda o fenômeno do mandonismo local e do coronelismo na sociedade rural brasileira. O que mais chama atenção neste livro é a análise que a autora faz da interação do sitiante com o fazendeiro em zonas de monocultura de exportação. Até então vimos como era o comportamento do camponês em áreas de agricultura de abastecimento. Nas zonas de monocultura de exportação, a interação do camponês com os fazendeiros era predominantemente mediada pelo sistema das parentelas. Estas se formavam, até a década de 1950, pelo menos, em zonas heterogêneas do ponto de vista socioeconômico. Fazendeiros e sitiantes contraíam relações por laços de parentesco sanguíneo, por razões espirituais ou formadas por alianças matrimoniais, todas elas determinadas pelo princípio da reciprocidade de direitos e deveres, de dom e contradom. As parentelas eram internamente estratificadas; as famílias que as formavam se distribuíam em posições mais ou menos elevadas, de acordo com os bens de fortuna e o grau de proximidade com a família no ápice pirâmide de parentela familiar. Estratificada, essa instituição mostrava-se, entretanto, como um grupo coeso, dotado de solidariedade efetiva que se manifestava em amparo econômico, apoio afetivo e de proteção entre seus membros. Nas parentelas estratificadas, contudo, a solidariedade vertical era tão forte quanto a horizontal e unia indivíduos de níveis socioeconômicos diversos, como fazendeiros e sitiantes.

Internamente heterogêneas quanto à economia, muitas vezes formadas de grupos familiares, de diversa forma, distribuídos numa hierarquia que revelava a influência do poder econômico e político; assim eram as parentelas. Porém, paradoxalmente, indivíduo e famílias, no seu interior, se sentiam unidos pelos mesmos interesses sociopolíticos e econômicos, e unidos os defendiam. (Queiroz 1976, p.184)

A parentela era uma instituição que determinava diretamente a vida política do camponês porque, além de constituir um grupo econômico, ela seria um agrupamento político, cuja solidariedade interna era vertical, garantindo a lealdade dos membros com relação ao chefe, o dono de bens de fortuna. Isso acontecia principalmente quando o sitiante estava inserido numa parentela heterogênea do ponto de vista socioeconômico e tinha como resultado no fenômeno do mandonismo local e do coronelismo. O voto, assim, se transformava em meio de troca, também sujeito à lógica da reciprocidade de favores. Os sitiantes ofereciam seus votos ao chefe local na expectativa de que um favor pudesse com isso ser alcançado, e o contrato rompido quando uma das partes não cumprisse o que dela se espera.

Maria Isaura chama atenção para o fato de que o voto adquire significado a partir da lógica que subjaz à sociedade em que ele se exerce. Numa sociedade de estrutura sociopolítica e econômica ainda pouco diferenciada quanto aos setores de atividade e recortada por grupos de parentelas, como era a sociedade brasileira até pelo menos a década de 1950 – época em que escreve a autora –, o voto se transformava em bem de troca. Os sitiantes, nessa situação, passavam a ser clientela política de um chefe local ou os capangas com que os coronéis maiores e menores tentavam constituir seu eleitorado.

A socióloga identifica, contudo, fatores de decadência do mandonismo local: a industrialização, a urbanização e o crescimento demográfico. Com esses processos, haveria um enfraquecimento da solidariedade vertical que distinguia os grupos da parentela e um incremento da solidariedade horizontal, principalmente nas áreas urbanas. A sociedade brasileira teria se transformado paulatinamente, de uma sociedade dominada por redes parentela, em uma estrutura mais segmentada segundo o prestígio econômico e ocupacional.

A parentela não agia mais como bloco monolítico, em que os interesses de camadas superiores e inferiores estivessem irmanados, e sim se partia em faixas horizontais, a

solidariedade tendendo a se estabelecer de acordo com essas faixas. (Queiroz, 1976, p.208)

A partir da década de 1960, os interesses econômicos das camadas superiores começaram a se distinguir dos interesses das camadas médias e inferiores.⁵⁰ Para Maria Isaura, a separação entre os interesses dos sitiantes e os interesses dos fazendeiros foi acompanhada pela promulgação, em 1963, do Estatuto do Trabalho da Terra, que estendia ao campo as leis sociais vigentes nas cidades. Com essa lei, as antigas ligações pessoais e afetivas que permeavam as relações de trabalho no campo foram sendo substituídas por relações mais marcadas pela impessoalidade. Para Maria Isaura, o Estatuto do Trabalhador Rural intensificou o emprego da mão-de-obra temporária no campo, pois os fazendeiros já não queriam mais conservar uma mão-de-obra parcialmente ociosa e arcar com as despesas impostas pelo Estatuto. O resultado disso foi que a massa de antigos moradores – os parceiros, os foreiros, os moradores de condição – tiveram modificadas suas condições de existência, porque foram obrigados a deixar as terras onde cultivavam produtos de subsistência. Esse processo aconteceria em todas as áreas de monocultura de exportação no Brasil.

No Nordeste, os foreiros e moradores não deixavam sem luta as terras que cultivavam por tanto tempo. Para Maria Isaura, essa luta seria pela conservação de uma estrutura socioeconômica rígida e tradicional, quando ela não fosse mobilizada pelos sindicatos e pelas ligas camponesas que vai de meados dos anos 1950 à 1964 - que teriam se formado a partir da iniciativa de cidadãos. A luta não partira diretamente dos camponeses. Segundo Maria Isaura, os camponeses brasileiros possuem uma solução tradicional para o problema do desemprego e do emprego temporário: migrar para outra região. “A ruptura do paternalismo em curso transforma a mão-de-obra rural em proletários; entretanto, ao menos uma parte dessa mão-de-obra busca, em outras regiões, a possibilidade de se integrar novamente em estruturas ainda dominadas pelo paternalismo” (Ibid, p. 38)

Deste modo, para Maria Isaura, o campesinato brasileiro se constituiria de sitiantes livres e sitiantes dependentes, englobados no sistema da parentela. Juntos, eles formariam a massa trabalhadora do campo que no passado se inseria em uma estrutura tradicional regida pelo princípio da reciprocidade. Porém, os sitiantes livres formariam grupos de vizinhança, e os sitiantes subordinados a um fazendeiro comporiam a parentela, ambos constituindo um grupo socialmente homogêneo, que possui o mesmo gênero de vida. Por se orientarem pelo princípio da reciprocidade, os camponeses brasileiros teriam dificuldade de perceber que não vivem mais em uma sociedade tradicional, baseada em laços pessoais, afetivos e de solidariedade vertical, mas em uma sociedade de classes. Prova disso é que a proposta para a transformação das condições de trabalho de foreiros, moradores e trabalhadores de condição – despedidos da propriedade porque o dono não se interessa por conservar uma “massa ociosa” – teria desencadeado uma luta pela conservação da estrutura anterior rígida e tradicional, baseada nas antigas ligações afetivas e pessoais. Quando não resistiam, esses trabalhadores migravam.

Nísia Trindade, ao fazer uma pequena observação sobre o tema, afirma que o argumento de Maria Isaura Pereira de Queiroz se aproxima ao de Oliveira Vianna quando este diz que a solidariedade brasileira é clânica. Ambos autores teriam chegado a conclusão de que a solidariedade social no Brasil é hierarquizada, vertical e fundada em relações pessoais, fenômeno atestado pela ausência de separações de classe muito nítidas em nossa sociedade. Segundo Maria Isaura, os sitiantes autônomos que gozavam de relativa liberdade numa

⁵⁰ À exceção das zonas de criação do extremo Sul do país, onde a distância social entre o estancieiro e seus empregados se reforçou no início da década de 1960, com a implantação da indústria frigorífica no Brasil.

sociedade -, até a década de 1960, pelo menos -, baseada na solidariedade vertical viviam sob o risco constante de cair em anomia.

Maria Isaura Pereira de Queiroz de certo modo se opõe a Alberto Passos Guimarães quando este afirma que o campesinato brasileiro sofre de uma debilidade organizativa. Além de viverem em estado de anomia endêmica, os sítiantes dificilmente se organizam em sindicatos e associações profissionais porque estariam presos ao tipo de solidariedade vertical. Mas a socióloga paulista se distancia de Alberto Passos Guimarães quando este considera que o campesinato brasileiro constitui uma classe, ainda que recente e sem força política. Para a autora, o campesinato conforma um grupamento rústico que luta, como já dissemos, pela conservação da estrutura hierárquica tradicional.

Sempre dependentes de uma camada superior – fosse esta composta de fazendeiros, de criadores de gado, de comerciantes, de chefes políticos, de cidadãos endinheirados –, os camponeses esposavam-lhes as disputas e partilhavam-lhes as lutas. Integravam-se assim na sociedade global brasileira, porém sempre em posição de inferioridade, (...) sofriam mais do que quaisquer outros as consequências dos conflitos constantes, característicos da estrutura socioeconômica brasileira tradicional. Esse traço, juntamente com a fluidez também característica desta mesma estrutura, deu sempre lugar entre eles a um estado de anomia endêmico. As reações a esse estado de coisas são em geral do tipo religioso: líderes sagrados surgem, cuja ação é restauradora da ordem perdida (...). O próprio tipo de estrutura socioeconômica rural brasileira tornava e torna mais viável esse tipo de reação do que aquele resultante de organização como a de sindicatos, as associações profissionais, cooperativas. A solidariedade brasileira tradicional é vertical, dificultando a adoção deste segundo tipo que se baseia numa solidariedade horizontal (Queiroz 1973, p 28-29)

*

*

*

O sociólogo José de Souza Martins desenvolveu uma interpretação sobre o campesinato brasileiro inteiramente diferente dos demais autores até agora examinados. Para ele, o camponês formaria uma classe, porém uma classe expropriada e alijada do processo político, e que, apesar disso, possuía potencialidade revolucionária. Antes de comentarmos o papel político do campesinato, em Martins, cabe esclarecer o que ele pensa sobre sua origem e evolução na estrutura social brasileira.

O campesinato brasileiro, para José de Souza Martins (1983), teria origem social nos agregados. Esse segmento da população ocuparia uma posição marginal no interior de uma economia capitalista de produção escravista de mercadorias, como a colonial⁵¹, já que o trabalho mais rentável economicamente para a metrópole era executado pelo braço escravo. Este fato teria impedido os agregados, sítiantes e moradores de engenho de se constituírem como capital móvel mais importante do período do Brasil colônia, relegando-os a uma

⁵¹ Martins caracteriza o período colonial como uma economia capitalista de produção escravista de mercadorias. Lembramos que, para o autor, nunca houve feudalismo no Brasil; a estrutura socioeconômica e política de nosso país, desde sua origem, obedeceria a uma orientação capitalista. A presença do escravo retirava da colônia qualquer caráter feudal porque ela teria impedido que a terra se constituísse como o meio de produção (capital imóvel) mais importante da economia colonial. A maior parte da renda obtida pela metrópole durante o período colonial era retirada do tributo sobre a circulação de escravos; não vinha do domínio privado sobre o solo colonial ou, depois da produção, da venda dos produtos de exportação, mas antes dela, com a circulação de escravos. Martins argumenta que, se a renda da metrópole fosse retirada através de uma elite territorial, de um monopólio de classe ou de um monopólio estritamente estamental sobre o solo, o regime de produção implantado na colônia poderia ser caracterizado como feudal. Mas, segundo ele, não era assim que estava estruturado o modo de produção colonial, marcado indelevelmente pela presença do escravo. Comprova essa hipótese, segundo o autor, o fato de que a terra em si, durante o período colonial, não tinha valor econômico.

condição de classe complexa no interior de uma economia capitalista em que o acesso à terra via-se restringido pelo regime de sesmaria: essas camadas viam-se obrigadas a pagar uma taxa ao grande fazendeiro a fim de ter direito a cultivar autonomamente a terra em que moravam - mas cuja a propriedade não era tinham.

O escravo seria um elemento contraditório no interior dessa economia capitalista porque produzia renda capitalista antes de produzir mercadorias. Por essa razão, o trabalho escravo deslocava o problema da renda da esfera da produção para a da circulação. O monopólio do acesso ao solo tinha como função impedir que trabalhadores livres, camponeses e mestiços organizassem uma economia paralela liberta da obrigatoriedade do pagamento de tributos que a metrópole impunha sobre cada escravo, o que tornaria economicamente insustentável o trabalho escravo e desnecessário o monopólio territorial. Por isso, a tese de Martins é construída em torno do argumento de que a economia colonial determinava-se fundamentalmente pela escravidão, e somente num segundo plano pela forma de propriedade aqui adotada. A presença do escravo definiria também o lugar social, econômico e político ocupado pelo campesinato na estrutura econômica da América portuguesa: ele estava excluído das relações de propriedade, mas não do acesso direto à terra propriamente dito, que lhes era assegurado mediante o pagamento da renda ao fazendeiro. O camponês tinha, portanto, o uso da terra, mas não sua propriedade.

Segundo Martins, contudo, o direito de usar a terra mediante pagamento de renda colocava o camponês em uma relação com o fazendeiro que não era nem capitalista nem feudal, mas pré-capitalista. O vínculo não era puramente capitalista porque não se tratava de uma relação estritamente econômica, contratual de troca material de produtos e trabalho por salário. Era antes uma relação em que se combinavam o pagamento de diárias em dinheiro, em trabalho gratuito e a produção direta de alimentos. Por isso, para Martins, seria arbitrário reduzir o colono da fazenda de café ou o morador do engenho de açúcar à condição de assalariado. O mesmo aconteceria com as várias modalidades de parceiro que entregavam ao proprietário uma parte de sua produção em troca do uso da terra.

O autor chama atenção ainda para o fato de que o fazendeiro proprietário de terra era um negociante, um produtor de mercadorias e também um rentista, isto é, seu lucro também incluía a renda capitalista da terra. Nessas circunstâncias, ele se diferenciava tanto do burguês clássico como também do senhor feudal, já que era ao mesmo tempo um rentista e um produtor de mercadorias. Por ser elemento híbrido, o fazendeiro estabelecia uma ligação contraditória com o agregado.

A relação existente entre essas duas categorias caracterizava-se, sobretudo, pelo favor, isto é, uma relação orientada por um código de honra que pressupunha obrigações e a lealdade de ambas as partes contratantes. Tratava-se de uma relação de prestação pessoal, em que o agregado obtinha o direito de trabalhar autonomamente nas terras, cuja propriedade era de outra pessoa, em troca do pagamento da renda, a obrigatoriedade de litigar em nome do fazendeiro e de defender a propriedade dele. Assim, o agregado acabava por garantir aos donos de terra o direito de se assenhorar de novas terras. O fazendeiro, em troca da prestação recebida, se via obrigado a dar proteção e prestar auxílio ao agregado, a apadrinhá-lo. A relação entre agregado e proprietário tinha ainda um caráter sagrado, porque construída também em torno de laços fortes como o compadrio e os vínculos religiosos.

Para José de Souza Martins, falar da situação jurídica, política e social do campesinato na época colonial significa necessariamente se referir ao tipo de expropriação (desapropriação) que esta classe sofria e ao tipo de relação que ela mantinha com os fazendeiros. A obrigatoriedade de pagar a renda capitalista da terra para o fazendeiro, em função da exclusão do camponês do sistema legal de propriedade, e as relações de favor vigentes entre os trabalhadores rurais e fazendeiros seriam, para Martins, fatores explicativos

da situação de classe do campesinato até 1850. O camponês brasileiro integraria ainda um campesinato de feição tradicional.

É importante ressaltar que a renda paga pelo camponês tinha importância econômica para o fazendeiro, pois ela o poupava de fazer dispêndios com a compra de gêneros agrícolas de subsistência. A tese de Martins é que a economia capitalista de produção escravista de mercadorias tinha necessidade para se sustentar, de criar em seu interior relações de produção pré-capitalistas como aquela constituída entre o fazendeiro e o agregado. Para ele, essa dependência de relações pré-capitalistas constituía a segunda grande contradição da economia colonial - sendo a primeira representada pela presença do escravo num sistema de produção capitalista.

Por isso, Martins afirma que o campesinato no Brasil seria uma classe que se formou com a expansão do capitalismo, isto é, como fruto das contradições do próprio capitalismo, e não de uma estrutura feudal ou de restos de feudalismo, como no caso do campesinato russo. Ele chama atenção ainda para o fato de que a relação de troca concebida pelo camponês como favor evoluiria, com o desenvolvimento econômico brasileiro, para uma relação de arrendamento: terra em troca da renda em trabalho, em espécie e em dinheiro.

A lei de terras, promulgada em 1850, foi o primeiro passo em favor disso. Ela marcou a centralidade da terra como meio de obtenção de riqueza e colocou o problema da propriedade de modo mais grave, pois, ao dar à terra um preço, deixou as relações de dominação por ela mediadas mais explícitas. A lei, segundo José de Souza Martins, tirou o caráter de reciprocidade presente nas relações travadas entre fazendeiros e agregados. A atribuição de valor econômico à terra acabou por deixar os conflitos pela propriedade mais patentes, pois provocou a expulsão de antigos posseiros de suas posses e deu origem ao processo de especulação imobiliária.

Martins considera que, quando essa mudança se processou, teria emergido no Brasil um novo tipo de campesinato, diferente do tradicional, composto por sitiantes, agregados ou posseiros. O campesinato moderno teria surgido no momento em que se modificariam os mecanismos de posse da terra; quando, por meio da compra da terra, o camponês pôde tornar-se um proprietário. Aparecia, então, um campesinato de homens livres que não concebiam mais o sistema de trocas com o fazendeiro como uma relação de favor e de prestação recíproca, e que passava a ver a terra como mercadoria.

Com a transformação da terra em mercadoria e a extinção do trabalho escravo, em 1888 houve uma mudança do principal instrumento de subjugação do trabalho livre. Durante a Colônia e o Império, “o monopólio de classe sobre o escravo se transfigurava no monopólio de classe sobre a terra. O senhor de escravos se transformava em um senhor de terras” (Martins, 1983, p. 45). A proclamação da República coroou uma ordem social diversa daquela do período colonial, em que a terra era o principal instrumento de subjugação do trabalho livre. Prova disso é que as disputas pela propriedade da terra passaram a marcar a relação entre fazendeiros, e entre esses e os camponeses.

Com advento da República, a relação entre fazendeiros e agregados passou a ser comandada por um valor de troca objetivo, transformou-se em uma relação mais objetivada, em que a terra e também o voto passaram a ser encarada como mercadorias. Martins considera que, com essas transformações, o lugar do fazendeiro passou a ser um, e o do campesinato destituído de propriedade, outro, o que não ocorria quando o elo entre os dois era construído por meio da lógica do favor como prestação pessoal e recíproca. Convém ressaltar que, com a lei de terras, o fim da escravidão, a consolidação do voto livre e o aumento da objetividade no âmbito da troca entre fazendeiros e agregados, a liberdade desta troca restringia-se, na verdade estava limitada ao fazendeiro, em função de seu poder monopolístico

sobre a terra e as instituições do Estado.⁵² Para o antigo agregado, essa liberdade era o direito de locomoção. Por isso, Martins considera que o cidadão daquele período era livre, porém cliente⁵³.

José de Souza Martins considera ainda que os conflitos entre fazendeiros e sitiantes, parceiros e agregados durante a República Velha seriam um indício da existência do campesinato com voz ativa. O autor cita como exemplo de luta os movimentos messiânicos de Canudos no Nordeste e Contestado no Sul. Para ele, durante esses movimentos, os camponeses teriam desenvolvido uma concepção de mundo e uma organização que os contrapunha à transação de poder entre o Estado e a ordem privada dos fazendeiros. Aqueles teriam sido movimentos contrários a “República dos Coronéis”, considerada responsável pela expulsão dos camponeses das regiões marginais à economia de exportação.

O sociólogo cita como exemplo ainda de movimento camponês o banditismo, fenômeno que acontecia particularmente no sertão pobre e pecuário do Nordeste desde os tempos da Colônia, e que se agravou com a coronelismo da República. A fonte básica do banditismo sertanejo estava nos conflitos de famílias, nas lutas pela terra, nos crimes de honra e de vingança. O exemplo mais emblemático desse tipo de movimento foi o cangaço. Os cangaceiros eram sitiantes, posseiros, pequenos lavradores, em suma, camponeses submetidos à expulsão e esbulhados em seus direitos. Os cangaceiros não eram os jagunços, elementos que compunham os exércitos privados dos coronéis e eram agregados da fazenda, estando por isso sob a tutela do fazendeiro e vendo-se obrigados a fazer a defesa dos coronéis e de suas propriedades. O cangaceiro era um jagunço autônomo, que até podia praticar um crime de encomenda e participar da lutas do fazendeiro, mas recebia um pagamento por isso. O cangaceiro era o camponês já livre no que se referia à posse da terra, ainda que fosse cliente de algum chefe político.

O cangaço representava uma forma de questionamento do camponês expropriado de suas terras ao poder dos coronéis, ao coronelismo, fenômeno decorrente da dominação do Estado pelos coronéis caracterizada pela submissão da ordem pública aos interesses privados dos proprietários de terras e comerciantes ricos.

Deste modo, tanto o messianismo quanto o cangaço seriam indícios de uma situação de desordem nos vínculos tradicionais de dependência nas áreas rurais, causada por uma mudança no modo como se processava a sujeição do trabalho livre. Durante o período colonial, o fundamento dessa dominação era o escravo; no regime republicano, a terra era essa mediação. O escravismo fazia do mestiço livre um aliado da escravidão, um liberto. A terra como um novo instrumento de dominação fez com que a característica de violência pessoal e direta existente entre camponeses e fazendeiros se transformasse na resistência camponesa contra a expulsão de suas posses. Martins qualifica os movimentos messiânicos e o banditismo como manifestações de classe. Movimentos como messianismo e cangaço denotariam que os camponeses começavam a se libertar politicamente dos fazendeiros e a manifestar uma vontade própria⁵⁴.

⁵² Não é à toa que a República Velha ficou também conhecida como a “República dos coronéis”.

⁵³ O clientelismo é um tipo de relação política em que o patrão da proteção ao cliente em troca de apoio, estabelecendo-se assim um laço de submissão pessoal sem vínculo de parentesco ou compadrio nem, necessariamente, vínculo contratual. O fenômeno não é, no Brasil, circunscrito às áreas rurais.

⁵⁴ A visão de Martins sobre o cangaço difere da de Maria Isaura Pereira de Queiroz. Para ela, o existiriam três tipos de cangaceiros e três fases: em primeiro lugar, o indivíduo arregimentado por um fazendeiro ou criador para defender suas propriedades das ameaças ou assaltos perpetrados pelos índios; essa fase perdura até 1844, mais ou menos. O segundo tipo de cangaceiro faz parte do bando de um fazendeiro – de quem é amigo, parente, afilhado, compadre e está empenhado em agredir outro fazendeiro inimigo seu. Nesta fase, o grande fazendeiro ou um grande chefe político comanda o cangaço. A terceira fase, a do cangaceiro-bandido começa com Antônio Silvino por volta de 1906, prolonga-se com Lampião a partir de 1922, terminando com a morte de Corisco, o Diabo Louro, em 1939. As três fases se interpenetram e coexistem, malgrado a nítida sucessão no tempo.

Martins cita ainda outros movimentos da classe camponesa ocorridos entre as décadas de 1940 e 1960. Todos eles teriam sido motivados pela expulsão de antigos posseiros de suas terras ou pela conversão deles em parceiros, em moradores de condição e até mesmo em trabalhadores assalariados. Exemplo típico do processo que desencadeava as movimentações camponesas ocorreram no Nordeste, com as ligas camponesas e os sindicatos rurais.

No Nordeste, com a crise da cana-de-açúcar, os senhores de engenho começaram a arrendar suas terras aos foreiros, tornando-se absenteístas. Durante a Segunda Guerra Mundial, contudo, houve uma alta nos preços internacionais do açúcar, o que acarretou um processo de expulsão dos antigos foreiros, pois os antigos senhores de engenho quiseram reaver as suas terras e seus cultivos. Assim, muitos dos ex-foreiros se tornaram moradores de condição, isto é, trabalhadores que, em troca da moradia e do direito de usar as terras do senhor de engenho, se viam obrigados a dar um crescente número de horas de trabalho ao canavial, com pagamento inferior aos dos trabalhadores que não residiam na fazenda.

Para Martins, o que aconteceu com a cana-de-açúcar no Nordeste ilustraria a trajetória do camponês ao longo da nossa história. Durante o período colonial, por conta do regime de escravidão, o camponês era utilizado somente sazonalmente no cultivo da cana, o que o tornava um agregado marginal. Com a Abolição, já como morador de condição, o antigo agregado se tornava a principal mão-de-obra do engenho. À medida que a condição aumentava, crescia o número de dias de trabalho gratuito ou barato que o camponês cedia ao canavial para pagar a renda da terra. Como resultado desse processo, os moradores de condição sofreram maiores restrições de acesso à roça e acabam expulsos, ou optaram por se converter em mão-de-obra temporária, última etapa antes de se transformarem em assalariados. Essas foram as circunstâncias que provocaram no Nordeste o surgimento das ligas camponesas, em 1955, e dos sindicatos dos trabalhadores rurais, um pouco mais tarde. Essas foram importantes manifestações a atestar a capacidade de organização e luta política dos camponeses nos anos de 1950.

Martins chama atenção ainda para o fato de que todas as manifestações dos camponeses durante a década de 1950 e 1960 tinham unidade de causa. “De fato o que em todos estava em jogo não era propriamente a propriedade da terra e sim a renda capitalista da terra (Ibid. p.79).⁵⁵ Boa parte dos antigos foreiros foi expulsa devido à valorização das terras, que, segundo Martins, corresponderia ao aparecimento da renda territorial onde ela antes não existia.

As diferentes formas de luta e os diferentes movimentos expressavam uma só coisa: a luta dos camponeses contra a renda da terra. A diferença com outras situações históricas é que esses camponeses não encontravam pela frente uma classe de proprietários de terra, de latifundiários *stricto sensu*. Eles encontravam pela frente uma classe de proprietários de terras que era ao mesmo tempo capitalista, numa situação histórica em que o arrendatário capitalista e o proprietário não se personificavam em classes sociais distintas. Por isso mesmo é que perdia todo o sentido lutar por uma aliança de

Terminada a terceira fase, a segunda fase que com a terceira coexistiu, ainda não desapareceria, persistindo pelo menos até a década de 1970, época em que a autora analisa o fenômeno do Cangaço. Essa segunda fase é a de lutas entre bandos congregados por um chefe político local, que visava arruinar o poder de um chefe político rival. Na terceira fase, a de Lampião, Maria Isaura reconhece que não havia dependência dos cangaceiros a nenhum chefe político local. Porém, a proteção aos pobres ou ataque aos ricos e vice-versa estavam sempre orientados pelos pactos com os coronéis. Portanto, Queiroz, não enxerga no cangaço um indício de que os camponeses estariam se desvencilhando dos fazendeiros; de que os vínculos tradicionais existentes entre cangaceiros e fazendeiros estariam se desfazendo. Queiroz afirma que as distâncias sociais mais importantes firmadas durante o fenômeno do cangaço no Sertão nordestino não são dadas pelas diferenças econômicas, são impostas pelo parentesco, pela amizade, pela reciprocidade de serviços e pelo compadrio; a maior distância social é aquela que separa famílias inimigas, ainda que do mesmo nível (Queiroz, 1975).

⁵⁵ MARTINS, José de Souza. Os camponeses e a política no Brasil. Ed Vozes. Petrópolis, 1983.

camponeses e operários com a burguesia contra os latifundiários, como se esses constituíssem uma classe antiburguesa, pré-capitalista. (Ibid,p.80)

Essa unicidade de luta fornecesse a Martins o fundamento para a hipótese de que existiria um campesinato brasileiro, isto é, que os trabalhadores rurais não assalariados e sem terra constituiriam uma classe social, e não um estamento.⁵⁶ Como já dissemos, o camponês brasileiro não poderia ser proprietário de terra durante o período colonial, circunstância que o deixava na condição de agregado, sitiantes ou morador do engenho, isto é, de pessoa excluída do direito de propriedade da terra, mas não do direito de seu uso, por meio do pagamento da renda da terra ao fazendeiro. O camponês, para ter acesso à terra, também devia estabelecer com o proprietário uma relação de cunho pré-capitalista, embora determinada pelo capitalismo. Justamente essa circunstância de grupamento social que nunca teve efetivamente a propriedade da terra durante o período colonial teria, segundo Martins, fornecido ao campesinato condições para desenvolver uma movimentação de classe. Em sua luta contra a obrigatoriedade do pagamento da renda da terra, o campesinato teria provocado alterações na estrutura agrária que se revelaram favoráveis ao capitalismo.

Com essa argumentação, José de Souza Martins diz estar fazendo uma crítica ao entendimento economicista, positivista e não histórico da história que ele sinteticamente denomina de concepção dualista da história. A visão dualista estaria presente mesmo em autores marxistas, embutida em conceitos como modo de produção e formação econômica e social, e ocorreria quando esses conceitos são empregados sob uma totalidade arbitrariamente definida. Por isso, o debate sobre o modo de produção capitalista ou feudal só faria sentido quando se considerasse que esses tipos classificatórios seriam tipos macroestruturais que não poderiam ser empregados em uma totalidade arbitrariamente definida ou a uma região isolada. O mesmo valeria para o conceito de formação econômica e social. Ele não deve ser empregado simplesmente para o espaço geográfico, mas deve levar em conta que existe um desenvolvimento desigual das regiões e que elas estão interligadas entre si e se determinam.

Deste modo, os conceitos de modo de produção e formação econômica e social imporiam uma análise que se ativesse à totalidade do processo social, caso contrário, eles perderiam, segundo Martins, a capacidade de exprimir e explicar dialeticamente o processo social do capital e do capitalismo. A contradição principal do capitalismo no Brasil, para Martins, teria se engendrado e se reproduzido através da conjugação de relações de produção capitalistas com relações de produção pré-capitalistas. Essa contradição se produziu pela existência de relações de trabalho pré-capitalistas como o regime da parceria e do colonato e se expressaria na vigência da renda territorial no interior de uma sociedade capitalista. “A renda da terra possuiria uma origem pré-capitalista, mas perde esse caráter no momento em que é absorvido pelo capital e se transforma em renda capitalista” (Martins 1979, p.23). Esse é o pressuposto que norteia todo o argumento de Martins.

Para José de Souza Martins, os camponeses sempre estiveram excluídos do direito de propriedade e têm sido obrigados a pagar tributos para poder usufruir da terra. O camponês brasileiro seria basicamente um expropriado. Esta é a situação de classe camponesa nacional. Ele chama atenção, também, para o fato de que essa expropriação econômica e social repercute no plano cultural e político. Ele diz que o trabalhador rural sempre foi alijado do processo político, e que a exclusão pode ser demonstrada através de uma análise do programa

⁵⁶ Essa afirmativa do autor nasce da comparação do campesinato brasileiro com o russo. Este possuiria uma ligação tradicional, ancestral com a terra. Além disso, teria como condição de existência a propriedade comunitária da terra. Martins afirma que o camponês russo seria, por isso, alheio ao capitalismo na medida em que, para sobreviver, precisa conservar as suas condições de existência, e, ao fazer isso, ele impede seu próprio desenvolvimento.

político de partidos de direita e esquerda na década de 1960, que não consideravam o campesinato como protagonista do processo histórico. Martins demonstra, contudo, que, a partir da década de 1950 o campesinato passou a participar da esfera política, e em 1960 passou a ser incluído no projeto político das outras classes sociais, embora tendo suas reivindicações alteradas e até negadas. O autor se refere à política da frente única protagonizada pelo Partido Comunista e que também foi adotada pelo Partido Trabalhista Brasileiro na época do governo João Goulart. Martins cita como exemplo de desencontro de projetos políticos o que existiu entre as Ligas Camponesas e o PCB.⁵⁷

Ainda que com contradições internas que persistiram até a sua liquidação pela ditadura militar, as Ligas Camponesas de certo modo evoluíram no sentido de definir a reforma *agrária radical* em termos opostos àqueles propostos tanto pelo PCB como pela Igreja. Já em 1960, para o Partido, a reforma agrária radical seria alcançada por etapas, através de reformas parciais. Para as Ligas, ao contrário, a reforma somente seria radical se alcançasse no seu conjunto o direito da propriedade da terra, se acabasse com o monopólio de classe sobre a terra e desse lugar à propriedade camponesa, inclusive a estatização da propriedade. Isso significava a recusa da política da *frente única* preconizada pelo Partido Comunista e que também era adotada pelo governo João Goulart. Para as ligas não havia contradição essencial entre o latifúndio e a burguesia. (Martins 1983, p. 89)

Martins cita outro exemplo de tutela sobre o campesinato brasileiro: o projeto de reforma agrária da ditadura militar que se materializou no Estatuto da Terra, promulgado na década de 1960. Com ele, o princípio definidor da reforma agrária passava a ser o princípio da modernização, pois o Estatuto preconizava que o minifúndio e o latifúndio deveriam se tornar empresas.⁵⁸ Com essa análise, Martins conclui que: “ (...) a história política do campesinato brasileiro não pode ser reconstruída separadamente da história das lutas pela tutela política do campesinato” (Ibid, p. 81).

No plano cultural, José de Souza Martins⁵⁹ considera que existe um escamoteamento na forma como se denomina o trabalhador rural. A palavra “caipira” faz referência àqueles que, por viverem longe da cidade, são rústicos, atrasados, tolos, tontos e preguiçosos. Esse conteúdo possuiria um forte cunho ideológico porque refletiria o modo como a classe dominante concebe o trabalhador rural e o mundo rural “tradicional”. Contudo, o termo caipira designaria também o trabalhador rural não assalariado, que não possui a propriedade da terra e que era conhecido, durante o período colonial até 1950, como agregado, colono, tabaréu, matuto, morador de engenho e sitiante. Para Martins, depois de 1950, o termo caipira passaria a ser sinônimo de camponês, isto é, a designar a situação de classe dos trabalhadores rurais, negando-se a reconhecê-los como elementos contingentes do senhor de terras - tal como era denotado nos termos “agregado”, “morador de engenho” e “sitiante” (Ibid, 1983)

José de Souza Martins (Martins, 1986) considera que o teor pejorativo da palavra caipira possui uma explicação: o estabelecimento agrícola tradicional, com o caipira como seu tipo humano correspondente, seria o ponto de apoio da efetivação do mundo capitalista e urbano no país. Deste modo, a ligação entre o urbano e o rural seria de dependência do primeiro em relação ao segundo, uma vez que o mundo rural se configura como mercado consumidor e comprador de mercadorias urbanas e também como fornecedor de produtos de

⁵⁷ A política do PCB era de aliança com a burguesia nacional e outros setores para combater o imperialismo e promover a concretização de uma etapa democrático-burguesa no desenvolvimento do país.

⁵⁸ O Estatuto era mais drástico em relação ao pequeno agricultor do que em relação ao latifundiário, já que para este havia a possibilidade de, sem desmembramento territorial, transformar o seu latifúndio em empresa.

⁵⁹ MARTINS, José de Souza. *As idéias sociais no campo e seu lugar no processo político*. In: *Os camponeses e a política no Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1983).

preços baixos para a alimentação e o abastecimento dos grandes centros urbanos. Contudo, a sociedade urbana brasileira definiria unilateralmente o vínculo que a integra com o mundo rural tradicional, representando-o de forma subordinada a ela e não reconhecendo sua própria dependência em relação ao estabelecimento agrícola tradicional. O epíteto caipira seria, então, uma construção ideológica, produzida pelo elemento urbano em relação ao rural, que remeteria à ideia de baixa produtividade para justificar a submissão da sociedade agrária ao mercado, aos estilos de vida e às concepções urbanas, e também para justificar os problemas decorrentes de ligação do meio urbano a um sistema rural tradicional, por isso mesmo concebido como anômalo. A incongruência, segundo Martins, estaria justamente no fato de o mundo capitalista querer modernizar aquilo que seria a base do processo de urbanização da sociedade nacional.

CAPÍTULO 5

CONCLUSÃO: A CASCA VAZIA.

Mostramos que o Jeca Tatu inicia sua trajetória com um retrato caricatural do agregado e culmina no homem nacional com Zé Brasil. No decurso dos anos, Monteiro Lobato passou a ver o caipira, originalmente retratado como indolente, avesso à civilização e parasita, como um próspero trabalhador responsável por mudanças históricas e como uma vítima da configuração de classes sociais no Brasil, determinada pelo latifúndio e pela dependência do capital estrangeiro. O Zé Brasil, entretanto, não ganhou destaque como símbolo tal como aconteceu com o Jeca. A essa conclusão se chega porque inexiste no senso comum brasileiro a metamorfose do Jeca Tatu em Zé Brasil. A imagem que de fato permanece no imaginário social foi a do homem rural refratário à civilização, indolente e que no máximo é reconhecido pela sua bondade e ingenuidade. Essa interpretação é dada por Cassiano Nunes, Nísia Trindade Lima, Luis da Camara Cascudo e Aluizio Alves Filho. Todos esses autores são unânimes em mostrar que Monteiro Lobato, com o passar dos anos, elaborou uma imagem positiva do caipira como trabalhador eficiente e responsável por mudanças sociais, ao passo que o senso comum deteve uma imagem negativa do homem pobre do campo, em que não falta o estereótipo da preguiça. Destarte, cumpre ressaltar que essa visão coincide com a visão da classe latifundiária brasileira sobre o homem do campo

Para Aluizio Alves Filho, a trajetória do Jeca no imaginário social é uma fórmula sem conteúdo definido; ela traz, contudo, um traço ideológico constante: a representação do caipira haurida do estereótipo da preguiça, um tipo humano com dificuldades de se inserir na civilização capitalista; a imagem do brasileiro como um povo anti-empresendedor. O agente dessa construção simbólica seria a classe latifundiária em aliança com os países desenvolvidos capitalistas, em especial os Estados Unidos da América. Alves Filho considera que esse tipo de representação responsável pela permanência do Jeca no nosso imaginário social é uma elaboração típica de uma sociedade subdesenvolvida e atrasada, dependente do capital estrangeiro, rigidamente estratificada em classes e com acentuada concentração de renda e poucas possibilidades de mobilidade social vertical.

Tendo em vista essa presença constante do Jeca Tatu no imaginário social brasileiro, o presente trabalho teve como objetivo responder a seguinte pergunta: por que permanece simbolicamente o Jeca Tatu no imaginário social em nosso país? Por que esse símbolo alcançou tanta difusão e tamanha popularidade até hoje? Para responder a essas perguntas, lançamos mão de algumas autores do pensamento social brasileiro que produziram interpretações originais a respeito de nossa formação rural.

A primeira conclusão a que chegamos foi de que tanto a perenidade como a generalidade do símbolo Jeca Tatu decorrem do fato do Brasil possuir um forte *ethos* rural. Essa dedução foi feita a partir da releitura de Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda. O Brasil é um país marcado acentuadamente por elementos rústicos, tais como aqueles constituintes do patriarcalismo, do oligarquismo e do personalismo.

Tanto Gilberto Freyre quanto Sérgio Buarque de Holanda sublinham que o período colonial foi determinante para a constituição da sociedade brasileira. Ambos os autores sugerem que o Brasil possui uma herança rural que determina nosso caráter, nossa sociabilidade, nossa vida política e cultural. Gilberto Freyre chega a ponto de afirmar que essa

herança define até mesmo um tipo de desenvolvimento sócioeconômico e cultural genuinamente brasileiro: o rurbano. Essa feição rurbana concilia tendências opostas de nossa formação social e faz do Brasil um sistema de convivência nacional, que harmonizaria as áreas urbanas e rurais. O Jeca Tatu, a nosso ver, pode ser visto como um exemplo dessa dinâmica rurbana. À semelhança de outros exemplos de dinâmicas com “equilíbrio de antagonismos”, o país possui uma função politicamente desmobilizadora de conflitos socioeconômicos, sobretudo daqueles relacionados à ocupação de espaços urbanos e rurais; afinal, pois, o Jeca Tatu- representante do caipira e do homem nacional - expressa a ideia de que todos os brasileiros, mesmos os cidadãos, possuem uma ascendência rural.

Sérgio Buarque de Holanda afirma que a herança rural mais importante do Brasil é a cordialidade. Para ele, a noção de bondade natural combina-se com o nosso cordialismo, de modo a camuflar as hierarquias, as desigualdades e os conflitos entre as camadas sociais. A nosso ver, o Jeca Tatu é uma confirmação de sua tese, pois este símbolo se nutre da ideologia da bondade e da cordialidade. O Jeca Tatu, um tipo humano afeiçoado ao tratamento íntimo e pessoal, assemelha-se ao mito do bom selvagem, iguala a todos em torno do pressuposto de que afinal, todos são bons. Talvez seja essa uma das razões para a sua permanência simbólica. Deste modo, ele torna harmônicas as expressões mais dissonantes e conflitivas de nossa sociedade, como, por exemplo, as relações de classe.

Depois da releitura de Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda, outra questão nos inquietou: a de saber por que o *ethos* rural brasileiro é informado justamente pelo homem pobre do campo. A partir daí, tentamos saber como o camponês aparece nas ciências sociais, se a sua imagem é haurida por contornos depreciativos, tal qual ele se apresenta no imaginário social. Essa questão foi formulada a partir da seguinte indução: o Jeca Tatu possui como substrato social o homem pobre do campo. Assim, ao se tornar símbolo do brasileiro, o Jeca Tatu ruraliza o homem nacional, tornando-o mais próximo do caipira, do agregado. Por isso, refletimos sobre a feição do trabalhador rural, substrato social do símbolo Jeca Tatu, no registro do ensaísmo brasileiro a fim de identificarmos que características do trabalhador rural forneceria sua generalidade e permanência como símbolo nacional. Resultou daí nossa preocupação em arrolar algumas reflexões sobre o homem pobre do campo que estão presentes no pensamento social brasileiro.

A nossa hipótese é a de que o rural e o camponês são temas recorrentes nas ciências sociais, o que não é senão outra maneira de apontar permanência do Jeca Tatu no imaginário social. Temos como pressuposto a idéia de que as ciências sociais funcionam segundo uma hermenêutica dupla:⁶⁰ as noções em ciências são extraídas do senso-comum, convertidas em categorias reflexivas e lançadas novamente no campo do imaginário social, de onde novamente são reinterpretadas, ganhando assim novo sentido. Portanto, mesmo quando transformadas em noções analíticas, elas não permanecem restritas ao âmbito do conhecimento sociológico, espécie de exegese do senso-comum, que intercambia com o imaginário social. O conhecimento sociológico se desenvolve por meio de um processo de interpretação e decodificação dos valores contidos no imaginário social. O que a sociologia faz é filtrar os valores do campo simbólico, do imaginário decodificando-os, dotando-lhes de uma capacidade analítica e explicativa. Deste modo, acreditamos que, ao analisarmos alguns autores em ciências sociais, estamos tendo acesso também ao modo pelo qual a sociedade se interpreta e formula suas próprias questões.

Daí o propósito de compararmos o percurso simbólico e literário do Jeca Tatu com a trajetória que possui o homem pobre do campo no pensamento social brasileiro. Com essa comparação pretendíamos não só responder o porquê da permanência simbólica do Jeca Tatu no imaginário social, como também saber se o modo como a sociedade brasileira concebe o

⁶⁰ GIDDENS, Anthony. *Op.Cit.*

antigo agregado teria mudado. Tendo isso por base é que nos perguntamos se faz sentido afirmar que o Jeca Tatu é uma “casca vazia”, sem conteúdo definido, ainda que dotada de um traço ideológico bem forte: a imagem do caipira como tipo avesso à civilização capitalista, preguiçoso e pouco empreendedor. Foi essa preocupação que nos levou à leitura de determinados autores de ciências sociais com diferentes filiações teóricas: Oliveira Vianna, Caio Prado Júnior, Alberto Passos Guimarães, Maria Isaura Pereira de Queiroz e finalmente José de Souza Martins. Sublinhamos o modo como paulatinamente esses autores e suas teorias sobre o mundo rural e o camponês surgiram nas ciências sociais, de tal modo que no final pudéssemos reconstruir a trajetória do Jeca Tatu no pensamento sociológico.

Segundo Oliveira Vianna, o matuto é a feição mais característica do tipo nacional, pois é ele quem mais teria se fixado na psicologia do povo brasileiro, determinando seus modos de ser e de agir. A colonização teria gerado o *homo rusticus*, assim como o latifúndio produziu a configuração do clã parental como modelo de sociabilidade em nossa cultura política. Isso repercutiu principalmente na plebe rural, pois ela seria informada subjetiva e ideologicamente pelos potentados rurais e pelo latifúndio. Essa configuração do Brasil colonial e imperial fez dos antigos agregados ou trabalhadores livres um grupamento humano de “vida frugal” e “indolente” centralizado e dominado pelos grandes fazendeiros. Tratava-se de um tipo de “pequeno produtor consumidor” que vegetava ao lado do “grande produtor fazendeiro”. Observa-se a propósito que a interpretação de Oliveira Vianna respalda a concepção que possuía Lobato do Jeca Tatu em sua primeira interpretação sobre o agregado como tipo humano indolente, parasita, preguiçoso e avesso à civilização. A interpretação de Vianna, elaborada na década de 1930, é também congruente com a visão elaborada pelo senso comum.

A teoria de Caio Prado Júnior difere um pouco da de Oliveira Vianna. Para o primeiro, os antigos agregados eram uma população “marginal”, “indolente”, “inútil” e “desocupada permanentemente”, que praticava uma miserável economia de subsistência naturalista por conta da subordinação da economia brasileira ao comércio exterior, que impedia a formação de um mercado interno. Segundo o historiador paulista, essa “subcategoria colonial”, que vegetava miseravelmente e vivia apartada da civilização forma uma coletividade em movimento perpétuo, incapaz, por isso, de empreender e terminar qualquer realização de vulto.

Até aí a interpretação de Caio Prado Júnior sobre essa subcategoria colonial formada de homens pobres do campo coincide com a primeira análise elaborada por Monteiro Lobato. Porém, a sua abordagem sobre o caipira muda e irá assemelhar-se com a imagem do pelo Zé Brasil. Quando Caio Prado Júnior examina as transformações pelas quais os agregados se transformaram, no século XX, em trabalhadores remunerados ou compensados pelos serviços que prestavam ao grande proprietário (com dinheiro ou formas mistas de pagamento), ele deixa de enfatizar a indolência ou a inutilidade dessas populações, chamando atenção para o fato de que os trabalhadores rurais possuem a mesma origem do proletariado urbano e as mesmas reivindicações políticas. Essa afinidade entre o homem rural e o homem urbano explica, a nosso ver, o porquê da generalidade do símbolo Jeca Tatu. Outros autores, no entanto, enfatizaram a singularidade do “campesinato”, com seus meios e modos de vida o que contraria de certo modo a tese do historiador paulista. Permanecemos então com a questão em aberto: o que confere fundamento à formulação elaborada pelo símbolo Jeca Tatu de que o homem nacional é ruralizado pela feição do camponês? Qual é a razão para a generalidade do símbolo Jeca Tatu?

Caio Prado Júnior acrescentava que os trabalhadores rurais não constituem uma massa camponesa, pois não possuem uma ligação efetiva com a terra. Isso de certa forma também converge com Lobato, pois quando escreveu o Zé Brasil o literato fez o personagem Jeca Tatu perder a referência ao agregado, portanto ao tipo de relação que este possuía com a terra, para torná-lo um genérico trabalhador, ainda que com traço rural. Para Caio Prado Júnior, o

camponês seria fruto de uma economia colonial, que relegou a segundo plano a agricultura de subsistência e o agregado. Assim, o símbolo Jeca Tatu teria como nexos causais o camponês e refletiria, por isso, o lugar do agregado no interior de uma economia de exportação.

Alberto Passos Guimarães, por sua vez, considera que os moradores livres ou os agregados exerciam atividades acessórias e estavam de certo modo desligados do modo de produção predominante “feudal-colonial” porque desempenhavam atividades voltadas à subsistência. O sistema de produção agrícola estava dirigido para o comércio externo, por isso era pouco diversificado e compunha-se somente de produtos que geravam lucros para a metrópole. Essa característica acentuava os elementos regressivos do latifundismo, deixando mais fortes os vínculos do tipo feudal entre os fazendeiros e os agregados. Deste modo, para Alberto Passos Guimarães, os agregados compunham uma camada de semiproletários do campo, desprovida de todos os meios de produção e sem função importante na estrutura produtiva. Os agregados seriam o produto das primeiras lutas de classe no Brasil que, mais tarde, originaram o campesinato brasileiro. O autor defende, portanto, a tese de que o campesinato é uma classe contemporânea do século XIX, os intrusos e posseiros seriam os precursores e constituintes dessa classe durante o período colonial. Embora Guimarães considere o campesinato como o responsável pelas mudanças sociais no campo, ele defende a idéia de que, por ser uma classe recente e com pequena tradição de conflitos e debilidade organizativa, o Brasil é um país de movimento camponês atrasado. Por isso considera que o campesinato brasileiro não dispõe de capacidade, de poder organizativo para modificar a estrutura agrária do país somente com as suas próprias forças.

A leitura de Alberto Passos Guimarães suscitou as seguintes questões: a permanência do símbolo Jeca Tatu no imaginário social significa que o campesinato está ganhando espaço no cenário político e conseguiu amadurecer como uma classe revolucionária, por isso sua participação ativa como símbolo nacional por meio do Jeca Tatu? Mas, então, por que o Zé Brasil, imagem positiva do trabalhador rural, não foi alçado a símbolo nacional? Por que o caipira permaneceu representado pelo estereótipo da preguiça?

Maria Isaura Pereira de Queiroz define o campesinato pelos seus meios e modos de vida. A visão política dessa classe seria determinada pelas suas circunstâncias de vida. A autora se vale de uma definição de sitiante que não exprime a relação do homem com a terra, pois o camponês pode ser proprietário ou não. O que define, na verdade, sua situação de classe é o fato de que ele cultiva autonomamente a terra e pratica a agricultura de subsistência. Pela relativa autonomia que possui, o camponês formaria uma classe intermediária que no passado se interpunha entre os fazendeiros e os trabalhadores sem terra, isto é, os que não podiam cultivar a terra por conta própria. Deste modo, economicamente, o camponês seria autossuficiente, pois produziria e satisfaria suas próprias necessidades de consumo. Política e sociologicamente, entretanto, o campesinato se define, dentro da sociedade global, como uma camada subordinada aos grandes fazendeiros e à cidade. A subordinação social dos sitiantes se manifestaria na dependência em relação ao comércio estabelecido com as cidades, porque por meio da receita obtida com essa transação, ele arcaria com os gastos feitos com ritos e liturgias rústicas responsáveis pela coesão interna do grupo.

A subordinação política se manifestaria no fato de o camponês endossar as disputas e lutas das camadas sociais superiores. Isso aconteceria porque todas as instituições camponesas – como o compadrio, o mutirão, o catolicismo rústico e as manifestações folclóricas – estariam permeadas pela lógica da reciprocidade. Esse princípio impedia os sitiantes de terem a exata noção da distância social que os separava dos grandes fazendeiros. A lógica da reciprocidade fez o sitiante perder a dimensão vertical imposta pela hierarquia de classes e levou-o a conceber a diferença entre campo e cidade como o resultado de duas sociedades superpostas, ainda que complementares. Maria Isaura Pereira de Queiroz considera que, até a década de 1950, as relações de classe na sociedade brasileira eram verticalizadas, baseadas em

laços pessoais e afetivos. Essas circunstâncias de vida do campesinato brasileiro fazem com que esse agrupamento humano tenha enormes dificuldades de se inserir em instituições não tradicionais, que não sejam baseadas em laços pessoais e afetivos. Os sitiantes dificilmente se organizam em sindicatos e associações profissionais, porque estão vinculados a instituições marcadas pela solidariedade vertical e pela lógica da reciprocidade. É por essa razão que a luta deles acaba contribuindo conservação da estrutura tradicional hierárquica.

José de Souza Martins apresenta outra visão sobre o campesinato brasileiro. Define-o pelo tipo de expropriação a que esta classe vem sendo submetida ao longo da história do país. Ele chama atenção para a obrigatoriedade que tinha o camponês, para ter acesso à terra, de pagar a renda da terra ao fazendeiro. A tese de Martins é de que o camponês está envolvido em relações pré-capitalistas com os fazendeiros por causa da presença da renda terra numa economia capitalista. Não obstante, o campesinato com sua luta contra a renda da terra, possuiria uma conduta de classe que revolucionaria as relações de produção vigentes. Como classe expropriada econômica e politicamente, o campesinato teria potencialidades revolucionárias. O problema está no tipo de participação política que possui: ele sempre é alijado do processo político, e nunca é visto como protagonista do processo histórico e sempre ocupa lugar secundário no projeto político de outros atores. A expropriação socioeconômica e política do campesinato se repercutiria também no plano da cultura. Essa expropriação está expressa no modo como é utilizado o termo “caipira” ou o epíteto Jeca Tatu. Estas palavras ganham um cunho pejorativo, expressam o modo pelo qual a classe dominante e o cidadão concebem o trabalhador rural.

Não há, na verdade, consenso sobre o potencial revolucionário do campesinato brasileiro. Alguns autores afirmam que sua luta é revolucionária, outros consideram que sua luta, ao contrário, é conservadora. O hiato existente entre a última interpretação de Lobato, sintetizada em Zé Brasil, e a que foi produzida pelo imaginário social que é construída em torno do idêntico da preguiça e do atavismo também atestam essa falta de concordância. Para Aluizio Alves Filho, o Jeca Tatu como representação do caipira é uma “casca vazia”, isto é, uma fórmula sem conteúdo definido. Ele sugere, contudo, que a idéia de que o povo brasileiro é pouco empreendedor, tolo e preguiçoso ainda está presente na auto-imagem produzida pelo Jeca do homem nacional e do homem rural. Para Aluizio, essa ideologia seria erigida pelas classes dominantes e os países desenvolvidos capitalistas. Achamos que a imagem do homem rural atávico foi, de certo modo, sedimentada por algumas interpretações de autores das ciências sociais e do pensamento social brasileiro. Não estamos querendo dizer com isso que as ciências sociais sejam informadas somente pelo ideal das classes dominantes. Nem tão pouco estamos sugerindo que seja uma inverdade que o homem brasileiro tenha dificuldade de se mobilizar politicamente. Estamos ressaltando apenas que a permanência simbólica do Jeca Tatu como símbolo da identidade nacional que ruraliza o povo brasileiro por conteúdos negativos como atavismo e conformismo pode ser explicada, entre outros fatores, pela popularização de algumas interpretações de autores clássicos das ciências sociais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVES FILHO, Aluizio. *As metamorfoses do Jeca Tatu: a questão da identidade do brasileiro em Monteiro Lobato*. Rio de Janeiro: Inverta, 2003.
- CASCUDO, Luis da Câmara. “Humanidade do Jeca Tatu”. *Revista do Brasil*, nº 57, 1920.
- _____. *Dicionário do folclore brasileiro*, 3ª ed. Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1972.
- CARVALHO, José Murilo de. *A formação das almas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990
- COUTINHO, Afrânio. *A literatura brasileira*, vol.5. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1969.
- _____. *Sobrados e mocambos*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1968.
- _____. *Heróis e vilões no romance brasileiro: em torno das projeções dos tipos socioantropológicos em personagens dos romances nacionais do século XIX e do atual*. São Paulo: Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, 1979.
- _____. *Rurbanização: o que é?*. Recife: Massangana, 1982.
- GUIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Editora da Unesco, 1990.
- GUIMARÃES, Alberto Passos. *Quatro séculos de latifúndio*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1976.
- INSTITUTO ANTONIO HOUAISS. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- MARTINS, José de Souza. *Os camponeses e a política no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1983.
- _____. *O cativo da terra*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.
- _____. (org.), *Introdução crítica à sociologia rural*. São Paulo: Hucitec, 1986.
- PRADO JÚNIOR, Caio. *A formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- _____. *Evolução política do Brasil e outros ensaios*. São Paulo: Brasiliense, 1957.

_____. *A revolução brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O campesinato brasileiro: ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1973.

_____. *O mandonismo local na vida política brasileira e outros ensaios*. São Paulo: Alfa-Omega, 1976.

_____. *Cultura, sociedade rural, sociedade urbana no Brasil*. São Paulo: LTD/Editora da Universidade de São Paulo, 1978.

SANTOS, Raimundo (org.). *Dissertações sobre a revolução brasileira*. Rio de Janeiro: Faperj, 2007.

_____. *Agraristas políticos brasileiros*. Rio de Janeiro: Fundação Astrojildo Pereira, 2007.

TRINDADE, Nísia Lima. “Jeca Tatu e a representação do caipira brasileiro”. Casa de Oswaldo Cruz e UERJ, 1997.

VIANNA, Francisco José de Oliveira. *Populações meridionais no Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1987.

_____. *Evolução do povo brasileiro*. São Paulo: Monteiro Lobato Editores, 1923.