

Glauber Aquiles Sezerino

CA

**“BRASIL CABOCLO:  
MÚSICA E COTIDIANO NA POPULAÇÃO  
CABOCLA EM MOVIMENTO”**

Dissertação de Mestrado apresentada ao  
Departamento de Sociologia do Instituto de  
Filosofia e Ciências Humanas da Universidade  
Estadual de Campinas sob a orientação da  
Prof. Dr. Marcelo Siqueira Ridenti

Este exemplar corresponde à  
redação final da dissertação  
defendida e aprovada pela  
Comissão Julgadora em  
19/09/2007.

**BANCA**

**Prof. Dr. Marcelo Siqueira Ridenti (Orientador)**

*Marcelo Siqueira Ridenti*

**Prof. Dr. Pedro Martins**

*Pedro Martins*

**Prof. Dr. José Roberto Zan**

Setembro de 2007.

Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH)

Glauber Aquiles Sezerino

**Brasil Caboclo:**  
música e cotidiano na população cabocla em movimento

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do Prof. Dr. Marcelo Siqueira Ridenti.

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 19 de setembro de 2007

**BANCA**

Prof. Dr. (Orientador): Marcelo Siqueira Ridenti – Departamento de Sociologia (IFCH-UNICAMP)  
Prof. Dr. José Roberto Zan – Departamento de Música (IA- UNICAMP)  
Prof. Dr. Pedro Marins – Departamento de Ciências Humanas (CEART - UDESC)  
Prof. Dr. Fernando Lourenço (suplente) – Departamento de Sociologia (IFCH-UNICAMP)  
Prof. Dr. Rubem Murilo Leão Rego (suplente) – Departamento de Sociologia (IFCH-UNICAMP)

setembro de 2007

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOTECA DO IFCH – UNICAMP

**Sezerino, Glauber Aquiles**

**Se99b**            **Brasil caboclo : música e cotidiano na população cabocla em movimento / Glauber Aquiles Sezerino. - - Campinas, SP: [s.n.], 2007.**

**Orientador: Marcelo Siqueira Ridenti.  
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Música e sociedade. 2. Sociologia rural. 3. Cultura popular. 4. Sociologia – Santa Catarina. 5. São José do Cerrito (SC) – História. I. Ridenti, Marcelo Siqueira, 1959-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.**

**Título em inglês: Brasil caboclo : music and daily life in the caboclo's population**

**Palavras-chave em inglês (Keywords):**    **Music and society  
Rural sociology  
Popular culture  
Sociology – Santa Catarina  
São José do Cerrito (SC) - History**

**Área de concentração: Trabalho, Cultura e Ambiente**

**Titulação: Mestre em Sociologia**

**Banca examinadora: José Zan, Pedro Martins, Fernando Lourenço,  
Rubem Murilo Leão Rego**

**Data da defesa: 19/09/2007**

**Programa de Pós-Graduação em Sociologia**

*A todos e todas que não  
cansam de arrancar alegria  
ao futuro*

*O amanhecer na minha roça, vem surgindo o clarão  
Caboclo deixa a paioça pra fazer a plantação  
O carro de boi gemendo no arto do chapadão  
Os passarinho cantando começando um baruião  
Esse é o Brasil caboclo, esse é o meu sertão*

***Tonico e Tinoco***

*Brasil Caboclo*

## AGRADECIMENTOS

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pelos vinte e quatro meses de bolsa de mestrado, que tornaram possíveis a dedicação a esse trabalho. Sou grato ainda às condições, ainda que constantemente precarizadas, que a universidade pública (neste caso, a UNICAMP/IFCH) fornece aos seus estudantes. Agradeço ainda à Christina, secretária da pós-graduação em Sociologia, por toda a ajuda durante o mestrado.

Agradeço a meu orientador Dr Marcelo Siqueira Ridenti, por esses dois anos de caminhada. À banca que aceitou julgar meu trabalho: professor Dr Pedro Martins, por ter me “apresentado” ao objeto de pesquisa desta dissertação, professor Dr José Roberto Zan, pelas constantes colaborações no decorrer de toda a pesquisa. Agradeço ainda à professora Dr<sup>a</sup> Elide Rugai Bastos pelas contribuições durante a qualificação.

Como muito já disseram, o trabalho intelectual é extremamente solitário. Entretanto, tive a honra de poder travar durante o mestrado discussões e debates com algumas das pessoas mais brilhantes que conheci: a Iraldo Matias, Tânia Welter e Sílvio Camargo agradeço pelas discussões em torno do objeto desta dissertação.

Aos amigos do IFCH, Francini, Renata Zambeli, Renata Belsunces, Bruno Rubiaci, Nara, Paula, Mário, Aldo, Pablo, Maira, Tânia por serem meus amigos de todas as horas; aos camaradas do TRANSE, Luciana, Hélio, Newton, Aléxis, Júnior, Bryan, Wal, Tarta e Gaúcho, por me lembrarem constantemente a razão pela qual entrei no mestrado; à minha turma de mestrado, Carol, Gava, Filipinho, João e Adriana pelas acaloradas discussões; aos meus colegas de moradia estudantil, Rafael, Beto, Sel e Maira (L10), Bruno, Pescador e Raul (L2), Michael, Léo, Grafite, Carlos e Davi (J10A) por estarem sempre presentes nesta caminhada; aos amigos de Florianópolis, Juliano, Rafaela, Manuela, Fábio, Áurea, Sérgio, Fernando,

Silvana, Hans, Marquinho e Guilherme, por todo o apoio que me deram nesta empreitada. A todos eles, meu agradecimento mais profundo.

Gostaria de agradecer à minha família, que não mediu esforços para me ajudar nesta empreitada: a meus pais, Nilo Sezerino e Olinda Maria Teodoro Sezerino; meus irmãos, Ulisses, Pablo e Ramon. Um agradecimento especial para Mariana, companheira imprescindível ao final desta caminhada. Mais do que agradecer, peço desculpas pela minha constante ausência.

Gostaria de agradecer ainda à Prefeitura Municipal de São José do Cerrito, bem como a Secretaria Municipal de Educação, pelo auxílio dado com relação ao transporte dentro do município e acesso à biblioteca pública municipal. Agradeço ainda à Paróquia de São José do Cerrito, na figura dos padres Sílvio e Salami e das irmãs Teresinha, Eliane e Fátima, por todo o suporte dado durante o trabalho de campo, pela estadia e companhia.

Por último, gostaria de agradecer aos caboclos e caboclas que me receberam em suas casas durante a pesquisa de campo: agradeço a família de Dona Bernadina, em especial seus filhos Cezar, Zé, Toninho e Sérgio; Seu Osni e família, pelas valiosas informações e pela acolhida em sua casa; agradeço ainda a seu Hélio e família, pelas tardes que passamos tomando chimarrão, proseando e tocando violão; a Dona Teresinha e família, agradeço pela estadia na comunidade dos Mineiros; a Seu Fernandes e família, obrigado pelas conversas em torno do fogão a lenha; a Seu Célio e família, em especial seu filho Emerson, pelas informações sobre os Bailes; agradeço ainda a Seu Otávio e esposa pelos cafezinhos e importantes conversas sobre a Recomenda; a Seu João Costa e seu filho pela agradável entrevista embalada pelo som da gaita.

A todas as pessoas que de alguma forma ajudaram neste processo, obrigado por tudo.

## RESUMO

Este trabalho constitui uma reflexão, baseada em trabalho empírico, acerca das alterações sofridas durante a segunda metade do século XX no âmbito das práticas musicais de populações camponesas de Santa Catarina, marcadas pela cultura cabocla. Para a realização desta pesquisa, os dados foram coletados entre populações caboclas residentes em São José do Cerrito (Santa Catarina, Brasil). Nesta pesquisa, o objetivo é analisar as transformações ocorridas com relação a duas práticas musicais caboclas, a *Recomenda das Almas* e os *Bailes*. Enquanto a primeira prática consiste de uma celebração realizada tradicionalmente apenas durante a quaresma para recomendar as almas dos mortos, caracterizando-se por uma procissão cantada que tem como foco a remissão dos pecados daqueles que dela participam através da penitência e oração, a segunda diz respeito a eventos que são caracterizados como “pontos de encontro” que, integrando indivíduos de diferentes bairros rurais, articulam os caboclos com a sociedade abrangente. A análise destas práticas se deu a partir dos conceitos de *cultura e campesinato*, de forma que a relação entre estas práticas musicais próprias da população cabocla e o adensamento do processo de modernização vivenciado por esta população a partir de 1960 se mostrasse de forma mais precisa. Ao final da pesquisa, notou-se que as contradições surgidas no interior da relação entre essas práticas musicais e o processo de modernização se inserem na própria contradição existente entre o modo de organização do trabalho camponês e o capital, tomado enquanto relação social.

## ABSTRACT

This work constitutes a reflection, established in empirical work, concerning the alterations suffered during the second half of century XX in the scope of the musical practices of peasantry populations of Santa Catarina, marked for the caboclo culture. For the accomplishment of this research, the data had been collected between caboclo populations resident in São José do Cerrito (Santa Catarina, Brazil). In this research, the objective is to analyze the occurred transformations in two caboclo musical practices, *Recomenda das Almas* and the *Balls*. While the first practice consists of a celebration carried through traditionally only during quaresma to recommend the souls of deceased, characterizing itself for a sung procession that has as focus the remission of the sins through the penance and conjunct, the second practice says respect about the events that are characterized as "meeting points" that, integrating individuals of different peasant communities, articulate the caboclo with the including society. The analysis of these both practices is based in the concept of culture and peasantry, of form to apprehend the relation between these caboclo's musical practices and the process of modernization lived deeply for this population from 1960. To the end of the research, it was noticed that the contradictions appeared in the interior of the relation between these musical practices and the process of modernization is insert in the existing contradiction between the way of organization of the peasant way of work and the capital, taken while social relation.

## SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	01
<i>PREMISSAS TEÓRICAS</i> .....	09
<i>Sobre o conceito de Campesinato</i> .....	09
Mobilidade e migração.....	18
<i>Sobre o conceito de Cultura</i> .....	20
Cultura popular e costume.....	25
I <i>SÃO JOSÉ DO CERRITO</i> .....	29
<i>Formação da população cabocla</i> .....	29
Guerra do Contestado: a constituição de uma Cultura Cabocla.....	33
Mudança no modelo econômico em Santa Catarina.....	38
<i>São José do Cerrito: um estudo de caso</i> .....	44
Carú e o Contestado.....	48
Breve relatório sócio-econômico do município.....	50
<i>Sobre a música cabocla</i> .....	54
Práticas musicais vinculadas ao rito.....	56
Práticas musicais não vinculadas ao rito.....	60
II <i>RECOMENDA DAS ALMAS</i> .....	67
<i>Sobre o catolicismo caboclo</i> .....	68
Principais aspectos.....	68
Catolicismo caboclo <i>versus</i> catolicismo institucional.....	75
Tempo e memória no catolicismo popular caboclo.....	80
<i>Sobre a Narrativa</i> .....	83
Narrativas pias populares.....	88

III <i>OS BAILES</i> .....	101
<i>Sobre as festas populares caboclas</i> .....	102
Principais aspectos.....	102
Estilos empregados no Bailes.....	111
Modernização e des-ritualização dos Bailes caboclos.....	114
<i>Sobre a Indústria Cultural</i> .....	118
Fetichismo em música e regressão da audição.....	126
<i>MÚSICA E COTIDIANO NA POPULAÇÃO CABOCLA</i> .....	133
<i>BIBLIOGRAFIA CITADA</i> .....	153

## APRESENTAÇÃO

Antes de iniciar esta dissertação propriamente dita, cabe tentar descrever nestas primeiras linhas um pouco do caminho por mim percorrido durante estes dois anos e meio no qual desenvolvi esta pesquisa. Tendo terminado o curso de Licenciatura em Música na Universidade do Estado de Santa Catarina e ingressado no Mestrado em Sociologia da Universidade Estadual de Campinas com uma pesquisa decorrente de meu trabalho na graduação, havia percebido que este trabalho de pesquisa inicial deveria sofrer profundas alterações no que diz respeito à construção de um certo saber sociológico acerca do tema por mim escolhido. Logo de saída, o objetivo geral deste estudo era o de analisar as transformações ocorridas nas práticas musicais caboclas, tendo como ponto de partida as relações entre música e mundo do trabalho. Desta forma, tendo como pressuposto o conceito de estranhamento tal qual elaborado por Marx em seu *Manuscritos Econômicos Filosóficos*, parti da hipótese de que o processo de modernização iniciado durante a década de 1960 junto às populações rurais de Santa Catarina marcadas pela cultura cabocla, gerou um estranhamento das práticas musicais, que não mais são propriedade do caboclo, e sim de alguns indivíduos que se ocupam em vender este fazer.

O conceito de estranhamento, para tanto, foi visto aqui como sendo o processo pelo qual o produto do trabalho humano não mais é reconhecido como seu pelo trabalhador. Conforme afirma Marx (2003), tal estranhamento é antes resultado da exteriorização do trabalho, ou seja, o trabalho não somente “(...) se torna um objeto, uma existência *externa* (ao

trabalhador), mas, bem além disso, [que se torna uma existência] que existe *fora dele*, independente dele e estranha a ele (...)” (idem: 81 – itálico no original)<sup>1</sup>. Por consequência, este produto estranhado é apropriado por outro homem que não o trabalhador, uma vez que, ao ser estranho a este trabalhador, tal produto não lhe pertence. Desta maneira, a apropriação privada deste produto torna-se “(...) o resultado, a consequência necessária do *trabalho exteriorizado*, da relação externa do trabalhador com a natureza e consigo mesmo” (Marx, 2003: 87 – itálico no original). Todo este processo, por sua vez, ocorre a partir do momento em que o produto do trabalho passa a ser visto a partir de seu aspecto quantitativo, como mercadoria, cujo valor de uso torna-se apenas meio para a efetivação do valor, na figura do valor de troca.

Entretanto, no decorrer da pesquisa, esta questão foi se complexificando, uma vez que o trabalho de campo pôs mais problemas do que o pressuposto com relação a esta hipótese. Principalmente durante a coleta de dados referente à Recomenda das Almas, uma das práticas observadas com mais rigor, pude perceber que esta perspectiva acabava por tornar estático um problema que se constituía de modo histórico e, portanto, dinâmico. O uso, em certa medida, mecânico do conceito de estranhamento, ainda que não fosse abandonado no decorrer da pesquisa (como de fato não o foi), punha a população cabocla numa situação de simples passividade. Entretanto, com a leitura do trabalho de Cevalco (2001) sobre Raymond Williams, pude elaborar um outro plano de investigação no qual agora o conceito de cultura, tomado como um conceito de junção, passasse ao cerne da questão e, desta forma, a relação

---

<sup>1</sup> Deve-se ressaltar que o conceito de estranhamento é utilizado aqui de acordo com o levantado por Ranieri (2001). Este autor traça uma diferenciação conceitual entre exteriorização (*Entäußerung*) e estranhamento (*Entfremdung*). Para este autor exteriorização (ou alienação) trataria exclusivamente de um processo de objetivação, indissociável do contexto histórico do fazer-se homem do homem. Já o conceito de estranhamento é tratado enquanto forma específica de exteriorização, proveniente do trabalho assalariado. Outros autores, como Meszáros (2006) tratam este processo como alienação, não realizando uma diferença conceitual tal qual Ranieri (2001).

entre as práticas musicais caboclas e o adensamento do processo de modernização vivenciado por esta população a partir de 1960 se mostrasse de forma mais precisa.

Todo este caminho culminou em um texto que foi apresentado a uma banca de qualificação, da qual fizeram parte o professor Dr José Roberto Zan, a professora Dra. Élide Rugai Bastos e meu orientador, professor Dr Marcelo Siqueira Ridenti. Nesta banca, ouvi várias sugestões ao meu trabalho, donde destaco principalmente a indicação de dois textos em particular: o primeiro, o estudo de Tavares dos Santos (1984) sobre os colonos da indústria vinícola do Rio Grande do Sul; o segundo, o texto de Walter Benjamin (1983) acerca d'O Narrador. Ambos os textos foram centrais no desenvolvimento deste trabalho.

A partir destes dois textos, centrei minha atenção na questão camponesa que cerca a população foco do trabalho e, desta forma, busquei observar o processo de constituição destas práticas culturais tomadas como objeto da pesquisa como determinadas pelo processo de trabalho próprio do campesinato. Deste modo, tendo estas indicações como ponto de partida para a segunda etapa da pesquisa, retornei a campo com outras questões e realizei, durante a segunda metade do ano de 2006, as últimas observações para este trabalho, vindo a escrever este texto final no primeiro semestre de 2007.

### *Sobre o trabalho de campo*

O universo caboclo, considerado para efeito deste trabalho, refere-se a uma parcela da população localizada na região que vai do noroeste do Rio Grande do Sul ao Sudoeste do Paraná, passando pelo planalto e oeste catarinenses. Na medida em que se trata de um universo bastante extenso, inicialmente defini como recorte as comunidades rurais do município de São José do Cerrito e os moradores da comunidade dos remanescentes do

Contestado, residentes em Taquaruçu de Cima, município de Fraiburgo, ambas localizadas em Santa Catarina.

Entretanto, devido ao pouco tempo que teria para realizar um estudo comparativo, dada a dificuldade de locomoção entre estas duas localidades, separadas por cerca de 300 km, optei por uma delas, sendo então escolhido o município de São José do Cerrito justamente por este se apresentar como um caso onde os processos ligados ao avanço da modernização do Estado (elevado êxodo rural, expropriação de terras, baixo IDH, etc.) são notados de forma mais nítida.

Neste município, procurei delimitar apenas algumas comunidades a serem observadas. Esta escolha deveu-se principalmente ao fato de minha investigação estar centrada não no município em si, mas sobretudo nas relações entre práticas musicais vivenciadas por alguns dos habitantes e sua relação com o processo histórico vivido na região. Desta forma, as visitas às comunidades se deram na medida em que havia a possibilidade de encontrar possíveis informantes. Assim, realizei observações de campo em seis comunidades de um total de trinta: as comunidades de Santo Antônio dos Pinhos, Salto dos Marianos, Nossa Senhora da Salette, São Miguel, o centro da cidade e o bairro Bela Vista.

### *Técnicas e Métodos utilizados*

Este trabalho se caracterizou por ser um estudo exploratório qualitativo no qual utilizei a prática de estudo de caso como forma de coleta de dados. A intenção é a de que esta prática pudesse fornecer elementos para uma possível generalização a respeito da problemática levantada. Entretanto, cabe ressaltar que, como afirma Becker, “um caso é, no fim das contas, apenas um caso” (1994: 129). Desta maneira, tal generalização poderá ser alcançada à medida

que os dados obtidos através deste método forem cruzados e analisados com outros estudos sobre a cultura cabocla<sup>2</sup>.

Outro problema que decorre desta escolha metodológica diz respeito à dificuldade de se traçar os limites do que deve ou não ser pesquisado, “(...) já que não existe limite inerente ou intrínseco ao objeto” (Goldenberg, 1999: 33), pelo fato deste método não ser uma técnica específica e sim uma “análise holística” e que esta totalidade não passa de uma arbitrariedade adotada pelo pesquisador, uma “(...) abstração científica construída em função de um problema a ser investigado” (ibidem).

Na realização da coleta de dados para a pesquisa, realizei uma série de entrevistas semi-estruturadas com moradores idosos das comunidades rurais de São José do Cerrito, a fim de tentar traçar uma descrição de como eram as práticas musicais caboclas antes dos anos 1960, quando o meio rural de Santa Catarina se altera devido à crise da indústria da madeira na região, ao crescimento das indústrias alimentícias e do projeto de colonização do oeste do estado, levado a cabo pelo governo estadual.

Obviamente que, ao se trabalhar com a perspectiva de recuperar a memória destes indivíduos, deve-se ter em mente que esta memória é “recuperada” com base nas experiências presentes. Como coloca Pollack, “através deste trabalho de reconstrução de si mesmo o indivíduo tende a definir seu lugar social e suas relações com os outros” (1989: 13), relações estas vividas no tempo presente.

---

2 Gostaria de salientar que participo de um grupo de discussão não institucional que envolve quatro pesquisas distintas sobre a cultura cabocla. Neste grupo, além da minha própria pesquisa, foram desenvolvidas uma pesquisa de mestrado em Sociologia (Matias, 2007), uma pesquisa de doutorado em Antropologia (Welter, 2007) e uma pesquisa de pós-doutorado em Antropologia (Martins, 2006).

Entretanto, como afirma o mesmo autor, “(...) o trabalho permanente de reinterpretação do passado é contido por uma exigência de credibilidade que depende da coerência dos discursos sucessivos” (idem: 10). Por esta razão, realizei em média três entrevistas com cada um dos informantes escolhidos em momentos diferentes. Além destas entrevistas, acompanhei estes informantes durante seu trabalho diário a fim de obter outras informações que ultrapassassem a esfera musical. Aliado a isto, as observações em campo eram acompanhada por uma série de “conversas” de caráter menos formal com outros informantes, a fim de que desta forma pudesse cruzar estas informações e obter uma descrição se não mais precisa, pelo menos mais representativa dos processos observados.

Com relação à descrição das práticas musicais escolhidas, realizei uma série de visitas durante as festas e Bailes realizados, a fim de obter uma descrição mais detalhada destas práticas como ocorrem atualmente. Ainda realizei visitas aos grupos durante o período da quaresma de 2006, uma vez que é durante este período que tradicionalmente se realiza a Recomenda das Almas.

Esta descrição das práticas musicais será pautada na idéia de que estudos sobre a arte, de acordo com Canclini (1983), têm, como principal objetivo, a busca pela contextualização da arte junto às demais expressões dos desejos humanos e dos modos de vida aos quais estas expressões dão suporte e, principalmente, entendendo estas expressões como parte das relações sociais como um todo. Desta forma, tais estudos devem se concentrar nas relações existentes entre os preceitos estéticos de cada prática artística e os quadros sociais nos quais essas práticas estão inseridas.

### *Estrutura da Dissertação*

O primeiro capítulo desta dissertação é destinado a uma análise do processo de formação desta cultura cabocla no Estado de Santa Catarina, bem como o concomitante processo de formação desta cultura cabocla. Para tanto, utilizo principalmente a análise de Maurício Vinhas de Queiroz (1977) acerca da Guerra do Contestado e as razões sócio-históricas do desenvolvimento capitalista em Santa Catarina. Tento, ainda, descrever o processo econômico que se segue ao fim da Guerra. Desta forma, apoio-me em alguns trabalhos específicos sobre a história econômica de Santa Catarina.

Ao final deste capítulo, descrevo, de forma resumida, o que viria a ser esta “música cabocla”. Divido as práticas em práticas musicais vinculadas ao rito e práticas não vinculadas ao rito por considerar que tal divisão proporciona uma melhor apreensão do processo de interação entre o todo social e as práticas musicais caboclas.

Os capítulos que se seguem a este primeiro são destinados à análise específica de duas práticas musicais caboclas, a saber, os Bailes e a Recomenda das Almas. No capítulo 2, o foco está voltado para a Recomenda das Almas enquanto prática musical relacionada ao universo tradicional caboclo, cuja presença ainda hoje se faz notar, a despeito do discurso nativo e da própria literatura afirmar seu desaparecimento iminente. O central neste capítulo é tratar dos processos que envolvem a conservação e conseqüente transformação destas práticas.

Com esta intenção, então, irei realizar uma análise musicológica dos cantos em uso na Recomenda, relacionando-os com a prática do cantochão, bem como à problemática do catolicismo popular caboclo. Arelada a esta análise, irei relatar uma série de entrevistas nas quais a utilização da Recomenda pelos caboclos irá demonstrar o corrente uso deste rito como fator de aglutinação de uma identidade.

O terceiro capítulo é destinado a demonstrar como o espaço musical dos Bailes se altera sensivelmente com o avanço do processo de modernização vivenciado a partir de 1960. A partir da análise musicológica das peças executadas nestes eventos, pretendo demonstrar que ocorre uma padronização dos elementos musicais em uso, tal como a *standardização* da estrutura de construção das frases musicais e a redução do escopo de estilos musicais em uso, bem como o processo de profissionalização dos músicos locais. Neste sentido, a influência da indústria cultural se faz importante, assim como os conceitos de fetichismo e regressão da audição, derivados da discussão inicial acerca do *estranhamento*.

Para isto irei realizar uma descrição musical-historiográfica destes Bailes, pautado sobretudo em observações diretas (com relação aos Bailes realizados atualmente) e em entrevistas com músicos locais da geração anterior a 1960, justamente na intenção de traçar as diferenças existentes entre estas práticas. Aqui, a contribuição de Canclini (1979) acerca da sua preocupação em encarar não só a produção artística, mas também a sua distribuição e consumo se fará presente.

Nas Considerações Finais, trato de realizar uma análise conjunta dos processos que envolvem estas duas práticas dentro da problemática da música e modernidade tal qual apresentada no início do trabalho. Nesta seção pretendo retomar os conceitos de cultura e campesinato e realizar uma espécie de síntese entre os principais conceitos em uso no trabalho, tomando como base a descrição do caso empírico apresentado. Ao final, a intenção principal é demonstrar como o uso destes conceitos, apresentados de forma puramente teórica no início do trabalho, permite compreender a relação entre as práticas musicais caboclas e a realidade social na qual esta população está inserida.

## *PREMISSAS TEÓRICAS*

As leis da História nada têm em comum com os sistemas pedantescos. A desigualdade do ritmo, que é a lei mais geral do *processus* histórico, evidencia-se com maior vigor e complexidade nos destinos dos países atrasados. Sob o chicote das necessidades externas, a vida retardatária vê-se na contingência de avançar aos saltos. Desta lei universal da desigualdade dos ritmos decorre outra lei que, por falta de denominação apropriada, chamaremos de *lei do desenvolvimento desigual e combinado*, que significa aproximação das diversas etapas, combinação das fases diferenciadas, amálgama das formas arcaicas com as mais modernas.

*Leon Trotsky*

A História da Revolução Russa

Realizada esta descrição inicial acerca do processo de pesquisa, cabe agora tratar de dois conceitos centrais que guiaram esta pesquisa: campesinato, a partir do qual a questão da mobilidade e da migração será brevemente abordada; e cultura, com a conseqüente discussão sobre cultura popular. Ressalto que a intenção não é realizar uma discussão pormenorizada sobre estes dois conceitos, visto que este trabalho se constitui de uma pesquisa empírica. Desta forma, a definição destas noções deve servir à compreensão do objeto escolhido, no caso as práticas musicais caboclas.

### *Sobre o conceito de Campesinato*

Ao se discutir a categoria camponês, outro conceito central no estudo das práticas musicais caboclas, uma primeira consideração deve ser feita: trata-se aqui de utilizar este termo enquanto categoria analítica, e não enquanto categoria nativa tal qual utilizada pelos sujeitos focos da investigação. Esta diferenciação é importante à medida que os problemas que envolvem cada uma das perspectivas são, de certa forma, bastante distintos. Apenas como exemplo, vários grupos que na literatura antropológica e sociológica são denominados

camponeses não se reconhecem a partir desta conceituação, uma vez que outros termos, tais como trabalhadores rurais, agricultores familiares, ou ainda identidades étnicas são utilizados com maior frequência. Isto se dá, entre outras razões, em virtude de processos políticos que envolvem a questão da identidade (como, por exemplo, programas estatais de subsídio a agricultores familiares, sistema de proteção desenvolvidos pelos sindicatos aos trabalhadores rurais)<sup>3</sup>.

Desta maneira, a conceituação traçada neste trabalho deve servir ao entendimento dos processos que atuam junto a esses grupos de “camponeses”, buscando uma certa unidade estrutural entre eles. Entretanto, não se trata de ignorar as especificidades, pois são estas que dão o caráter contextual e histórico à análise, mas sim de buscar elementos que permitam um alargamento do entendimento sobre tais processos específicos a outros grupos, estruturalmente semelhantes.

Com relação à categoria camponês, Abramoway (1998) traça um quadro detalhado das teorias que discutem o campesinato, dividindo-as em quatro correntes distintas: (1) os clássicos marxistas, onde se encontram o trabalho de Lênin e Kautsky; (2) os economistas que vêem o campesinato enquanto detentor de uma forma econômica diferenciada, representados por Cahayanov e Tepicht; (3) os economistas neoclássicos que buscam, seguindo a perspectiva de Chayanov, entender a morfologia do equilíbrio microeconômico camponês e (4) as teorias sobre as comunidades camponesas, trazidas à tona por Redfield, Kroeber e Wolf. Entretanto, para Woortmann (1995) (para quem as teorias podem ser divididas *grosso modo* em duas linhas distintas: os economistas europeus, representados por Chayanov e Mendras, e os culturalistas estadunidenses, representados na figura de Redfield e Wolf) todas estas distintas

---

3 Sobre estes processos de identificação em torno das novas ruralidades ver Carneiro (1998). Já sobre os processos de etnogênese, ver Arruti (1997) e Hoffmann (2000).

teorias têm como ponto em comum a centralidade da família enquanto unidade básica da produção econômica e da reprodução social camponesa.

É neste sentido que utilizo o trabalho de Shanin para iniciar uma delimitação da categoria camponês. O autor descreve, para tanto, seis aspectos distintos que caracterizariam o campesinato enquanto generalização<sup>4</sup>: a economia camponesa é voltada para o trabalho familiar; possuem uma organização política semelhante, marcada por questões tais como os sistemas de intermediação e apadrinhamento; as normas e cogações típicas são tidas como semelhantes, tal como “a preeminência da racionalização tradicional e conformista, o papel da tradição oral (...)” (1980: 47); as unidades básicas e a organização social apontam para a manutenção do grupo doméstico camponês (familiar); possuem semelhanças com relação às características de sua reprodução social, como a propriedade familiar e os costumes de herança; “as causas e os padrões fundamentais de mudança estrutural tem sido vistos (...) como genéricos e específicos dos camponeses” (idem: 48).

Entretanto, o próprio autor coloca que *a priori* esta generalização não possibilita uma “análise estrutural plenamente desenvolvida” (idem: 50). Desta maneira, ele afirma que um estudo acerca da definição de camponês enquanto ferramenta analítica deve observar os vínculos entre estes pontos, porém também observando a hierarquização destes. Segundo Shanin,

A especificidade do camponês reflete a interdependência entre os elementos básicos mencionados e não pode ser pura e simplesmente reduzida a qualquer um deles. Ao mesmo tempo, o cerne de suas características determinantes parece repousar na natureza e na dinâmica do estabelecimento rural familiar, enquanto unidade básica de produção e meio de vida social (idem: 51).

---

4 Creio não ser aqui o local adequado para trazer à tona os prós e contras de tal generalização. Entretanto, para melhorar discutir esta questão ver Shanin (1980).

O que retiro como central desta análise não são especificamente os seis aspectos levantados por ele, mas sim a sua ênfase no estudo da dinâmica da unidade familiar enquanto princípio de entendimento do campesinato, uma vez que para ele o estabelecimento rural familiar é a “unidade básica de produção e meio de vida social” (ibidem).

Outros autores, como Carneiro (1998) e Wanderley (2001), seguem, ainda que em parte, esta perspectiva ao afirmar que a agricultura familiar<sup>5</sup>, é entendida como “aquela em que a família, ao mesmo tempo em que é proprietária dos meios de produção, assume o trabalho no estabelecimento produtivo” (Wanderley, 2001: 23).

Sendo assim, a estrutura de produção familiar é a questão chave desta discussão. Porém, Shanin afirma que “a essência de tal unidade não reside no parentesco, mas na produção” (1980: 52). Semelhante ao que vai dizer Wanderley, apoiada em Jollivet, quando esta entende a gênese do caráter familiar de produção como decorrente de uma “adequação às próprias condições técnicas tradicionais da produção agrícola” (2001: 25).

Antonio Candido já apontava nesta direção. Ao realizar uma pesquisa com os caipiras do interior de São Paulo, o autor afirma que o grupo familiar “sempre consistiu numa forma de ajuste das relações sociais, variando segundo o modo de articulação com os grupos mais amplos e as condições de ocupação do solo” (1971: 252). Entretanto, Garcia Jr afirma ainda que a centralidade do trabalho familiar junto a estes grupos não significa que estes “fazem todas as operações do ciclo agrícola com o grupo doméstico, mas sim que o grupo doméstico permite assegurar a estabilidade e a reprodução das condições sociais de produção” (1989: 272). Neste sentido, a utilização de trabalho extra-familiar não impossibilita o uso teórico da

---

5 Para Wanderley (2001) o campesinato é uma categoria particular de agricultura familiar baseada na tradição, categoria esta que abrange o campesinato.

categoria camponês, salvo se a reprodução das condições sociais não mais estiver centrada no grupo doméstico.

Justamente esta definição do campesinato enquanto uma forma de organização familiar do trabalho agrícola um dos quesitos centrais. Entretanto, Martins (1979) já afirmava que para além deste aspecto familiar, cabe ressaltar que o processo de trabalho camponês se assenta na produção direta dos meios de vida por parte do grupo familiar. Esta produção dos meios de vida, por sua vez, deriva da propriedade dos meios de produção – especificamente a terra – por parte da família camponesa, ainda que esta propriedade não se dê formalmente mas apenas de fato– como é o caso dos posseiros.

Com relação a este modelo de produção em questão, Chayanov afirma que se trata de uma economia morfologicamente distinta, não centrada na busca pela acumulação e que, por esta razão, deve ser analisada a partir de outras categorias. Dentre estas categorias, a noção de equilíbrio entre a “satisfação da demanda familiar e a própria penosidade do trabalho” (Chayanov, 1981: 139) é central no entendimento desta economia, pois é este equilíbrio que irá determinar o grau de auto-exploração da unidade familiar.

Nas palavras do próprio autor

Enquanto não atingir o equilíbrio entre os dois elementos que estão sendo avaliados [satisfação da demanda familiar e penosidade do trabalho] (...), a família (...) tem todo o tipo de motivos para prosseguir em sua atividade econômica. Quando atinge este equilíbrio, porém, não terá interesse em continuar trabalhando, já que todo dispêndio adicional de trabalho torna-se mais difícil de suportar, pelo camponês ou artesão, do que a renúncia a seus efeitos econômicos (1981: 139).

Esta idéia de equilíbrio se assemelha ao que Candido (1971) vai tratar em seu estudo como desnecessidade do trabalho. Este conceito de Candido diz respeito à lógica econômica camponesa, pautada na busca pela garantia dos mínimos vitais, e não na acumulação. Em parte

há uma aproximação entre Candido e Wolf (2003), quando este último coloca como sendo a busca pela subsistência, e não pelo reinvestimento, o que motiva a produção camponesa. Obviamente que estes mínimos vitais para Candido, ou a noção de subsistência para Wolf devem ser vistas enquanto fruto das necessidades vividas por estes sujeitos. Entretanto, como coloca Wolf (2003), estas necessidades não são “naturais” e sim cultural e socialmente definidas. É a partir desta perspectiva que o autor explica, por exemplo, a atuação do camponês junto ao mercado:

(...) a produção de produtos para o mercado é provocada, em larga medida, por sua incapacidade em satisfazer estas necessidades dentro do segmento sociocultural a que pertence. Ele [o camponês] vende suas colheitas para obter dinheiro, mas esse dinheiro, por sua vez, é usado para comprar bens e serviços que ele precisa para subsistir e manter seu *status* social, em vez de ampliar sua escala de operações (2003: 120).

Semelhante ao que vai propor Garcia Jr (1989) quando afirma que a condição de assalariamento em alguns casos por ele analisados junto aos camponeses deve ser vista como tática utilizada para garantir a reprodução social camponesa, e não como saída da situação de camponês.

É em parte neste sentido que Abramovay insere suas críticas com relação ao estudo do campesinato somente a partir de seus aspectos econômicos. Baseado em Ellis, o autor afirma que “(...) a racionalidade *econômica* do campesinato é necessariamente *incompleta* porque seu ambiente social permite que outros critérios de relações humanas (que não os econômicos) sejam organizadores da vida” (1998: 101 – itálico no original). Neste sentido afirma que os camponeses são aqueles produtores familiares marcados por uma inserção parcial em mercados incompletos. Entretanto, não vejo enquanto uma racionalidade incompleta, e sim uma racionalidade distinta, uma vez que é pautada em boa medida em aspectos qualitativos e não quantitativos tal qual os elementos de um “mercado perfeito”, para usar as palavras do

próprio autor. O termo incompleto, além de poder levar a assunção de uma necessidade de superação, a busca pelo completo, parte do pressuposto que só há uma racionalidade econômica estrita (por sua vez completa): a racionalidade presente dentro do modelo da acumulação capitalista e extração de mais-valia.

Esta colocação não deve, entretanto, ser entendida como uma tentativa de se analisar a economia camponesa como não atrelada à economia capitalista. Como coloca Wolf (2003), o estudo acerca das categorias que envolvem o campesinato deve ser realizado a partir de uma visão que relaciona estruturalmente o camponês a um todo maior. Eles são, na acepção de Kroeber, Redfield e Wolf, sociedades parciais com culturas parciais (Wolf, 2003: 118).

Neste sentido, Wolf, apoiado em Steward, afirma que os camponeses formam “segmentos socioculturais horizontais” que atuam, ao contrário de outros segmentos socioculturais horizontais, dentro de um cenário local, integrado ao todo sociocultural principalmente por meio da estrutura da comunidade (2003: 122). Tal integração trata-se de um processo histórico, portanto, para Wolf “devemos ser capazes de colocar culturas parciais sobre a curva de crescimento da totalidade da qual fazem parte” (ibidem).

Entretanto, torna-se necessário realizar aqui uma crítica à abordagem de Wolf (1976) no que diz respeito à idéia de *continuum* entre o homem primitivo e o civilizado, passando pelo camponês. Esta visão leva a entender o campesinato enquanto uma forma social fadada ao desaparecimento. A crítica de Garcia Jr (1989) torna-se bastante necessária neste momento, à medida que o autor, com base no estudo empírico de grupos de migrantes do Nordeste brasileiro, coloca que, mesmo nesta situação de assalariamento à qual recorre o migrante, a reprodução do campesinato não é excluída pelo processo capitalista, mas sim engendrada por ela. Neste sentido, a idéia de que o campesinato é antagônico ao capitalismo cai por terra.

Na realidade, cabe pensar a unidade familiar camponesa, conforme propõe Wanderley (apud Leal, 2002), na forma de “trabalhadores para o capital”. Ao trabalharem tendo como foco apenas a sua reprodução enquanto camponeses, mesmo sendo detentores dos meios de produção, estes camponeses não se apropriam de seu sobretrabalho, o qual será apropriado pelo capital na forma de renda fundiária e de lucro, via mecanismos de crédito e de comercialização da produção no mercado próximo. Esta condição, útil e necessária à reprodução do capital, garante a estas unidades familiares o papel de trabalhadores, embora não assalariados.

Aqui, a contribuição de Tavares dos Santos torna-se essencial. Ao analisar as relações de trabalho de camponeses do rio Grande do Sul envolvidos na produção de vinho na região, o autor tece uma série de considerações acerca deste trabalho camponês. Inicialmente, o autor abandona a idéia de tratar camponês enquanto classe social, indo defini-lo como parte das classes subalternas da sociedade capitalista. Para o autor, o processo de trabalho camponês, ainda que não especificamente capitalista, integra-se a este modo de produção mediante alguns elementos específicos: 1) no capitalismo, o camponês se relaciona com a terra como equivalente de mercadorias; 2) ele detém a propriedade dos meios de produção; 3) possui os meios de vida necessários à sua manutenção como produtor; 4) “(...) o camponês não se inclui como 'parte direta das condições objetivas de produção' mas se antepõe a elas, enquanto proprietário das condições de seu trabalho” (1984: 22).

O que resulta desta análise é que a produção camponesa se caracteriza como uma combinação entre a produção de meios de vida – na forma da roça – e produção de mercadorias – na produção voltada ao capital. Esta primeira forma se caracteriza por uma circulação simples do excedente, enquanto a segunda forma de produção se caracteriza pela venda direta do produto para comerciantes locais (Tavares dos Santos, 1984: 69 – 72). Esta

interpretação vai ao encontro daquela levantada por Martins em seu livro *Capitalismo e tradicionalismo*. Neste trabalho, o autor - que escreve o prefácio da obra de Tavares dos Santos - chega à conclusão que, mais do que opor-se ao modo de produção capitalista, o processo de trabalho camponês constitui-se como ponto de apoio para a efetivação do capitalismo no Brasil. Em suas palavras, “tem-se, pois, uma sociedade capitalista que formula soluções anti-capitalistas para o seu setor agrário” (Martins, 1975b: 07).

Desta elaboração emerge a noção de “produção capitalista de relações não-capitalistas”, desenvolvida por Martins de forma mais detalhada em seu livro *O Cativo da Terra* (1979). A partir da análise da passagem do trabalho escravo para o uso de imigrantes nas fazendas de café, o autor afirma que não cabe interpretar o trabalho destes imigrantes como operando exclusivamente numa lógica capitalista. Entretanto, as relações de caráter não capitalista que caracterizam o trabalho dos colonos - representada pela produção direta dos meios de vida e do trabalho familiar, atuando como um trabalhador coletivo - que marcam a sua condição camponesa, são reproduzidas pelo próprio capital na busca de expansão.

Este mesmo processo pode ser observado com todo o campesinato, onde a propriedade dos meios de produção da vida - na figura da roça familiar - e o caráter familiar de sua produção definem tais relações como essencialmente não capitalistas. Ainda que o caráter mercantil seja garantido na produção para um mercado local, esta produção, convertida em renda capitalizada, irá ser incorporada na forma de sobretrabalho e, conseqüentemente, expropriada pela burguesia comercial, industrial e/ou financeira.

Neste sentido, o desenvolvimento do capitalismo enquanto formação social deve ser interpretado a partir da lei do desenvolvimento desigual e combinado elaborado por Trotsky (1978). Conforme apresentado na epígrafe, o processo histórico que se instaura a partir da revolução burguesa na Europa marca-se, sobretudo, por esta capacidade - e diria necessidade -

de combinar os diversos elementos presentes no processo histórico dos países ditos atrasados. Nas palavras do autor, “o desenvolvimento de uma nação historicamente atrasada conduz, necessariamente, a uma combinação original das diversas fases do *processus* histórico” (1978: 25). Desta forma, torna-se compreensível a “permanência” de relações sociais de caráter não-capitalista, como o são as relações em torno do campesinato, ainda que sob a égide do capital.

### Mobilidade e Migração

A discussão sobre o camponês deve ainda levar em conta a problemática da mobilidade espacial na qual estes estão inseridos. Isto porque em diversos trabalhos constata-se esta mobilidade como uma das características centrais do universo camponês.

Poli (1995), ao discutir a formação da população cabocla no estado de Santa Catarina, afirma que o caboclo é historicamente marcado por uma situação de provisoriedade nas suas terras. Não possuindo a posse legal das terras onde trabalha, estão “sempre fugindo à penetração da colonização e à institucionalização da propriedade privada da terra” (Poli, 1995: 90), adentrando cada vez mais no território catarinense. Esta situação é também vivenciada por aqueles que, segundo Wolf (2003), vivem na periferia do mercado capitalista, chamados por ele de “franjas de pioneiros” da América do Sul, termo que ele retira de Bowman.

Tal condição histórica se reflete na maneira como estes camponeses entendem a propriedade da terra. O autor afirma que para alguns grupos camponeses a terra não é utilizada totalmente enquanto mercadoria, sendo que processos como a compra e a venda destas terras passam por instâncias tal como a permissão da comunidade. Nesta situação, via de regra, a terra não é percebida inteiramente enquanto propriedade privada, mas sim enquanto espaço onde estes camponeses fazem as suas roças a fim de garantirem o que Candido (1971)

denomina de “mínimos vitais”. Desta maneira, à medida que o espaço ocupado não mais garanta os “mínimos vitais”, por qualquer que seja a razão, a família camponesa se transfere daquele pedaço de terra para um outro que melhor atenda, segundo a sua percepção, estas condições.

Candido afirma que esta mobilidade ao mesmo tempo em que é engendrada pelas condições acima citadas, “influi sobre a atividade agrícola, e ambos (mobilidade e atividade agrícola) (influem) sobre a organização social” (1971: 86). Wanderley (2001), por sua vez, coloca que esta característica de mobilidade deve-se, principalmente, à precariedade da posse da terra. Tal característica não é encarada enquanto ausência de vínculo com o território familiar e sim enquanto “possibilidade de constituição – ou reconstituição – do patrimônio familiar camponês, mesmo que seja em um local distante” (Wanderley, 2001: 47).

Em uma perspectiva semelhante segue o trabalho de Garcia Jr (1989). Apesar do autor tratar dos processos de migração do campo para a cidade, o que difere da mobilidade descrita nos exemplos anteriores do campo para o campo, a perspectiva levantada por ele é a de se entender o deslocamento desses camponeses como uma forma tática, utilizada para garantir a reprodução social camponesa, impossibilitada pela permanência integral do grupo familiar no campo. A partir do estudo das trajetórias individuais e familiares, o autor descreve e analisa exemplos de indivíduos que não integram os processos de proletarização, presente também entre indivíduos migrantes, e sim se utilizam da forma salário como meio de subsistência de maneira temporária, acumulando recursos para voltar ao campo, ou manter quem lá ficou.

Ao realizar a crítica à noção até então em uso de que a inserção da forma salário junto a estes migrantes o inseririam indiscutivelmente num processo de proletarização, Garcia Jr (1989), apoiado em Marx, afirma que o que marca a condição de proletário e de assalariamento não é exclusivamente a utilização da forma salário, e sim a percepção de que a

força de trabalho deste indivíduo, por definição livre e igual, representa uma mercadoria que lhe pertence e que irá ser vendida ao detentor dos meios de produção, igualmente livre e igual. Nas palavras do próprio autor “(...) a produção artesanal e a produção camponesa podem ser produções mercantis, sem serem produção capitalista” (1989: 268), uma vez que, nos casos analisados, a utilização da forma salário está intimamente ligada, e na realidade é essencial à manutenção da condição camponesa, calcada no equilíbrio entre penosidade do trabalho e satisfação da demanda familiar (Chayanov, 1981).

Seguindo então esta perspectiva apresentada acerca do conceito de campesinato, assumi como fator central da minha análise o caráter econômico da definição de camponês enquanto categoria fundada na unidade familiar de produção (Shanin, 1980), unidade esta guiada pela noção de equilíbrio entre a penosidade do trabalho e a satisfação da demanda familiar (Chayanov, 1981) que, entretanto, articula-se com o modo de produção capitalista na forma de “trabalhadores para o capital”, cujo sobretrabalho é transferido para o capital na forma da renda capitalizada. Neste processo de produção capitalista de relações não-capitalistas, o trabalho camponês se encontraria subsumido ao capital.

### *Sobre o conceito de Cultura*

Um dos pontos mais problemáticos dentro do materialismo histórico dialético, o conceito de cultura é, entretanto, uma das noções menos trabalhada pelos intelectuais marxistas. Ainda que seja ponto pacífico que Marx e Engels não tenham desenvolvido uma teoria sobre cultura, alguns esforços desenvolvidos por pensadores ligados à herança teórica destes, principalmente durante a segunda metade do século XX, apontam para uma perspectiva

que traz a idéia de cultura à luz dos processos sociais mais amplos.

Inicialmente tido como um conceito que se liga à agricultura, à noção de cultivo das capacidades intelectuais dos seres humanos, cultura é igualmente tida durante o século XVIII como sinônimo de civilização. Eagleton (2005) e Williams (1985) afirmam que apenas na virada para o século XIX, com a crítica de Rosseau ao conceito de civilização (Williams, 1985) e com o advento do conceito alemão de Kultur (Eagleton, 2005), uma outra perspectiva para cultura é criada, a saber, como modos de vida característicos e distintos do civilizado. Para Eagleton, esta conceituação está diretamente ligada a um “pendor romântico anti-colonialista por sociedades ‘exóticas’ subjugadas” (2005: 24).

Há ainda outras maneiras pelas quais o termo cultura foi, e ainda é, utilizado. Um destes modos, fortemente presente no senso comum, é atrelá-la às práticas artísticas, tomar cultura como “as artes”. Outro caminho, adotado pelo discurso humanista, é atrelar cultura a uma crítica radical, ainda que utópica, à sociedade moderna nascida com o capitalismo. Para Eagleton, o que a noção de cultura como modo de vida, cultura como crítica utópica e cultura como criação artística tem em comum é o fato de todas elas serem, de diferentes modos, “(...) reações ao fracasso da cultura como civilização real” (2005: 35).

Esta digressão inicial, entretanto, tem a única intenção de mostrar, ainda que de modo superficial, a complexidade que o conceito de cultura foi assumindo no decorrer da história. De acordo com Cevasco, o conceito de cultura traz, através destas ambigüidades, “(...) a história de disputas em torno da fixação de seu sentido para cumprir determinada função social” (2001: 46). Para este trabalho, contudo, mais do que traçar o desenvolvimento do próprio conceito cabe adotar uma linha teórica que servirá de base para o estudo do objeto aqui em foco, isto é, as práticas musicais caboclas.

Neste sentido, a abordagem aqui adotada pode ser diretamente remetida aos trabalhos de Raymond Williams. Para o autor, cultura deve ser entendida de forma a incluir tanto a noção de modo de vida, quanto a interação deste com os produtos das artes e do aprendizado, na forma de um “sistema de significações realizado”, sistema este “embutido em uma série completa de atividades, relações e instituições, das quais apenas algumas são manifestamente ‘culturais’” (1992: 208). Este sentido ampliado de cultura, na interpretação de Cevalco (2001), antes de se apresentar na forma de um relativismo tem a capacidade de entender o termo como ordinário, na forma de um processo que se dá em vários níveis e do qual, deste modo, participam todos. É justamente a qualidade de cultura como algo ordinário que “define sua função e torna seu estudo relevante para o entendimento da organização de uma sociedade” (Cevalco, 2001: 47).

Para Eagleton, esta definição de Raymond Williams tem a vantagem de, em certa medida, possuir um sentido estruturalista acerca da natureza ativa da significação, uma vez que “(...) a cultura é constitutiva de outros processos sociais, em vez de meramente refleti-los ou representá-los” (2005: 54). Entretanto, uma ressalva deve ser feita. Como coloca o autor, o caráter de significação envolve todos os sistemas sociais, mas nem todos eles são significantes ou expressamente “culturais”. Esta ressalva é importante por fugir de definições de cultura que sejam por demais exclusivas como as definições elitistas ou demasiadamente inclusivas e indeterminadas (ibidem).

Dito desta forma, assume-se que sistemas econômicos, políticos e, de forma mais ampla, todo sistema social possui um sistema significativo que lhe é inerente. Entretanto, a diferença para com a cultura, nestes termos, reside no fato de que esta última pode adquirir um caráter de sistema significativo por si mesmo, ainda que traga em si elementos ativos que não podem ser reduzidos à significação (Williams, 1992: 208).

Esta perspectiva de Williams é corroborada por Eagleton à medida que este adota cultura como referente tanto à base quanto à superestrutura. Isto já pode ser observado em Williams quando este afirma que tanto a prática cultural como a produção cultural “(..) não procedem apenas de uma ordem social diversamente constituída, mas são elementos importantes em sua constituição” (1992: 12) e que, igualmente, estas práticas culturais são constitutivas de forma que a cultura seja tomada como um “(...) **sistema de significações** mediante o qual necessariamente (...) uma dada ordem social é comunicada, reproduzida, vivenciada” (idem: 13 – grifado no original). Neste sentido, as práticas culturais se ligam diretamente às relações de produção, sendo que, desta forma, a cultura assume uma característica que ultrapassa a perspectiva superestrutural pois, além de apenas representar estas relações de produção, a cultura, nas palavras de Canclini, “(...) contribui para a sua **reprodução, transformação** e para a **criação** de outras relações” (1983: 30 – grifado no original).

Para estes autores, ainda que a cultura diga respeito àquelas formas ideais de significação, estas, por estarem presentes de forma intrínseca a todo desenvolvimento material, não dizem respeito apenas a um conteúdo de consciência, mas existem nas e, em certa medida, organizam as relações sociais. São, de certo modo, aquilo que Wolf descreve como “modos de organização do trabalho social”. De acordo com suas próprias palavras, “os seres humanos não se relacionam com o mundo natural apenas por meio das forças de produção (...), mas também mediante relações sociais estratégicas que governam a mobilização do trabalho social” (2003: 299).

Obviamente que este esforço não trata de opor ou igualar cultura à sociedade. Inicialmente porque opô-las, imaginando uma contradição entre o plano ideal (cultura) *versus* o plano material (sociedade) seria imaginar a existência de uma produção de sentido que não

estivesse inserida em estruturas materiais. Em segundo lugar, porque igualá-las seria igualmente uma ingenuidade pois, desta forma, cultura perderia sua “agudeza conceitual” podendo, assim, ser descartada enquanto um conceito dotado de capacidade heurística.

Na realidade, a relação entre cultura e sociedade deve ser vista de forma que a primeira esteja, em certa forma, “incluída” na segunda, como um nível específico (de forma analítica operacional), no qual o todo social possui uma relação de determinação com o cultural (Williams: 1992: 207). Entretanto, não se trata de, nesta operação de “inclusão”, entender os processos culturais como indo a reboque dos fenômenos sociais, e sim que ambos, como ressalta Thompson, “estão, em seu surgimento, presos na mesma rede de relações” (1998: 78). Desta forma, a cultura, apesar de constituir um “nível específico” (para fins de análise), é determinada pelo social. Entretanto, tal determinação se dá de forma mediada, de modo que, ainda que se considere o fator econômico, constituído socialmente, como elemento organizador, a noção de cultura enquanto processo integral de vida, tanto objetivo como subjetivo (Williams, 1982), enfatiza a interdependência de todos os aspectos da realidade social.

Desta perspectiva, é através do trabalho, forma de intercurso do homem com o todo social que o cerca, que a interação entre cultura e sociedade pode ser apreendida. Uma vez que a cultura atua junto aos modos de organização do trabalho social (Wolf, 2003), em certa medida organizando as relações de produção e não somente refletindo-as, ela deve ser vista também como um “instrumento [objetivo] para a reprodução social” (Canclini, 1983: 34). Em resumo, trata-se de, antes de se tomar o conceito de cultura como um dado cristalizado, estático que, desta forma, estaria encerrado na superestrutura, refletindo as relações econômicas, cabe entendê-la de forma operacional, de modo que se consiga apreender o processo pelo qual as relações de produção, compartilhadas pelo todo social, são

historicamente vividas por concepções de mundo distintas. Isto significa utilizar este conceito de forma a se entender a maneira pela qual processos culturais atuam junto a estes modos de organização de trabalho social de forma a justificar e/ou resistir a esta ordem social que engloba estes modos de vida distintos.

Neste sentido, o próprio processo de trabalho camponês resulta e é resultado de uma cultura específica, erigida no interior de relações sociais de produção que desta forma determinam e são mediadas por estes sistemas de significação.

### Cultura popular e costume

A partir então deste conceito operacional de cultura, a noção de culturas populares emerge como uma especificidade histórica determinada. A idéia de popular se liga, desta forma, àqueles processos culturais que se constituem a partir de um “processo de apropriação **desigual** dos bens econômicos e culturais [dominantes] (...) por parte de seus setores subalternos, e pela compreensão, reprodução e transformação (...) das condições gerais e **específicas** do trabalho e da vida” (Canclini, 1983: 42 – grifado no original). Esta apropriação desigual, bem como tal elaboração específica, contudo, se dá através de uma interação necessariamente conflitiva entre estes setores subalternos e os setores dominantes. Não se trata de tomar o conceito de povo de forma romântica (metafísica), mas sim de forma específica, tratando-o de forma relacional, como referente àqueles “setores subalternos” determinados do qual fala Canclini.

Neste sentido, a questão central no estudo das culturas populares consiste na análise destas a partir da apreensão das suas conexões “com os conflitos de classe [mais gerais] e com as condições de exploração sob as quais estes setores produzem e consomem” (Canclini, 1983:

46). Trata-se, sobretudo, de entender as culturas populares tanto como uma posição (estrutural) quanto uma prática (cultural), na qual seus sentidos e valores vão sendo apreendidos nas relações sociais. Em outras palavras, cabe entender as culturas populares como formulando-se também em “artes de fazer”, como propõem Certeau (1994). Isto porque estas artes de fazer, estas práticas táticas acima de tudo “indicam uma **historicidade** social na qual os sistemas de representações ou os procedimentos de fabricação não aparecem mais só como quadros normativos mas como **instrumentos manipuláveis por usuários**” (Certeau, 1994: 82 – grifado no original).

A partir da percepção de que o capitalismo, em seu desenvolvimento, apropria-se das culturas populares, utilizando como recurso o re-ordenamento da produção e do consumo, desta forma integrando a si as classes populares a partir da desestruturação daquelas (Canclini, 1983: 12 – 13), a noção de cultura residual de Williams surge como um elemento explicativo de grande força.

Vejamos sua definição do conceito:

Eu irei chamar o “arcaico” aquilo que é inteiramente reconhecido como um elemento do passado, para ser observado, para ser examinado, ou mesmo ocasionalmente para ser conscientemente “revivido”, num jeito deliberadamente especial. (...) O residual, por definição, foi efetivamente formado no passado, mas é ainda ativo no processo cultural, não somente e com frequência não de todo como um elemento do passado, mas como um elemento efetivo do presente (1985: 122)<sup>6</sup>.

A questão central desta definição é a diferença que o conceito de cultura residual possui frente ao de arcaico. Aquele caracteriza-se, sobretudo, pelo aspecto claramente ativo que possui no presente. Entretanto, outro elemento importante é seu caráter, em certa medida,

---

<sup>6</sup> No original: “I would call the ‘archaic’ that which is wholly recognized as an element of the past, to be observed, to be examined, or even on occasion to be consciously ‘revived’, in a deliberately special way. (...) The residual, by definition, has been effectively formed in the past, but it is still active in the cultural process, not only and often not at all as an element of the past, but as an effective element of the present” (1985: 122).

conflitivo, ou no mínimo alternativo, frente à cultura dominante, que não consegue acomodá-la de forma plena.

Ainda que Williams estruture estes conceitos (cultura dominante e cultura residual) com base em análises epocais, constituídas de uma série histórica de alcance mais longo, o mesmo autor em outro trabalho, ao tratar cultura popular, afirma que esta é, na realidade, uma combinação complexa de elementos residuais, obviamente articulados com elementos dominantes (1982: 226 – 227).

Outro conceito que se liga à relação entre capitalismo (tomado como uma totalidade social) e as culturas populares é o de costume, elaborado por Thompson. Tomado como um elemento interno à cultura plebéia pré-industrial ou tradicional, a idéia de costume está ligada a uma “(...) ambiência, *mentalité*, um vocabulário completo de discurso, de legitimação e de expectativa” (1998b: 14) através do qual esta cultura plebéia (claramente definida em termos históricos) “resistia” ao processo de consolidação do capitalismo na Inglaterra.

Encarado como um fluxo contínuo, o costume, na acepção de Thompson, torna-se um elemento central no entendimento da constituição da classe operária inglesa. Tido como “um campo para a mudança e a disputa, uma arena na qual interesses opostos apresentavam reivindicações conflitantes” (idem: 17), a noção de costume surge como um componente indispensável também para a distinção entre o tradicional e o moderno, justamente por este último se constituir na revolução das necessidades e destruição da autoridade destes costumes. Ainda que este conceito thompsoniano esteja diretamente atrelado a uma realidade específica, a saber, a plebe inglesa do século XVIII, tentarei mostrar mais adiante na dissertação como a noção de costume, atrelada ao conceito de experiência, pode ajudar no entendimento das práticas musicais caboclas dentro da dinâmica que cerca a própria cultura cabocla enquanto modo de organização do trabalho.

## CAPÍTULO I – SÃO JOSÉ DO CERRITO

*Formação da população cabocla*

O processo de formação da população cabocla aqui enfocada pode ser diretamente remetido ao próprio processo de ocupação do território sul do Brasil. De acordo com Maurício Vinhas de Queiroz (1977), este processo<sup>7</sup> está ligado, a partir de 1700, com os caminhos de tropas que levavam muares do Rio Grande do Sul até as feiras de Sorocaba. Nesses caminhos, ranchos de tropeiros iam sendo criados, bem como pequenas posses onde passavam a se fixar “antigos peões e índios escravos” (Queiroz, 1977: 25).

Toda essa gente dispersa, estancieiros arruinados, servos foragidos, “criminosos” e provavelmente antigos *camaradas* das tropas de burro que se deixaram pelo caminho, é que Corrêa Pinto<sup>8</sup> pretendia reunir, pela força “mas também pela sua indústria”, para formar a nova população (ibidem).

Queiroz, assim como Auras (1984), Renk (1997), Martins (1995) e Poli (1995), atribui este processo de ocupação a alguns fenômenos de caráter econômico, que ele denomina como “frente pastoril” e “frente extrativa” (erva-mate). Com relação à “frente pastoril”, o autor

---

7 Para Poli (1995), este processo pode ser dividido em três fases distintas: inicialmente a ocupação indígena, a posterior ocupação cabocla (da qual trata mais especificamente Queiroz, 1977) e, por último, a colonização por descendentes de alemães e italianos que vieram, principalmente, do Rio Grande do Sul.

8 Antonio Corrêa Pinto de Macedo, bandeirante paulista nascido em Portugal, fundador de Lages, principal cidade da região serrana.

afirma que o impulso geral fora o costume de “simplesmente” se apossar das terras<sup>9</sup>, ainda que para os pequenos posseiros este processo fosse marcado por grandes dificuldades de fixação, além do perigo existente nessa condição de isolamento. A partir dessa frente, constituiu-se na região o sistema das fazendas em *open-range*. Nesse sistema, que utilizava pouca mão-de-obra (5000 cabeças de gado necessitavam de apenas 6 homens), os trabalhadores eram divididos em três categorias distintas, a saber, os escravos, que cuidavam basicamente da lavoura de mantimentos; os peões, que “(...) a princípio mal se distinguiam dos escravos domésticos a não ser pela origem e os gestos: dormiam no canto do galpão e trabalhavam de graça” (Queiroz, 1977: 29); e os agregados, peões que se casavam e estabeleciam-se numa parte qualquer da fazenda, recebendo em troca de seus serviços uma gleba. Todos esses indivíduos estavam atrelados à soberania e à “vontade caprichosa” do senhor dono da fazenda.

A “frente extrativa”, por sua vez, apesar de inicialmente ser realizada sem fins comerciais, apenas para o uso, passa, às vésperas da Independência do Brasil, a absorver boa parte do crescimento demográfico não comportado pelo trabalho nas fazendas de gado (Auras, 1984: 28). O deslocamento da extração da erva-mate para fins de auto-consumo para o de uma atividade econômica mercantil se deve, segundo Saint-Hilaire, ao fato das populações do Prata terem sido privadas de seu principal fornecedor, o Paraguai (apud Queiroz, 1977: 32). Dentro desta frente, segundo Queiroz, as relações de trabalho não eram fixas como no pastoreio, podendo ser realizadas por uma família de posseiros de áreas devolutas, ou por turma de peões regidos por um empreiteiro nas terras da fazenda (1977: 33-34). Cabe ressaltar que a extração da erva-mate se atrelava ao ritmo do comércio exterior com a região do Prata. Auras vai

---

9 Este processo de posse se dava antes da criação da Lei de Terras de 1850 que, ao restringir o acesso à terra mediante compra ou herança, instituiu a propriedade capitalista da terra.

afirmar que, a partir de 1905, com a queda do preço da erva-mate, constitui-se na região uma crise que irá atuar de forma importante na vida dos caboclos (1984: 32).

Paralelamente a essas frentes, Queiroz irá atrelar ainda o processo de formação da população cabocla à pequena roça existente como atividade desses pequenos posseiros que substituem o aproveitamento da erva-mate, ou a tinham como complemento, ou ainda, atividade de caboclos que seguiram os ervais mas ficaram a meio caminho devido a uma boa fertilidade do solo (1977: 35). Afirma que tais indivíduos “eram homens que não queriam submeter-se ao serviço mais ou menos escravo nas grandes propriedades e por isto enfrentavam os riscos e as privações de uma existência sem recursos, dentro da floresta” (1977: 35 -36). Estes pequenos roceiros, por sua vez, realizavam um incipiente comércio com o excedente de sua produção, aliado à criação do porco-do-mato e à produção de fumo de corda. Entretanto, a participação nesse comércio se explicava não pela lógica da acumulação, mas sim pela necessidade desses posseiros conseguirem dinheiro a fim de comprar bens e serviços que garantissem a reprodução de sua unidade familiar.

Observa-se aqui uma clara distinção entre o “caboclo peão” e o “caboclo roceiro”. Jesus (1992) traça estas diferenças com base em três aspectos distintos. Em primeiro lugar, a unidade de produção e consumo do peão roceiro está ligada ao grupo familiar doméstico, enquanto no caso do “caboclo peão” esta unidade é garantida pela fazenda. Em segundo lugar, a produção do “caboclo roceiro”, conforme já dito anteriormente, era voltada para o auto-consumo do grupo familiar, ao passo que a atividade do “caboclo peão” pautava-se pela garantia das necessidades da fazenda e tudo o que disto resultava. Em terceiro lugar, justamente por viver geralmente em terras que eram de propriedade de fazendeiros e ocupada pelos “caboclos roceiros” através da posse, estava, a partir da terra, vinculado de forma submissa às regras determinadas pelos senhores das fazendas.

Essa “sociedade rústica” em questão (a articulação entre as frentes pastoril e extrativista, a pequena roça e as vilas) era permeada por uma estruturação hierárquica muito rígida, marcada pelo coronelismo (Auras, 1984). Segundo Queiroz,

*Grosso modo*, as relações que se estabeleciam por toda parte no processo de produção rotineira dos bens podiam ser caracterizados pela preponderância dos laços de dependência pessoal que prendiam a grande massa dos sertanejos a um limitado número de grandes proprietários rurais (1977: 43).

A autoridade paternalista do coronel, proveniente do processo de trabalho tanto pastoril quanto extrativista e roceiro, submetia o trabalhador a uma relação quase servil, na qual, a partir desta autoridade paternalista, “(...) o trabalhador é preparado para a aceitação das relações de dependência pessoal e de serviços mútuos com o senhor da terra, da política, da cultura, dos costumes e das tradições” (Jesus, 1992: 69).

Nesse sistema, os coronéis desempenhavam o papel de chefes políticos locais, estreitamente vinculados aos demais coronéis e ao Governo do Estado. Depois deles, havia os fazendeiros, formados por dois grupos concêntricos: a família extensa e a gente do fazendeiro. Aqui imperavam os laços de compadrio que, segundo Auras, ainda que mistificasse as relações reais de dominação dentro do grupo,

(...) para manter-se enquanto ordenação econômico-social, gerava, contraditoriamente, espaços de autonomia nos quais se dava a possibilidade de uma libertação real –haja visto a presença de uma “consciência niveladora”- por parte do dominado (1984: 33).

No decorrer do trabalho será visto como este compadrio, calcado nas relações de trabalho que eram próprias das fazendas de gado, acabava por gerar uma espécie de “utopia comunitária” devido justamente a esta consciência niveladora da qual fala Auras.

Abaixo na hierarquia havia ainda os criadores ou meio-fazendeiros, possuindo apenas algumas dezenas de cabeças de gado e alguns alqueires de terra. Na seqüência, existiam os

lavradores, pequenos proprietários que se dedicavam a suas roças, afastados do centro, geralmente produtores de fumo e ervateiros. Havia ainda os agregados, caboclos que viviam em ranchos dentro da fazenda, obrigados a prestar serviços gratuitos ao senhor em troca de seu pedaço de terra. Sua exploração era indispensável à conservação do latifúndio e à prosperidade do pastoreio. Por último, encontravam-se os peões. Estes faziam de tudo, recebendo apenas comida e um canto no galpão. Conforme Queiroz, “os peões das fazendas de gado tinham nesta sociedade rústica um lugar que lembrava mais o de escravos domésticos do que a condição de proletários do campo” (1977:48).

Toda esta estrutura, entretanto, vê-se abalada pela entrada, no início do século XX, da *Brazil Railway Company* no cenário nacional, empresa ligada ao *Grupo Farquhar*. O estabelecimento desta empresa na região, responsável pela construção da Estrada de Ferro São Paulo – Rio Grande, acaba por desalojar grande parte dos caboclos ali já fixados<sup>10</sup>. Este processo, de acordo com Queiroz (1977) e Auras (1984), acaba por criar uma crise na estrutura de dominação. A reivindicação por terras por parte dos caboclos desalojados toma uma proporção até então nunca vista na região e desemboca no movimento conhecido como Guerra do Contestado.

#### Guerra do Contestado: a constituição de uma Cultura Cabocla

Ao se tratar da constituição da cultura cabocla na região geopolítica aqui enfocada

---

10 Este truste tinha a concessão de quinze quilômetros para cada lado da estrada de ferro para explorar da maneira que lhe fosse conveniente. Cabe ressaltar que, aliada à *Brazil Railway Company*, foi criado pelo mesmo *Grupo Farquhar* a *Southern Brazil Lumberland Colonization Company*, responsável pela extração e beneficiamento da madeira (araucária, principalmente), bem como por processos de colonização na região.

torna-se imprescindível o estudo da Guerra do Contestado, uma vez que, para autores como Martins (1995), esta é tida como matriz cultural da população cabocla.

Vários são os fatores que levam à Guerra do Contestado. Queiroz (1977) delimita alguns destes fatores, a saber, a questão de limites entre Brasil e Argentina, bem como entre os estados do Paraná e de Santa Catarina; as concessões feitas pelo Governo Federal a empresas multinacionais para a exploração da área; além da desapropriação realizada por empresas e latifundiários da região. Ainda segundo o autor, o estopim do confronto se dá através da resistência dos caboclos a esta situação, resistência esta organizada em torno da figura mítica do profeta João Maria. O conflito, iniciado em 1912, termina quatro anos mais tarde, 1916, quando o Estado, através das tropas federais<sup>11</sup> e das polícias paranaenses e catarinenses, atendendo diretamente os interesses do *Grupo Farquhar*, reprime violentamente o movimento caboclo.

Segundo afirma Auras (1984), outros fatores devem ser levados em consideração, como, por exemplo, a privatização da terra com a Lei de Terras de 1850, a crise na venda de erva-mate e o grande número de trabalhadores recrutados em outras regiões do Brasil pela *Brazil Railway Company*, utilizados como mão-de-obra na construção da Estrada de Ferro São Paulo – Rio Grande e que, ao contrário das promessas realizadas, não foram reconduzidos às suas regiões de origem. Segundo a autora,

Toda essa massa humana – revoltada pelo tratamento duro a que acabara de ser submetida e com maior ou menor experiência de vida urbana – aumentou em muito e rapidamente o número de moradores locais, contribuindo enormemente para o rompimento do frágil equilíbrio social vigente que, aliás, já vinha sofrendo bastante com a privatização da propriedade da terra e com a crise na comercialização do mate (1984: 39).

---

<sup>11</sup> Segundo Auras (1984) foi justamente este evento histórico um dos marcos da constituição das Forças Armadas Nacionais.

Tanto Queiroz (1977) quanto Auras (1984) observam que a Guerra do Contestado é fruto da reestruturação do próprio modelo econômico em vigor no estado. Com a entrada do capital estrangeiro e a privatização da propriedade da terra, novas relações sociais são engendradas, com as quais os caboclos não estavam de acordo. O compadrio se desestrutura, uma vez que os coronéis, interlocutores desses novos agentes, rompem o “trato igualitário”, fazendo valer os interesses puramente econômicos e desnudando então a estrutura de dominação (Auras, 1984: 44 – 45).

Segundo a autora,

A caminho de sua realização, a ordem capitalista desestrutura as tradicionais relações de dominação. E, neste momento histórico, não tendo voz nem vez no jogo econômico-político de então, o marginalizado homem sertanejo procura, como veremos, elaborar seu próprio modo de explicar e atuar sobre o mundo (1984: 44).

Como afirma Queiroz, foi justamente durante a Guerra do Contestado “(...) que pela primeira vez em nossa história as massas camponesas manifestaram a clara consciência da necessidade de garantir o seu ‘direito de terras’” (1977: 13). E a maneira pela qual os caboclos “manifestaram [esta] clara consciência” se deu através de um movimento de caráter messiânico, no qual a resolução dos problemas enfrentados se daria a partir da constituição de uma Monarquia que se contrapusesse à República dos coronéis. Em resumo, a Guerra do Contestado, como atesta Machado (2004), foi um importante episódio da luta de classes no Brasil.

Contudo, justamente devido às limitações sócio-históricas a que essa população estava sujeita, a forma de resistência possível se deu em torno do tipo de conhecimento dominante em sua visão de mundo, a saber, a religião. As figuras de João Maria e José Maria, “santos profetas que andaram por aquela terra”, bem como a irmandade e as cidades santas tornam-se,

então, “(...) a possibilidade concreta pela qual o rebelde de Serra-Acima poderia dar vazão ao seu protesto e marcar sua presença efetiva, ainda que momentânea, no interior do quadro de correlação de forças localmente em vigor” (Auras, 1984: 47).

Queiroz, entretanto, vê neste movimento um caráter alienado justamente por esta escatologia implicar em uma recusa ao mundo material. Para o autor, o que as cidades santas com sua Santa Religião fizeram foi chegar ao limite de constituir uma nova religião, onde José Maria seria este novo Messias deificado (1977: 252 – 260). Auras, por sua vez, observa que a resistência cabocla, ainda que inviável por se colocar de forma fechada e sequer superar o nível da interpessoalidade, trata do “inequívoco manifesto de rejeição à ordem capitalista em curso” (1984: 170), vide as ações de queima de títulos de propriedade da terra, destruição de estações e trechos da ferrovia, bem como o ataque a serrarias da *Southern Brazil Lumber and Colonization Company*. Esta perspectiva é ainda respaldada por Machado, para quem o movimento do Contestado é fruto do desenvolvimento de “(...) uma nítida consciência das condições sociais e políticas de sua [deles] marginalização” (2004: 26), na qual a dimensão religiosa é parte de um todo que alcança apenas uma dimensão crítico-social do momento econômico-político vividos pelos sertanejos.

Duglas Teixeira Monteiro, todavia, ao partir de uma análise claramente weberiana, entende o Contestado como “(...) o epicentro de um abalo de grande envergadura e nele os fatores conjunturais desempenharam o papel de forças desencadeantes, - gatilhos – cuja eficácia como elementos dinamizadores dependia, porém, de clivagens preexistentes [o catolicismo rústico caboclo]” (1974: 189). Neste sentido, ainda que o “fanatismo religioso” não seja o elemento que cria a Guerra, a presença desta matriz religiosa no interior do movimento é o fator que define a forma da própria Guerra, ainda que não seu conteúdo.

Após o fim da guerra, a dispersão dos caboclos sobreviventes por todo o estado fez com que o Contestado se tornasse um marco histórico da identidade cabocla. Este “momento aglutinador” (Auras, 1984), onde uma visão de mundo foi sistematizada e ressignificada em torno das figuras de João Maria e José Maria, pode ainda ser observado pelo interior do estado. As “profecias”, as rezas e a memória da guerra permanecem espalhadas no discurso de caboclos em todo o estado, e ainda são utilizadas de forma a se contrapor ao avanço das relações capitalistas. Nas palavras de uma cabocla assentada participante do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), quando perguntada sobre a Guerra do Contestado e refletindo sobre este evento histórico na sua própria situação, “nós somos eles, hoje” (D.M. apud Matias, 2004: 83).

Antes, entretanto, de se pensar o Contestado enquanto resistência alienada ou consciente, cabe, neste trabalho, entendê-lo em seu caráter histórico. Ou seja, este processo, no qual se assentou a constituição da população cabocla, deve ser entendido à luz do próprio processo de constituição do capitalismo no Brasil tal qual descreve Florestan Fernandes (1975). Em seu trabalho *A Revolução Burguesa no Brasil*, Fernandes traça um esquema de desenvolvimento do capitalismo no Brasil que o divide em três fases distintas: uma fase inicial de eclosão de um mercado capitalista especificamente moderno, iniciada pela abertura dos portos ainda no período colonial até a crise do sistema de produção escravista; uma fase de formação e expansão do capitalismo competitivo, caracterizada pela consolidação e disseminação desse mercado, bem como por seu funcionamento como elemento de diferenciação da economia, indo da crise do sistema escravista até a década de 50 do século XX; e uma terceira fase, marcada pela irrupção do capitalismo monopolista, irrupção esta calcada na reorganização do mercado e do sistema de produção, através das “grandes

corporações” (tanto transnacionais quanto estatais), desencadeada com o golpe militar de 1964.

Neste sentido, a Guerra do Contestado aparece no bojo da passagem da primeira para a segunda fase<sup>12</sup>. Cabe ressaltar que, para Fernandes, todo esse processo se dá de forma que a opção das elites dirigentes nunca se pautou pela destruição das formas arcaicas de dominação, mas sim seja apenas uma alteração do estatuto político jurídico. Deste modo, em nenhuma das três fases o desenvolvimento capitalista chegou a impor a ruptura com a dependência exterior, a desagregação completa do *antigo regime*, nem sequer a superação de “estados relativos de subdesenvolvimento” (Fernandes, 1975: 223).

#### Mudança no modelo econômico em Santa Catarina

Após o término da guerra, com a liquidação da resistência cabocla às relações de dominação capitalista em curso, os governos Federal e Estadual passam a incentivar uma política de colonização do interior do Estado, baseada na ideologia do “vazio demográfico” - ideologia que não incluía na categoria de habitantes os moradores do sertão, os índios e caboclos (Renk, 2004:16). Grandes concessões de terras eram dadas a empresas colonizadoras multinacionais, que incentivam a chegada de imigrantes europeus não-ibéricos. Um exemplo desta política é a chamada “Bandeira Konder”, de 1929, realizada pelo governo de Santa Catarina e que buscava “civilizar”, “nacionalizar” e “desenvolver” o Oeste “privilegiando um modelo de inspiração teuto” (Renk, 2004:91), num processo de “integração estadual” (Lago, 2000). Renk ainda afirma que:

---

12 Sílvio Coelho dos Santos aponta a construção da estrada de ferro São Paulo – Rio Grande, junto com a construção da ponte Hercílio Luz em Florianópolis, como um dos símbolos da chegada da modernidade em Santa Catarina (1998: 133).

A eficácia do projeto colonizador requereu agente humano, cujo modelo foi o descendente do europeu, vindo das **colônias velhas**, do Rio Grande do Sul. Este aspecto traz similitudes com a ideologia da colonização européia no país, tendo como protagonistas os colonos “trabalhadores”, “construtores do progresso e da civilização”, no entanto, não contemplava nesse projeto a população **brasileira**<sup>13</sup>, posseira (1997:48) (grifado no original).

A colonização do Oeste Catarinense (Poli,1995; Renk 1997, 2004), principalmente, e da Região Serrana (Locks, 1998; Bloemer, 2000), em menor grau, está marcada por conflitos econômicos e interétnicos, de onde “emergiram” as identidades “cabocla” e “de origem”.

Nesse momento, a situação de dominação do caboclo pelos “de origem” se apresentou principalmente nas relações produtivas, a partir de uma “divisão étnica do trabalho” (Renk, 1997). Neste sentido, Poli afirma que “(...) em todo o Oeste o caboclo raramente conseguiu se manter como proprietário. Por isso, formou, em quase toda a área, a mão-de-obra assalariada das indústrias madeireiras” (1995: 87). Na Região Serrana este fenômeno se deu principalmente durante o “ciclo da madeira”, nas décadas de 40 e 50, onde os caboclos ficavam sempre com o serviço mais pesado e menos remunerado (Locks, 1998:49). De acordo com Jesus (1992), a exploração da madeira nativa (*araucária angustifolia*) foi iniciada pelos filhos dos imigrantes italianos vindos do Rio Grande do Sul.

Em outro trabalho, Jesus (1991), analisando o processo de formação do trabalho assalariado junto às populações caboclas do Planalto Serrano, leva em consideração a relação existente entre os processos de produção e reprodução da existência material historicamente postos, bem como as formas educacionais, de controle e disciplina aplicadas a essa população.

A partir de um enfoque que toma a categoria trabalho como formação essencialmente

---

13 A autora utiliza o termo brasileiro ao invés de caboclo, por achar que o segundo possui um forte conteúdo pejorativo, uma vez que não se trata de uma categoria nativa. Martins, porém, afirma que “(...) a opção pela categoria ‘brasileiro’, embora politicamente correta, mostra-se inócua do ponto de vista da defesa da dignidade deste segmento uma vez que apenas mascara um discurso sem atingir efetivamente as causas nem os efeitos da discriminação. Além disso, a categoria ‘brasileiro’ pode ter surgido justamente em oposição à categoria ‘italiano’ ou ‘alemão’ sendo, desta forma, tão pouco nativa quanto a categoria ‘caboclo’” (2001: 21).

histórica, este autor divide sua análise em três fases distintas: a primeira (século XVIII à segunda metade do século XX, passando pela Guerra do Contestado) correspondendo à formação dos caboclos enquanto peões e roceiros, fase marcada por relações de tipo “patrimonialista”; a segunda (1950 até 1970), compreendendo a formação do caboclo enquanto mão-de-obra assalariada, própria do sistema capitalista, a partir de sua inserção na indústria extrativa da madeira no Estado; e a terceira (1970 em diante) marcada pela venda da força de trabalho por parte dos caboclos às fazendas produtoras de maçã, ainda que o autor não realize uma análise deste último ciclo.

Michels, por sua vez, observa igualmente dois momentos históricos distintos na intervenção estatal<sup>14</sup> voltada a favorecer grupos econômicos, favorecimento realizado dentro de um discurso “desenvolvimentista”<sup>15</sup>: 1) até meados dos anos 50 – intervenção em prol das classes dominantes, mas dando pouco impulso à acumulação de capital, devido a uma fragilidade na estrutura estatal; 2) uma ação mais incisiva, a partir de meados dos anos 50, depois de uma “reestruturação do aparelho estatal” (2001:28).

Cabe ressaltar aqui que, a despeito de Michels (2001) afirmar em parte que as relações de trabalho especificamente capitalistas se efetivaram somente após a reestruturação do aparelho estatal a partir dos anos de 1950, este processo já se encontrava em forma latente na

---

14“A Intervenção do Estado é entendida como a ação econômica e política do Estado. Economicamente, os mecanismos podem, genericamente, ser dois: ação direta (investimentos produtivos e infra-estruturais) e indireta (crédito, incentivo, isenções). Entretanto, entende-se que o Estado também interfere nas relações entre as classes, regulando-as, freqüentemente, em favor do capital, via legislação trabalhista, política salarial e outros” (Michels, 2001:22).

15 Quando Michels (2001) se refere aos “desenvolvimentistas”, está tratando de pesquisadores que interpretaram a economia política catarinense - além de fazer a “política econômica” deste Estado - a partir das idéias de “necessidade do planejamento econômico, objetivando alcançar o desenvolvimento estadual, notadamente no setor industrial”. Para tanto, é necessária a intervenção do Estado na economia, no auxílio à “pioneira ação do empresariado catarinense” (2001:148). “Desenvolvimento”, para estes autores, significa “industrialização”, além de basearem-se exclusivamente em indicadores macroeconômicos (PIB, superávit, balança de exportações, etc.), em suas análises. Para este autor, os “desenvolvimentistas” ignoram conscientemente a superexploração de força de trabalho como fator para a “competitividade” da indústria catarinense no mercado nacional e internacional, bem como a ação estatal como sustentáculo deste processo de acumulação de capital.

própria constituição da Guerra do Contestado e nas décadas posteriores. Ainda que Jesus e Michels tratem esta ruptura de forma um tanto fixa, a tese aqui defendida é a de que a partir de 1950 o que ocorre é um adensamento dessas relações de trabalho.

Este adensamento, por sua vez, irá sofrer uma outra inflexão a partir do final da década de 1970 e início de 1980 quando o meio rural, não garantindo mais a permanência da população aí residente, entra em franco processo de êxodo, expulsando milhares de agricultores, trabalhadores da indústria da madeira e camponeses para as periferias das cidades próximas. Ainda que Jesus (1992) veja um terceiro ciclo restrito ao espaço rural, com a fruticultura, o movimento observado tanto nos dados estatísticos quanto na história oral coletada na região é o do êxodo rural.

Segundo dados do IBGE, a partir da virada da década de 1970 para 1980 ocorre um decréscimo da população rural em 10,99%, o que por sua vez é seguido de um acréscimo de 72,89% nas áreas consideradas urbanas. Dados semelhantes são observados em nível nacional, uma vez que o acréscimo observado na população urbana no Brasil fora de 54,43% contra um decréscimo de 6,06% na área rural.

**Tabela 1 – População residente , urbana e rural  
segundo as Grandes Regiões e Unidades da Federação - 1940/2000**

Grandes Regiões e Unidades da Federação	População residente					
	1940			1950		
	Total	Urbana	Rural	Total	Urbana	Rural
Brasil.....	41 236 315	12 880 182	28 356 133	51 944 397	18 782 891	33 161 506
Sul.....	5 735 305	1 590 475	4 144 830	7 840 870	2 312 985	5 527 885
Santa Catarina....	1 178 340	253 717	924 004	1 560 502	362 717	1 197 785

Grandes Regiões e Unidades da Federação	População residente					
	1960			1970		
	Total	Urbana	Rural	Total	Urbana	Rural
Brasil.....	70 070 457	31 303 034	38 767 423	93 139 037	52 084 984	41 054 053
Sul.....	11 753 075	4 360 691	7 392 384	16 496 493	7 303 427	9 193 066
Santa Catarina....	2 118 116	673 981	1 444 135	2 901 734	1 246 043	1 655 691

Grandes Regiões e Unidades da Federação	População residente					
	1980			1991		
	Total	Urbana	Rural	Total	Urbana	Rural
Brasil.....	119 002 706	80 436 409	38 566 297	146 825 475	110 990 990	35 834 485
Sul.....	19 031 162	11 877 739	7 153 423	22 129 377	16 403 032	5 726 345
Santa Catarina....	3 627 933	2 154 238	1 473 695	4 541 994	3 208 537	1 333 457

Grandes Regiões e Unidades da Federação	População residente		
	2000		
	Total	Urbana	Rural
Brasil.....	169 590 693	137 775 550	31 835 143
Sul.....	25 089 783	20 306 542	4 783 241
Santa Catarina....	5 349 580	4 211 979	1 137 601

Fontes: Censo demográfico 1940-2000. Rio de Janeiro: IBGE., 2001.

De acordo com Cazella (2003), este processo é explicado devido à decadência da indústria extrativa da madeira que, a partir dos anos 1970, encerra o chamado “ciclo da madeira”. Tal ciclo se inicia a partir de 1940, com a chegada, na região Serrana, de uma leva de descendentes de imigrantes italianos e alemães vindos das colônias do Rio Grande do Sul, que iniciam um amplo processo de extração do pinheiro brasileiro (*araucária angustifolia*).

Segundo Agostini (2001: 11), o ápice deste ciclo acontece durante os anos 50, época em que Santa Catarina exportava 64 % do total da madeira vendida ao exterior pelo Brasil. Ainda de acordo com a autora, a maior parte desta produção era proveniente da microrregião dos Campos de Lages. Este ciclo entra em decadência a partir da redução do estoque natural da araucária, o que por sua vez gerou o empobrecimento de vários municípios (Lago, 2000: 378).

Cazella, estudando o município de São José do Cerrito, afirma que “o fim do chamado ‘ciclo da madeira’, a partir dos anos 1970, sem que uma nova atividade ocupasse o vazio econômico gerado, deixou diversos trabalhadores desamparados. Para muitos, a escolha recaiu entre migrar e sobreviver da agricultura, para outros, as duas opções foram adotadas (...)”

(2003: 13). Entretanto, o mesmo autor afirma ainda que este processo migratório é marcado, ainda que em menor número, por um retorno eventual ao meio rural por parte de alguns. Segundo Cazella, cerca de 10% dos agricultores realizam algum tipo de atividade remunerada nas cidades próximas, durante o período da entressafra (junho-novembro), o que para ele constitui uma fase transitória que antecede o êxodo definitivo.

Em uma perspectiva semelhante segue o trabalho de Garcia Jr (1989). Ao tratar dos processos de migração do campo para a cidade, a perspectiva levantada por ele é a de se entender o deslocamento desses camponeses como uma forma tática, utilizada para garantir a reprodução social camponesa, impossibilitada pela permanência integral do grupo familiar no campo. A partir do estudo das trajetórias individuais e familiares, o autor descreve e analisa exemplos de indivíduos que não integram os processos de proletarização, presente também entre indivíduos migrantes, e sim se utilizam da forma salário como meio de subsistência de maneira temporária, acumulando recursos para voltar ao campo, ou manter quem lá ficou.

Também Bloemer (2000), em seu estudo sobre *italianos e brasileiros* nos Campos de Lages, tece considerações semelhantes. Para a autora, o assalariamento de jovens em zonas urbanas é entendido como estratégia consciente de acesso à terra. Em suas palavras,

A maioria das situações de deslocamento e assalariamento são encaradas como situações temporárias, estando estas saídas apontando para o retorno às comunidades de origem, onde aspiram poder concretizar seu projeto de vida enquanto camponeses (2000: 247).

Entretanto, devido a questões estruturais que dificultam este retorno, o que se observa a partir dos dados do IBGE é um processo de êxodo rural efetivo.



**Figura 1 - Número de estabelecimentos agropecuários em SC em 1975, 1985, 1995-96 e 2003**

Conforme pode ser visto na figura 1, o número de estabelecimentos agrícolas diminuiu em cerca de 20 % entre os anos de 1985 a 2003, não sendo seguido diretamente por uma concentração maior de terras. Em campo, pude perceber que boa parte destas propriedades são abandonadas por seus proprietários.

### *São José do Cerrito: um estudo de caso*

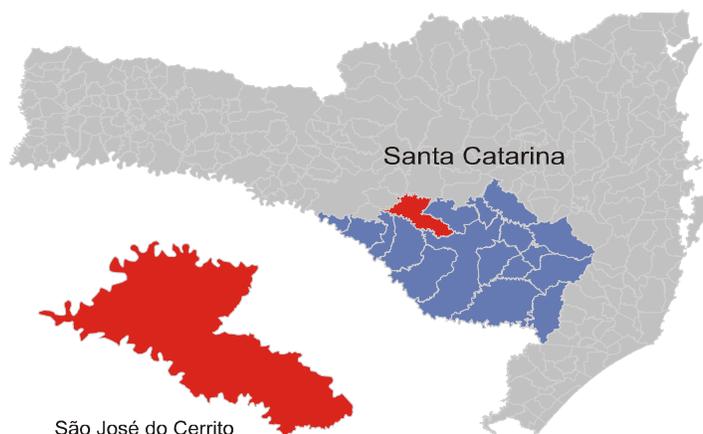
Criado como distrito a partir do município de Lages em 1927, São José do Cerrito, nome retirado do santo patrono da primeira capela erigida na localidade, emancipa-se como município em 07 de dezembro de 1961. Sua história, de acordo com Locks (1998), inicia com a criação da capela de São José em 1888 e, segundo evidências por ele coletadas, Cerrito, ou Carú como já fora chamado, “teria sido um daqueles fundos de fazenda, pouco produtivos e mesclado com porções de terras devolutas sob controle do Estado” (Locks, 1998: 45).

Inicialmente ocupado por paulistas que ali chegaram em virtude dos caminhos de tropas, Cerrito tem sua história diretamente ligada à ocupação dos Campos de Lages, ocupação esta provocada pela exploração da pecuária, pela agricultura de subsistência e pelo fato da região servir de abrigo para antigos trabalhadores das fazendas existentes à época. Segundo relata Machado (2004: 63), durante o início do século XIX é iniciado outro processo de povoamento, que parte do Rio Grande do Sul em direção a São José do Cerrito e Campo Belo, município vizinho. Ainda de acordo com Locks (1998), o acesso à terra se deu por volta de 120 a 150 anos atrás através da simples posse.

Ocupado inicialmente por caboclos, São José do Cerrito só veio receber migrantes descendentes de europeus a partir da primeira metade do século XX, mais especificamente durante a década de 40, quando descendentes de imigrantes alemães e italianos vindos de

Urubici e vale do Tubarão, ambos de Santa Catarina, vêm se estabelecer na região a fim de trabalhar na indústria da madeira recém iniciada. Além desse contingente, a cidade recebeu ainda descendentes de italianos vindo das antigas colônias do Rio Grande do Sul.

O município faz hoje parte da Associação dos Municípios da Região Serrana de Santa Catarina – AMURES, pertencente à mesorregião Serrana e microrregião Campos de Lages. Localizado a 27° 39' 47" de latitude Sul e 50° 34' 48" de longitude Oeste, encontra-se a 280 km de Florianópolis e a 40 km de Lages,



**Figura 2: mapa de Santa Catarina, com destaque a mesorregião Campos de Lages e ao município de São José do Cerrito.**

possuindo uma área de 968,7 km<sup>2</sup> e formado por 36 comunidades, mais a sede. Possui como limites, ao sul, os municípios de Campo Belo do Sul e Lages; ao Leste, Correia Pinto; a Oeste, Abdon Batista, Campo Belo do Sul, Campos Novos, Cerro Negro e Vargem; ao Norte, Brunópolis e Curitibanos. Destes, fazem também parte da microrregião Campos de Lages os municípios Campo Belo do Sul, Cerro Negro, Correia Pinto e Lages.

Situado na área de transição geomorfológica entre a Microrregião Homogênea Campos de Lages, caracterizada por um planalto suave coberto de campos, propícia à pecuária extensiva, e a Microrregião Homogênea campos de Curitibanos, área de transição entre o Planalto de Lages e o Vale do Rio do Peixe, própria para a agricultura (GAPLAN, 1986), Cerrito possui como vegetação típica a Floresta Ombrófila Mista, marcada por pastagens e a forte presença da *araucária angustifolia* (ibidem).

A uma altitude de 879 metros acima do nível do mar em sua sede, está sob a influência

do clima subtropical, apresentando temperaturas médias, um verão brando e um inverno rigoroso. A temperatura máxima alcança 33°C enquanto a mínima chega a -5°C, possuindo uma temperatura média anual de 15,9°C. As chuvas são bem distribuídas durante o ano todo, em torno de 100 a 120 dias de chuva por ano, tendo uma precipitação anual variando entre 1400 a 1600 mm.

O Cerrito possui na agricultura familiar de caráter camponesa a base de sua economia. Desta forma, a ocupação territorial é caracterizada por pequenas propriedades rurais, onde 82,5% dos estabelecimentos têm áreas inferiores a 50 ha. Isto decorre, igualmente, do próprio processo de ocupação do município, processo este que privilegiou a posse. De acordo com Locks,

(...) com uma população de ex-sitiantes, não proprietários legais, ex-agregados, ex-posseiros, alguns médios fazendeiros localizados, se estabeleceu e se institucionalizou (sic) a pequena propriedade rural e a agricultura familiar em parte dos campos de Lages e, mormente, do município de São José do Cerrito (1998: 42).

Este caráter camponês dos estabelecimentos rurais no Cerrito pode ser observado também com relação ao pessoal ocupado por estabelecimento. Ainda de acordo com o IBGE (Censo Agropecuário, 1996), de um universo de 6.731 pessoas ocupadas no trabalho agrícola no município, 5.821 delas estão na faixa dos responsáveis pela propriedade e membros não-remunerados da família. Apenas 218 são empregados permanentes e 652 são empregados temporários. Além desta disparidade entre o uso de trabalho familiar e trabalhadores assalariados, cabe ressaltar ainda que 5.359 pessoas residem no estabelecimento onde trabalham.

Outro ponto relevante diz respeito à área de cultivo de lavoura nessas propriedades. Conforme pode ser observado na tabela abaixo, tanto em 1975 quanto 1985<sup>16</sup>, a área de lavoura por propriedade era, em sua maioria, de dois a dez hectares de lavoura plantada. Disto se infere que a produção de milho e feijão no município é garantida essencialmente por estabelecimentos rurais que possuam uma pequena área a ser destinada à lavoura.

**Tabela 2 – Área de Lavoura por estabelecimento  
São José do Cerrito - 1996**

Ano	Área de Lavoura por estabelecimento (ha)								Total
	Menos de 1	1 a 2	2 a 5	5 a 10	10 a 20	20 a 50	50 a 100	Mais de 100	
1975	27	183	988	423	167	34	4	2	1 828
1985	58	203	1 133	526	244	78	15	2	2 259

Fontes: Censo agropecuário 1996. Rio de Janeiro: IBGE.

A cidade apresenta o 5º menor índice de desenvolvimento humano municipal de SC (IDH-M) e é cercado por outros municípios de baixo IDH, com destaque para Cerro Negro, que possui o mais baixo IDH do estado (Cazella, 2003:03). Ainda que este índice leve em consideração apenas a esperança de vida, o nível educacional e o PIB real *per capita*, sendo, desta forma, uma análise apenas parcial, é no mínimo esclarecedora a posição ocupada por São José do Cerrito.

O município é cortado pela BR-282, sendo esta ligada aos principais eixos viários da região. Exatamente no trecho que passa pelo Cerrito, mais precisamente entre a entrada da área urbana do município até o entroncamento com a BR-470, em Campos Novos, a estrada não está asfaltada. São cerca de 100 quilômetros de estrada de terra em condições precárias. Segundo informações coletadas com outros pesquisadores e moradores da região, existe uma grande crise política em torno da questão do término da BR-282. As causas atribuídas pela

<sup>16</sup> Estes dados são referentes apenas aos anos de 1975 e 1985 devido à falta destes dados no Censo Agropecuário de 1995 com relação ao município de São José do Cerrito.

população para a não conclusão da estrada são as mais diversas: incompetência do governo, interesses econômicos de elites locais, corrupção, entre outras. Como conseqüências desta obra inacabada, são apresentadas as dificuldades no escoamento da produção, no acesso aos serviços públicos (escolas, hospitais, etc), no transporte da população, entre outras questões.

O início da obra da BR-282 foi motivado pelo ciclo da madeira, pois era preciso escoar a exploração madeireira. Com o fim do ciclo, a obra da estrada foi interrompida, estando inacabada até hoje. O *Programa Integrado de Planejamento Sócio-econômico para São José do Cerrito* (Santa Catarina, 1990), realizado pelo Governo do Estado de Santa Catarina, não menciona a precariedade da BR-282. Este projeto pode ser citado como outro exemplo da desconsideração do Estado em relação às especificidades sócio-culturais caboclas. O documento aponta, entre outras coisas, a industrialização como “uma das alternativas mais viáveis ao desenvolvimento econômico e social de um município” (1990:18). Apresentando dados sobre o intenso êxodo rural entre os jovens do município, refere-se a eles como “mão-de-obra” a ser “absorvida” pelo mercado de trabalho, sendo a criação de novos empregos, a solução apontada pelo relatório, para resolver o problema da migração, não fazendo nenhuma referência à condição camponesa desses jovens (idem:11-12).

### Carú e o Contestado

A participação do município, ainda distrito de Lages, na campanha do Contestado se deu nos dois lados do confronto. Ao mesmo tempo em que houve a constituição de um “reduto de fanáticos” na comunidade Campina dos Buenos (como mostra a figura 3), a região propiciou igualmente um comandante geral, o senhor Joaquim José Ramos.



dentro” (idem: 81).

Neste sentido, pude observar que a própria figura do profeta João Maria, figura esta essencial no entendimento da Guerra do Contestado, foi desassociada da guerra pelos caboclos de São José do Cerrito. João Maria, tido para os habitantes do Cerrito como um santo profeta, não se liga de forma alguma à figura de José Maria, este sim um comandante dos jagunços, ainda que José Maria se reivindicasse primo de João Maria.

Locks comenta ainda que a memória do Contestado, apagada pelo Estado, só foi retomada a partir dos anos 1980 com o governo de Esperidião Amin Helou Filho, candidato apoiado pela ditadura militar, representante da oligarquia catarinense. Cabe ressaltar, entretanto, que a memória recriada por Amin, antes de tomar para si o caráter anti-capitalista da Guerra, assume apenas o aspecto de ignorância dos pobres caboclos que, desta maneira, deveriam ser conduzidos e re-inseridos pelo poder estatal<sup>17</sup>.

#### Breve relatório sócio-econômico do município

São José do Cerrito é considerado um município essencialmente rural, com mais de 80 % de sua população vivendo em torno de grupos familiares localizados em áreas consideradas rurais. Segundo consta no Atlas de Santa Catarina (GAPLAN, 1986), o município conta com uma baixa produtividade por hectare, entretanto, com uma larga produção de milho e feijão, principais culturas realizadas no município, representando 97% da área plantada e 91% da produção vegetal total do município (Cazella, 2003: 17).

Teve uma redução de quase um terço de sua população nos últimos 30 anos, devido ao êxodo populacional iniciado nos anos 1970. Segundo dados do IBGE, a queda na densidade

---

<sup>17</sup> Para um maior entendimento deste processo, ver Auras (1984).

demográfica foi, entre 1970 e 2000, de 15,6 para 10,7 hab/km<sup>2</sup>. Nesse período a população caiu de 15.039 para 10.364 pessoas. Ainda segundo o IBGE (Censo Demográfico, 2001), as estimativas feitas para 2004 mostravam uma diminuição da população para 9.776 habitantes.

**Tabela 3 – População residente , urbana e rural  
São José do Cerrito - 1940/2000**

População por tipo de residência	Ano							
	1940 <sup>1</sup>	%	1950 <sup>1</sup>	%	1960 <sup>1</sup>	%	1970	%
Urbana.....	122	1,4	267	2,5	438	3,0	967	6,4
Rural.....	8 563	98,6	10 534	97,5	14 149	97,0	14 072	93,6
Total.....	8 685	100	10 801	100	14 587	100	15 039	100

População por tipo de residência	Ano					
	1980	%	1991	%	2000	%
Urbana.....	1 527	11,4	1 808	16,5	2 142	20,7
Rural.....	11 841	88,6	9 788	83,5	8 222	79,3
Total.....	13 368	100	11 596	100	10 364	100

<sup>1</sup> Dados referentes a São José do Cerrito enquanto distrito do município de Lages.  
Fontes: Censo demográfico 1940-2000. Rio de Janeiro: IBGE, 2001.

Segundo Cazella (2003), o ritmo do êxodo se deu de forma constante, com uma taxa média de decréscimo populacional na casa dos 12% entre décadas, o que, para o autor, demonstra que mesmo o aumento no índice de desemprego nos centros urbanos, verificado durante as décadas de 80 e 90, não foi suficiente para diminuir o ritmo do êxodo rural do município.

Ainda de acordo com Cazella (idem), a maioria da população que deixou a cidade entre os anos 1970 e 2000 se deslocou para centros urbanos maiores, principalmente Lages, sendo seguido por Curitiba, Fraiburgo, Blumenau, Florianópolis, Jaraguá do Sul e Joinville, à procura de emprego, principalmente no ramo da construção civil (Florianópolis), indústria têxtil (Blumenau), serviços domésticos e atividades agropecuárias diversas (Cazella, 2003: 13).

A explicação para este acentuado êxodo rural no município está ligada ao declínio da

atividade das madeireiras. De acordo com Cazella,

A decadência do extrativismo vegetal e a migração da maior parte das madeireiras (serrarias) para outras fronteiras de exploração provocaram uma crise na economia local. O fim do chamado “ciclo da madeira”, a partir do final dos anos 1970, sem que uma nova atividade ocupasse o vazio econômico gerado, deixou diversos trabalhadores desamparados. Para muitos, a escolha recaiu entre migrar e sobreviver da agricultura, para outros, as duas opções foram adotadas (...) (2003: 13).

Pode se observar ainda este processo a partir da análise dos censos agropecuários realizados entre 1970 e 1996. Ao se examinar a evolução da estrutura fundiária do município durante este período, percebe-se uma redução no número de propriedades da ordem de 14%, passando de 2.376 para 2.042, sendo mais expressiva a redução no estrato da área inferior a 20 ha (das 334 unidades que deixaram de existir, 224, ou seja, 67% delas, pertencem ao estrato da área inferior a 20ha).

**Tabela 4 – Evolução da estrutura fundiária  
São José do Cerrito - 1970/1996**

Estrato da área	Número de estabelecimentos				Área total			
	1970	1980	1985	1995/96	1970	1980	1985	1995/96
Menos de 20	1 223	1 265	1 419	1 195	10 576	12 386	11 960	10 072
20 > 50	545	576	531	489	17 231	18 183	17 718	15 666
50 > 100	223	243	237	214	16 359	17 251	16 895	15 113
100 > 500	200	155	173	133	37 904	29 472	35 208	25 459
Mais de 500	11	11	16	11	6 932	7 036	12 124	9 465
Total	2 102	2 250	2 376	2 042	89 002	53 759	93 365	75 776

Fontes: Censo agropecuário 1970-1996. Rio de Janeiro: IBGE.

Ao se observar o período entre 1985 e 1995, percebe-se que esta diminuição do número de propriedades é seguido igualmente de uma diminuição das áreas totais de cada extrato de área. Isto leva a crer que não se trata de um simples processo de concentração fundiária, mas sim de abandono efetivo dos estabelecimentos rurais por parte de seus proprietários.

Ainda que Cazella (2002, 2003) advirta sobre uma mudança metodológica por parte do

IBGE, que no censo de 1995/96 altera o período de coleta das informações passando do ano civil para o ano agrícola, o que, para o autor, explicaria, em parte, as reduções no número e na área total dos estabelecimentos agrícolas, nas visitas feitas ao campo não foram raras as vezes em que pude observar, ainda no período da colheita, propriedades, em sua maioria de pequeno porte, abandonadas.

O caráter camponês do processo de trabalho caboclo em São José do Cerrito pode ser observado a partir da constatação da pequena propriedade rural centrada no grupo familiar enquanto unidade de trabalho e consumo. Ao se observar a tabela abaixo, percebe-se que a atividade agrícola do município é desempenhada principalmente pelo trabalho em pequenas propriedades. As propriedades com menos de 20 hectares são responsáveis pela utilização de mais de cinquenta por cento do pessoal ocupado nos trabalhos agrícolas do município. A isto se acresce ainda o fato de que a maior parte da produção de milho e feijão do município, conforme visto principal cultura da região, ser produzida por estas propriedades com área inferior a 20 hectares, sendo estas responsáveis pela produção de 53,75 por cento da produção local (Censo Agropecuário, 1996).

**Tabela 5 – Pessoal ocupado por grupo de área total  
São José do Cerrito - 1996**

Pessoal ocupado	Área total (ha)							
	Menos de 1	1 a 2	2 a 5	5 a 10	10 a 20	20 a 50	50 a 100	Mais de 100
pessoas	48	166	1 081	1 032	1 291	1 614	745	754
percentual	0,71	2,47	16,06	15,33	19,18	23,98	11,07	11,21

Fontes: Censo agropecuário 1996. Rio de Janeiro: IBGE.

Outro fator importante diz respeito à pouca utilização de maquinário por parte dos caboclos, como seria o esperado num modelo essencialmente capitalista de produção pautado na grande propriedade de terra. Segundo dados do IBGE (Censo Agropecuário, 1996), no ano

de 1996 foram registrados apenas 288 tratores, 139 máquinas para plantio e 107 máquinas para colheita em todo o município de São José do Cerrito, o que atesta uma grande utilização de trabalho humano nos serviços agrícolas efetuados no município. A isto se soma ainda a pouca utilização de mão-de-obra assalariada, observada em campo, no interior das pequenas propriedades que são a base da produção local. Ao contrário, em campo pode observar as práticas de ajuda mútua – principalmente a troca de dias – como extremamente importante no desenvolvimento das atividades agrícolas.

Ainda nota-se o aspecto camponês na presença da roça como meio de reprodução da vida aliada à produção de mercadorias para o mercado nacional – essencialmente o milho e o feijão. Junto à lavoura de milho e feijão, observa-se por todo o município a presença das roças familiares como elemento característico das casas caboclas. Isto porque, ao contrário da lavoura que na maioria das vezes se localiza relativamente afastada das residências, a roça faz parte do terreno que circunda a casa dos camponeses de São José do Cerrito.

### *Sobre a música cabocla*

Esta digressão inicial acerca do processo de constituição do capitalismo no estado de Santa Catarina vem, na realidade, embasar algumas considerações feitas a seguir neste trabalho sobre as práticas musicais caboclas, foco central desta pesquisa. Tal operação se justifica à medida que, segundo Canclini, o estudo e a compreensão de uma cultura não deve se concentrar apenas na análise dos “objetos” ou nos “bens culturais”; deve sim, sobretudo, “(...) ocupar-se do processo de produção e circulação social dos objetos e significados que receptores diferentes lhes atribuem” (1983: 39) e, desta forma, o entendimento do espaço, tomado em seu caráter histórico, onde serão produzidos e por onde circularão estes objetos

deve ser feito inicialmente.

Dito isto, parto então para a apresentação de algumas considerações acerca do que chamo aqui de música cabocla. Cabe ressaltar que parte destas considerações são fruto de um trabalho de pesquisa anterior, no âmbito de uma pesquisa de iniciação científica financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) durante os anos de 2002 a 2004, que veio culminar em minha monografia de conclusão de curso de graduação (Sezerino, 2004).

Ao se tratar a música cabocla, penso ser necessário uma divisão das práticas musicais próprias do universo caboclo em duas categorias distintas, a saber, práticas musicais vinculadas ao rito e práticas musicais não vinculadas ao rito. Num primeiro momento, esta divisão foi realizada em torno das categorias práticas profanas e práticas sacras. Entretanto, como apontam praticamente todos os estudiosos da cultura cabocla, esta separação não pode ser realizada na medida em que o universo caboclo é marcado por uma interpenetração destas instâncias no seu cotidiano.

Sigo, na realidade, a perspectiva teórico-metodológica levantada por José de Souza Martins em seu trabalho sobre a música caipira e a música sertaneja. Neste estudo, Martins, partindo da análise do que ele vem a chamar de *mundo da música caipira e mundo da música sertaneja* (1975: 105), estabelece a diferença entre estas duas modalidades de práticas musicais centrada na sua relação com o rito. O autor afirma que, ao contrário da música sertaneja, a música caipira aparece sempre como parte integrante e indissolúvel de algum ritual, tanto religioso, quanto de trabalho ou de lazer.

A distinção para Martins ocorre uma vez que a música caipira é um “meio necessário para a efetivação de certas relações sociais essenciais ao ciclo cotidiano do caipira” (1975: 112), ciclo este atrelado ao ciclo da natureza e das comemorações litúrgicas do catolicismo, ao

passo em que as relações sociais nas quais a música sertaneja se insere “(...) não são relações caracteristicamente derivadas da mediação da música, mas a música é um dos produtos de certo tipo de relação social, a relação mercantilizada” (1975: 113).

Ainda que no trabalho de Martins a relação entre música caipira e música sertaneja apareça como parte da desestruturação do bairro rural e da economia do excedente, para este trabalho utilizo a sua perspectiva de análise com base na relação das práticas musicais com o rito, sem entender a separação entre práticas vinculadas ao rito e práticas não vinculadas ao rito como categorias dicotômicas. Mais adiante, esta relação irá aparecer de forma mais desenvolvida. Por ora cabe dizer que estas duas modalidades de práticas musicais devem ser vistas como parte do processo de constituição do que estou chamando de música cabocla.

#### Práticas musicais vinculadas ao rito

As práticas rituais caboclas, por sua vez, como apontam Iunskovski (2002) e Welter (2007), estão vinculadas a uma problemática mais abrangente, que é a do catolicismo popular (Iunskovski, 2002) ou não-oficial (Welter, 2007). Esse catolicismo popular é marcado por uma série de fatores tais como a devoção a santos, batismo em casa, pagamento de promessas (denominados de desagrvos) e, ainda, a participação em práticas musicais características, como a Recomenda das Almas.

De acordo com Locks (1998), entre as populações caboclas é comum se observar a amalgamação de diversos modelos de vivência religiosa, especialmente o catolicismo institucional (sacramental, ritualizado) e o catolicismo popular, além da utilização de elementos de outras práticas religiosas (institucionais ou não) apontando para a existência de uma religiosidade popular plural, fluída e dinâmica.

Para o historiador Élio Serpa (1997) os conteúdos devocionais da religiosidade popular vivenciados em Santa Catarina têm sua matriz no catolicismo português trazido para o Brasil desde o início da ocupação do território. Os conteúdos religiosos, sobretudo cristãos, trazidos por eles foram, aqui no Brasil, mesclados pelos conteúdos e vivências das populações indígenas e de origem africana e foram assumindo aspectos diferenciados de acordo com a região. O catolicismo foi sendo modificado pelas populações que viviam em locais mais isolados e tinham pouco acesso aos conhecimentos religiosos. Nesse processo, elementos da religião institucional foram deformados, transformados e adaptados às necessidades das populações rústicas brasileiras de acordo com as especificidades do grupo e da região. Desta maneira, as práticas do catolicismo, embora semelhantes na base, apresentam detalhes diferenciados de região para região.

Ribeiro de Oliveira (2003), entretanto, destaca que o catolicismo popular “não se opõe ao catolicismo oficial, mas a ele se justapõe, sendo mais ou menos tolerado pela hierarquia eclesiástica conforme a conjuntura das relações entre a Igreja e o Estado. Sua convivência é facilitada na medida em que ambos são uma forma de religião de compensação, mas dificultada na medida em que o ritualismo presente também no culto aos santos muitas vezes substitui o ritualismo sacramental, retirando do clero a função de mediador da salvação” (2003:127). Esta tensão pode ser “resolvida”, permitindo aos adeptos da Igreja um sincretismo de diversos matizes assegurando a capacidade de abarcar uma enorme gama de fiéis, “permitindo” a privatização da devoção ou admitindo em seu seio a coexistência do não-coetâneo.

Dentre estas práticas rituais próprias deste catolicismo popular caboclo, a Recomenda das Almas será vista aqui de forma mais focada. Isto, em parte, porque esta foi a prática mais observada em campo, levando a crer que se trata da tradição mais presente na vida dos

caboclos que estão no meio rural. Trata-se de uma celebração realizada tradicionalmente apenas durante a quaresma, ou em decorrência de algum velório, para recomendar as almas dos mortos. Durante a quaresma é executada às quartas e sextas-feiras, em alusão à quarta-feira de cinzas e à sexta-feira da paixão.

Segundo Câmara Cascudo (1984), as Encomendas de Almas, como é conhecido este rito no Nordeste do país, têm sua origem na Europa medieval do século X. De acordo com o autor, até meados do século XIX, eram comuns no Brasil a realização desta prática durante as sextas-feiras da Quaresma e durante o mês de novembro, mês das almas. A Encomenda é realizada por homens e mulheres vestidos de branco que andam pelas ruas a cantar e a rezar (o autor comenta inclusive a prática de auto-flagelação), encomendendo as almas dos mortos.

Entretanto, o mesmo autor afirma que esta prática ocorria também no interior do estado de São Paulo, tendo, contudo, a especificidade de ser uma procissão cantada que passava de casa em casa. Segundo Xidieh (1972), era comum na região de Jardinópolis e Tabapuã a realização da “Devoção das Almas”, “Recomendações das Almas” ou “Canto das Almas Penadas” durante as segundas, quartas e sextas-feiras da Quaresma, sendo que durante a semana santa esses ritos eram realizados todos os dias.

Junto à população cabocla, a Recomenda das Almas constitui, semelhante à prática paulista, uma espécie de procissão cantada, conduzida, segundo o discurso nativo, por um *terno* que visita todas as casas da comunidade. Este *terno* é formado por duas vozes principais, o capelão e o ajudante. O primeiro é o responsável por tocar a matraca e puxar os cantos, enquanto o segundo o acompanha em um intervalo de terça paralela acima. As vozes femininas também participam, porém são denominadas pelos caboclos de baixão e fininho, esta dobrando a voz realizada pelo ajudante enquanto aquela dobra a voz do capelão, ambas uma oitava acima.

Inicialmente eles chegam em frente a todas as casas que possuam uma cruz de cedro plantada no terreno, o capelão toca a matraca e todos entoam cantos em honra e louvação a essa cruz. Essas cruces, próprias do catolicismo caboclo, são plantadas durante a quaresma a fim de marcar este período. Seguem-se outros cantos ainda fora da casa. Estes cantos são entrecortados por momentos de silêncio onde os participantes rezam. Após este momento inicial, que dura em torno de vinte a trinta minutos, o dono da casa pode abrir a porta a fim de convidar todos os participantes do terno para entrar. Caso ele não abra a porta, os membros do *terno* partem para outra casa. Caso o terno seja convidado para entrar, uma vez dentro da casa o dono da casa oferece algo para consumo dos participantes, desde chimarrão e cachaça a comida em geral. Após este oferecimento por parte dos donos da casa, o terno se despede e se dirige a outra moradia.

A prática da Recomenda não utiliza instrumentos musicais, com exceção da matraca. Ocorre com algumas das canções da Recomenda uma repetição dos textos. A repetição de uma das canções da recomenda, cantada três vezes, serve, segundo um dos capelães entrevistados, para que quem não conheça a música em questão tenha a possibilidade de aprender. Segundo ele, “a primeira vez passa [a música] e não fica, então fica a segunda, a terceira. Daí até um novo, um outro ali, também pode já ir chegando. Porque são uma oração curta, aí se fizer só uma vez, passa” (C. S.).

Esta característica, entretanto, pode ser remetida à prática do cantochão, sendo esta repetição própria do Responsório e da Doxologia, bem como, a partir da letra da abertura da Recomenda (“acordai quem está dormindo, pra ajudar recomendar, se são devoto das almas, e dos santos do altar”), pode-se observar uma semelhança com a letra da Antífona (“*Vigilate et orate*”). Já Xidieh (1972) aponta esta hipótese, entretanto sem chegar a uma conclusão devido, sobretudo, à falta de material bibliográfico para tanto.

No segundo capítulo desta dissertação tentarei mostrar como esta hipótese se comprova e que, justamente por esta ligação com práticas musicais religiosas semelhantes ao canto gregoriano, a Recomenda assume um caráter de, em certa medida, resistência ao processo de secularização e des-ritualização pelas quais passam as práticas culturais caboclas.

#### Práticas musicais não vinculadas ao rito

Com relação ao que seria esta música cabocla não vinculada ao rito, pude perceber, com base em algumas informações colhidas anteriormente<sup>18</sup>, aliadas à historiografia da formação da população cabocla do estado de Santa Catarina, apresentada no início deste capítulo, que esta prática musical opera uma espécie de síntese entre a música gaúcha<sup>19</sup> e a música caipira<sup>20</sup>.

Este dado é corroborado, entre outras coisas, ao se observar a preponderância do violão - atualmente substituído pela guitarra elétrica - e da gaita como instrumentos centrais da prática cabocla. Pode-se tomar este fato como decorrente diretamente da influência da formação instrumental presente no universo gaúcho. Isto se torna ainda mais claro quando se percebe que a região ocupada por caboclos foi passagem dos tropeiros que traziam o gado do Rio Grande do Sul, berço da cultura gaúcha, para as feiras de São Paulo. A explicação nativa

---

18 Reitero que estas informações foram colhidas em razão de um trabalho de pesquisa anterior realizado com estas comunidades.

19 O conceito de música gaúcha em uso trata das práticas musicais provenientes diretamente dos movimentos nativistas oriundos em grande parte do Rio Grande do Sul. Estes movimentos encontram grande força também no planalto e oeste catarinense, sendo as músicas disseminadas pelas rádios locais e pelos Centros de Tradições Gaúchas (CTGs).

20 A despeito de ter utilizado anteriormente o texto de Martins (1975), a definição de música caipira utilizada neste trabalho diz respeito à produção musical ligada à pré-indústria cultural dos grupos urbanos do interior de São Paulo (Oliveira, 2004). Nesta definição temos as duplas caipiras, como *Tião Carreiro & Pardinho*, *Tônico e Tinoco*, *Pena Branca e Xavantinho*, entre outras. Esta definição se aproximaria da idéia de música sertaneja para Martins. Entretanto, devido ao desenvolvimento desta música sertaneja durante os anos 80 e 90, estas primeiras duplas são, de acordo com o discurso nativo, duplas caipiras, sendo as duplas *Zezé di Camargo & Luciano*, *Leandro e Leonardo*, entre outras, caracterizadas como sertanejas.

vai ao encontro desta explicação quando um caboclo afirma que “outros instrumentos aqui é muito difícil de encontrar, porque na região do oeste [de Santa Catarina], se tiver quinhentas pessoas, se mandar levantar quem veio do Rio Grande do Sul quase dá cem por cento” (R. F.).

Entre os caboclos o violão é tocado com o indicador e o polegar, ora pinçando, ora tangendo as cordas, cada dedo isoladamente. Junto ao polegar é presa, eventualmente, uma dedeira (espécie de palheta fixa ao polegar, utilizada como um substitutivo à unha) que garante uma maior projeção sonora do instrumento quando a corda é tocada. Este aspecto técnico cria duas categorias de violeiro: aquele que apenas “bate” o violão, e aquele que “pontea” as cordas. Cabe entender que a capacidade de “pontear” o violão inclui a capacidade de “bater”, não ocorrendo, porém, o inverso. Desta maneira, o instrumentista que sabe “pontear” é tido como um músico de maior qualidade, uma vez que muitos são aqueles que “batem” o violão. A exclusividade do pontear garante o destaque de um indivíduo entre os músicos. Atualmente, com o uso da guitarra elétrica, esta distinção se volta entre quem “faz a base” e aquele que “sola”. Devido às características técnicas da guitarra elétrica serem distintas às do violão, durante a execução das músicas o que se observa em campo é a presença de dois instrumentistas distintos, um “fazendo a base” enquanto o segundo “sola”.

Com relação à gaita (acordeon ou sanfona, como é conhecida em outras regiões do país), as observações demonstram que este instrumento faz igualmente parte do universo simbólico dos caboclos. Na prática, no entanto, esta não é tão presente quanto o violão. Isto se deve principalmente ao fato de que se torna muito difícil aos caboclos possuírem este instrumento, devido ao seu alto custo de aquisição. Quando presente, a gaita é utilizada nas introduções e interlúdios, prevalecendo o aspecto melódico, característica esta ocupada pela mão direita, ao ritmo-harmônico, apesar deste ser garantido pela mão esquerda realizando os baixos ou os acordes. Esta situação se inverte à medida que se inicia a execução do canto.

Neste momento a gaita colabora com a questão ritmo-harmônica, tanto com a mão esquerda quanto com a direita, já realizada pelo violão.

Ainda com relação à gaita, outro dado diz respeito ao fato de que, quando observada a sua presença, esta é apenas uma, em oposição a um número sempre maior de violões ou, como já citado, duas guitarras ocupando distintas funções. Há relatos, porém, de mais de uma gaita sendo executada ao mesmo tempo. Entretanto, esta condição é tida como rara, sendo propícia apenas quando os gaiteiros são músicos de excelente qualidade. Segundo o discurso nativo “é muito difícil dois gaitero bão pra tocar” (G. C.). Na fala de outro músico

É difícil colocar duas gaita, né? É difícil. Porque pra fazer a mesma coisa, daí um só faz, não precisa dois. Tu tens que fazer uma coisa diferente um com o outro pra dar um som que dê um som um pouco diferenciado. Pode três violão fazendo que não muda, mas a gaita, se você fizer a mesma coisa, não tem sentido (R. F.).

Observa-se que a figura do gaiteiro se sobressai à do violeiro que apenas “bate” o violão, ou ainda daquele que toca apenas a “base” na guitarra, sendo o primeiro geralmente visto como um músico de maior qualidade. Porém, o violeiro que sabe “pontear”, ou o guitarrista “solo”, é tido como um músico da mesma qualidade que um gaiteiro. Isto se torna mais claro à medida que alguns indivíduos são identificados como gaiteiros a despeito de saberem igualmente “bater” o violão.

Entretanto, a influência das práticas musicais gaúchas junto à música não-ritual cabocla não se limita à problemática da instrumentação. Ela se reflete também com relação aos estilos<sup>21</sup> utilizados nestas práticas musicais caboclas. Segundo informações colhidas em campo, a existência de tais estilos está diretamente ligada ao universo cultural gaúcho. Esses estilos estão relacionados às danças que ocorrem durante os bailes e, desta maneira, são

---

21 Trato a música cabocla como um gênero musical, composto por sua vez por vários estilos distintos.

reconhecidos a partir da sua estruturação rítmica, uma vez que esta estruturação torna-se essencial por garantir a possibilidade de se dançar.

Com relação à influência das práticas musicais caipiras junto ao universo cultural caboclo, elas estão basicamente ligadas aos aspectos de construção melódica e das temáticas utilizadas nas canções. Esta influência é encarada a partir da problemática da indústria cultural tal como entendida por Ortiz<sup>22</sup>, uma vez que no século XX este gênero musical foi diretamente associado ao universo rural brasileiro, sendo divulgado por todo o Brasil através do rádio. Esta afirmação é fortalecida à medida que algumas músicas interpretadas fazem parte do repertório caipira. Além disto, quando perguntados, os caboclos afirmam que um dos meios pelos quais eles aprenderam tais músicas foi através do rádio, que foi o principal meio de transmissão destas práticas musicais.

Com relação à estrutura de construção melódica do canto, tem-se uma formação específica de apenas duas vozes, mesmo quando o número de cantores exceda o de dois. A melodia, por sua vez, é construída em cima de graus conjuntos, havendo pouca ocorrência de saltos que não sejam de terças ou sextas. Quando estes saltos ocorrem, são realizados sobre as notas das tríades do acorde em uso, geralmente o I, o IV ou o V grau.

Outro aspecto importante é o uso muito comum de um paralelismo rígido de intervalos de terça ou sexta. Em nenhum momento foi observado em campo movimento oblíquo ou contrário entre as vozes. Porém sempre que havia mais de um cantor, as terças ou sextas paralelas apareciam.

Figueiredo, ao descrever os aspectos melódicos das práticas musicais de um grupo caboclo residente em José Boiteux, Santa Catarina, afirma ainda que a estrutura melódica é

---

22 Em seu livro sobre *A Moderna Tradição Brasileira*, Renato Ortiz (1995) coloca que só podemos falar em indústria cultural no país a partir dos anos 60. Desta maneira, esta influência do rádio corresponderia a uma fase pré-industrial da cultura.

estritamente vinculada a elementos fraseológicos do texto. Segundo o autor “este tratamento prosódico é bastante comum (...), predominando o tratamento silábico em quase todas as músicas” (2001: 64). Esta informação foi igualmente observada durante meu trabalho de campo.

Com relação ao aspecto interpretativo do canto, nota-se que a execução deste é feita regularmente com uma intensidade forte, variando do meio forte ao fortíssimo em alguns casos. Além da intensidade, Figueiredo (2001) ainda ressalta o uso de uma voz anasalada. O que percebo é, na realidade, uma voz gutural, utilizada justamente para garantir uma intensidade sonora elevada. Apesar de uma certa “timidez” existente quando os caboclos conversam com pessoas que não fazem parte do grupo mais próximo a eles, o canto possui um caráter expansivo. Figueiredo (2001) ressalta este ponto comentando uma situação onde um menino, ao iniciar o canto, vai encolhendo seu corpo devido a uma timidez frente aos pesquisadores, sendo que, entretanto, a intensidade de sua voz permanece a mesma até o fim da música. Isto ficou igualmente claro em campo à medida que ao conversar com os caboclos nota-se a sua pouca disponibilidade para a fala. Segundo o próprio discurso nativo, “o caboclo tem isto. Ele assim é uma pessoa que fica primeiro encabulada, não dá pra dizer que é desconfiada, fica meio encabulada, se vem uma pessoa estranha ele fica meio encabulado” (N. M.). Porém, quando o violão e a gaita começam a tocar, qualquer sinal de timidez desaparece da voz para dar espaço a um canto forte. Entretanto, o olhar e a postura corporal demonstram ainda a timidez descrita.

Neste contexto das práticas não vinculadas ao rito, se insere uma das práticas musicais a ser analisada na seqüência do trabalho, a saber, o Baile. Os Bailes, marcados pela execução

de estilos musicais derivados de danças, tais como o vanerão e a valsa, são caracterizados como “pontos de encontro” que, integrando indivíduos de diferentes bairros rurais, articulam os caboclos com a sociedade abrangente. Estes eventos acontecem geralmente atrelados a uma determinada atividade. Tradicionalmente os bailes ocorriam após um puxirum<sup>23</sup>, quando então o beneficiado pela atividade oferecia uma festa ao final do dia de trabalho a fim de agradecer pelo serviço prestado pelos demais. A festa, segundo relatos, acontecia durante toda a noite ao som da gaita, da voz e do violão.

Esta prática já pode ser observada no trabalho de Laytano (1987) sobre o folclore do Rio Grande do Sul. Nesse texto, o autor coleta um depoimento de um viajante, Graziano da Azambuja, onde a prática do puxirum, como também é conhecido, está atrelada à ocorrência de um baile após os trabalhos. Trago, na seqüência, a citação deste viajante:

Terminado o puxirum, os heróis da derrubada, com suas famílias (...) eram convidados para o banquete (...). / (...) Ao cair da tarde, retiravam-se os convivas para a vivenda do dono do puxirum; aí era improvisado o tradicional fandango [como era chamado o baile no Rio Grande do Sul], que ordinariamente terminava ao despontar do sol. (...) / Essas festas do trabalho hoje são raras e perderam o encanto de originalidade. As violas e os fandangos vão desaparecendo dentre os lavradores para darem lugar ao estridente silvo das locomotivas, impulsionadoras do progresso agrícola (...) (apud Laytano, 1987: 293).

Outra razão para que ocorram bailes são as festas religiosas onde, após a celebração litúrgica operada por um sacerdote e o almoço comunitário, iniciados pela manhã e se estendendo até o meio da tarde, começa o Baile. Estas festas, antes de serem tratadas como uma ruptura do cotidiano, são vistas neste trabalho como “(...) movimentos de unificação comunitária para celebrar acontecimentos ou crenças **surgidas** da sua [dos grupos] experiência cotidiana com a natureza e com outros homens (...) ou **impostas** (...) para comandar a

---

23 Categoria nativa que designa o mutirão onde, em razão de uma atividade específica para um indivíduo, todos os demais membros do grupo próximo atuam coletivamente a fim de concluir o trabalho.

representação das suas condições materiais de vida” (Canclini, 1983: 54).

Ainda que historicamente os Bailes sempre ocorressem ligados a uma outra atividade, atualmente é comum ocorrerem Bailes que não possuam qualquer motivo aparente senão o do Baile em si. Sendo assim, o Baile é promovido dentro de um salão de posse de alguma pessoa jurídica, onde é cobrado um ingresso, e os músicos que participam são contratados para tocar durante um período pré-determinado. Segundo uma cabocla assentada em Fraiburgo, antes “não era baile pra negócio, era pra se divertir” (S. R. F.).

Este processo de “mercantilização”, pode ser observado inclusive naqueles Bailes ligados às festas religiosas. Segundo relata Locks, as festas de santos padroeiros, muito comuns na região e que sempre são finalizadas com um Baile, “(...) perderam o caráter lúdico e cultural para dar lugar ao econômico” (1998: 141).

## CAPÍTULO II – RECOMENDA DAS ALMAS

*Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo “como ele de fato foi”. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo. Cabe ao materialismo histórico fixar uma imagem do passado, como ela se apresenta, no momento do perigo, ao sujeito histórico, sem que ele tenha consciência disso. O perigo ameaça tanto a existência da tradição como os que a recebem. Para ambos, o perigo é o mesmo: entregar-se às classes dominantes, como seu instrumento. Em cada época, é preciso arrancar a tradição ao conformismo, que quer apoderar-se dela. Pois o Messias não vem apenas como salvador; ele vem também como o vencedor do Anticristo. O Dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer.*

**Walter Benjamin**

*Tese número 6 Sobre o Conceito de História*

Conforme já assinalado no primeiro capítulo, esta pesquisa procurou dirigir sua atenção a um dos principais ritos dentro do universo religioso caboclo conhecido como Recomenda das Almas. Tomado neste estudo tanto pelo seu aspecto musical quanto ritual, esta prática se caracteriza como umas das principais manifestações musicais dentro do universo religioso que ainda tem lugar efetivo na vida do caboclo.

A partir desta perspectiva, será realizada no presente capítulo uma análise desta prática tendo como ponto de partida o estudo do catolicismo popular caboclo, que serve de substrato a esta manifestação musical. Esta questão será tratada a partir da leitura de vários autores que trabalham tanto a questão referente ao catolicismo caboclo, quanto aqueles que estudam o catolicismo popular de forma mais geral. Entretanto, não é o objetivo deste capítulo realizar uma discussão pormenorizada deste tópico, mas sobretudo tomar o estudo desta problemática a partir destes autores no que eles ajudem a entender os itens que cercam a Recomenda das Almas.

Ainda será discutida aqui a relação entre a Recomenda das Almas e o catolicismo caboclo com a Narrativa, tal qual apresentada por Benjamin. Igualmente, esta questão será tratada apenas naquilo que diga respeito aos processos que possam ser observados junto à Recomenda das Almas.

No decorrer do capítulo como um todo, serão realizadas análises musicais de músicas executadas na Recomenda das Almas. Tais análises visam demonstrar algumas questões levantadas pela teoria utilizada de forma empírica. Entretanto, como o foco não reside exclusivamente no aspecto musicológico desta prática, essas análises serão apenas pontuais no que concerne aos problemas levantados.

### *Sobre o catolicismo caboclo*

#### Principais aspectos

O conjunto de vivências religiosas compartilhadas pela maioria dos caboclos de São José do Cerrito, liga-se à problemática do catolicismo extra-institucional, popular, rústico ou, ainda, não-oficial. Este modo de exercer a fé católica, presente em todo o território nacional e claramente marcado pela laicidade, remonta diretamente às práticas do catolicismo popular português trazidas ainda no período colonial (Queiroz, 1976: 81).

Transmitida de geração em geração através de algo como uma “inércia conservadora” (ibidem: 76), tal fé, praticamente não dotada de conteúdo doutrinário se comparada ao catolicismo romanizado, possui como eixo central o culto aos santos. Esta prática deve-se justamente à influência daquele catolicismo popular português, do qual o catolicismo caboclo é devedor. Como escreve Queiroz,

Em Portugal, o catolicismo popular tinha - e tem ainda – como fulcro o culto dos santos: cada aldeia, cada família se orgulha de seu padroeiro, festejado em datas consagradas. Tudo isto se transportou para o Brasil. Aqui, como lá, o culto dos santos permaneceu a base do catolicismo popular. (...) Relações de tipo familiar se estabelecem entre os devotos e os santos, principalmente entre o padroeiro doméstico e a família que o escolheu para patrono. O caboclo não concebe um santo longínquo, impessoal, habitando o paraíso e inteiramente invisível (1976: 81).

Durante a pesquisa de campo, pude constatar que praticamente todas as casas visitadas possuíam seu pequeno oratório com imagens do santo protetor da família, de Nossa Senhora Aparecida e de São João Maria – ainda que este não seja reconhecido pela Igreja Católica -, bem como estavam munidas de calendários com imagens religiosas espalhadas pela casa. A este fato soma-se ainda a importância do culto aos santos na própria forma de organização das comunidades.

Pode se perceber a importância do culto aos santos no cotidiano dos caboclos à medida que se observa o próprio modo de organização das comunidades. Em São José do Cerrito, assim como nos bairros rurais de forma geral (Queiroz, 1973: 04), todas as comunidades são organizadas em torno da capela local. Estas capelas, por sua vez, possuem um santo padroeiro cujo dia é celebrado através de uma festa organizada pelos membros da comunidade. Conforme será visto no capítulo seguinte, esta festa do santo padroeiro é, via de regra, a maior festividade que envolve cada comunidade. A importância destas festas dos padroeiros pode ser facilmente observada em campo. Em São José do Cerrito, o evento de maior proporção no município, o que mobiliza o maior contingente de caboclos em sua organização e na participação é a Festa de São Pedro, padroeiro da cidade e da igreja matriz, realizada anualmente próximo ao dia 29 de junho – dia de São Pedro.

Cabe ainda registrar o caráter doméstico deste culto aos santos, caráter este igualmente observado nas práticas religiosas caboclas em geral. Diferentemente da prática institucional

própria do catolicismo romanizado, para a vivência religiosa cabocla o aspecto familiar e comunitário se sobressai ao sacramental. Deve-se esta característica em boa medida ao isolamento relativo a que era sujeita esta população, o que lhe impossibilitou um acesso sistematizado à hierarquia eclesiástica e, por sua vez, aos cânones da doutrina clerical.

Neste sentido, o batismo em casa aparece como elemento característico deste aspecto doméstico da religiosidade cabocla. Realizado antes do batismo eclesial, o que resulta numa prática de duplo batismo. Entre as populações caboclas camponesas catarinenses analisadas por Bloemer (2000), Renk (1997), Locks (1998), Welter (2007) e Iunskovski (2002) o batismo doméstico é o primeiro a ser realizado pela família católica quando nasce uma criança. Este batismo é praticado como *um costume dos antigos* - em casa e na presença dos parentes e padrinhos.

Já Douglas Teixeira Monteiro afirmava que esta prática, corrente no sertão do Contestado, pode ser encontrada em todo o meio rural brasileiro. De acordo com o autor, este batismo, conduzido pelo padrinho, em geral o membro mais velho da família, contrastava claramente ao ritual realizado na esfera institucional por seu forte caráter doméstico (1974: 58), ao passo que o batismo institucional servia como forma de ligar o caboclo ao seu chefe político. Maria Isaura Pereira de Queiroz também aponta esta função para o batismo institucional. Segundo a autora “o agregado procurava para padrinho de seus filhos [no batismo institucional] aqueles cujas terras ocupava (...) tendo sempre muitos filhos, podia também ligar-se com diversos chefes, grandes e pequenos” (apud D. T. Monteiro, 1974: 58).

Em diversos trabalhos (Renk, 1997; Welter, 2007; Monteiro, 1974; entre outros) o batismo doméstico aparece como uma prática que ocorre precisamente em comunidades isoladas, onde os sacerdotes são raros e os riscos de vida a que estavam sujeitos os recém-

nascidos eram numerosos. Diante dessas dificuldades, a prática do batismo doméstico, realizado até o sétimo dia de vida da criança, dotava-a de uma proteção divina.

Segundo Welter (2007) o batismo em casa configura-se como uma reelaboração dos grupos populares diante da cultura dominante. Diante das inúmeras exigências feitas pela estrutura institucional (forma do cerimonial, à escolha dos padrinhos<sup>24</sup>, ao pagamento de taxas e apresentação de documentos oficiais), algumas populações ficariam excluídas desta forma de cerimonial. Com certa autonomia, este cerimonial é desenvolvido assim que a criança nasce, enquanto se espera, às vezes por longos períodos, pelas condições ideais exigidas pela instituição para efetuar o batismo oficial, reconhecido pela igreja.

A prática do batismo em casa, entretanto, vai além deste objetivo, na medida em que se mostra recorrente mesmo em grupos que não vivem nesta condição de isolamento relativo ou que contam com as condições necessárias à realização do batismo institucional. As crianças caboclas ainda hoje são batizadas primeiro em casa, por membros próximos à família nuclear, ainda que atualmente a presença dos sacerdotes se faça de forma expressiva. Conforme observado em campo, o batismo em casa mostra-se como um modo de fortalecer as relações sociais do grupo de parentesco próximo. É comum se ver afilhados “vivendo” com seus respectivos padrinhos por um certo período, ajudando-os nos trabalhos agrícolas. Nestes casos, não se afirma que os afilhados estejam trabalhando para seus padrinhos, e sim “vivendo” com eles por um tempo.

Numa das casas onde estive hospedado quando do trabalho de campo, na comunidade de Santo Antonio dos Pinhos, pude observar esta prática. Durante o período do plantio do

---

24 Segundo Fonseca & Brites (apud Welter, 2007), os documentos da Igreja Católica referem-se a diversas restrições na escolha dos padrinhos, tais como idade mínima, apresentação de documento que comprove a condição de batizado e casado na igreja (não amasiado ou casado só no civil) e até exigência nas roupas utilizadas. Entre as restrições para a escolha dos padrinhos está também sua condição étnica.

milho no final do ano de 2006, por volta de novembro, um jovem afilhado de meu anfitrião estava “vivendo” havia algumas semanas na casa de seu padrinho. No tempo de sua permanência na casa, pude perceber que sua estadia estava diretamente ligada ao plantio do milho, tarefa que este desempenhava junto com o dono da casa e seus irmãos (seus vizinhos), que trabalhavam com ele em regime de troca- de-dia.

Além da prática do batismo em casa, pôde-se perceber este caráter doméstico em todo o desenrolar da pesquisa. Inúmeras vezes acompanhei novenas, velórios, recomendações, todas executadas no espaço doméstico, realizadas a fim de reunir o grupo de vizinhança para rezar pedindo proteção, perdão de seus pecados e de parentes já falecidos, bem como clamando por graças e saídas para os problemas enfrentados.

Outro aspecto de suma importância no estudo desta religiosidade cabocla, em certa medida decorrente deste caráter doméstico, diz respeito ao seu aspecto sacralizante ou, como coloca Douglas Teixeira Monteiro, a ocorrência de uma “impregnação religiosa da vida cotidiana”. Este autor, ao examinar a religiosidade que cerca os acontecimentos da Guerra do Contestado, atesta que “inexistiria nele [catolicismo rústico caboclo] uma demarcação nítida entre os fenômenos da natureza, da sociedade e do sobrenatural – a concepção rústica do mundo seria cosmicizante” (1974: 84). Para Monteiro, a distinção entre sagrado e profano no seio da irmandade cabocla por ele estudada não se caracteriza como uma oposição antitética, mas antes enquanto uma mera distinção entre gêneros diversos. Nas palavras do autor,

O conjunto dos seres, dos comportamentos e das coisas *comuns* tem destinos variáveis, e não é marcado por um conteúdo irremediavelmente oposto ao que é *santo*. (...) A oposição antitética que a *irmandade* construiu foi, portanto, entre o sagrado e o *secular* (idem: 173 - 174).

Também José de Souza Martins afirma que a distinção entre sagrado e profano não tem validade no interior da “sociedade rústica”, sendo própria do modo de pensar urbano, já secularizado. Seguindo ainda esta perspectiva, Ribeiro (1988) afirma que a fé exercida por caboclos e caboclas atua de duas formas complementares: junto à natureza, através da santificação do mundo material; com relação à sociedade, organizando a vida familiar e comunitária tendo sempre por base a sacralidade como valor essencial.

Neste sentido, percebe-se que o modo através do qual o caboclo compreende o mundo espiritual se dá de forma a sempre inseri-lo no mundo material. Esta imbricação entre mundo espiritual e material afeta, sobretudo, o “mundo do trabalho” caboclo. As atividades laborais cotidianas são fortemente marcadas por preceitos sagrados: assim como domingo é o dia do culto e “de guarda”, este apresenta-se também como um dia onde trabalhos como “carnear um porco” ou “cuidar da criação” não devem de forma alguma ser realizados. Além disto, as histórias de São João Maria, o santo profeta que caminhou por aquela Região curando os doentes e catequizando de um modo coloquial; os espaços sagrados no interior das comunidades, como as cruzes, as árvores e pocinhos de São João Maria; as histórias de Lobisomens, vagando durante a quaresma e atacando os galinheiros; os casos envolvendo Jesus em disfarce andando neste mundo e pregando a humildade através de duras lições<sup>25</sup> demonstraram de forma empírica esta sacralização da vida cotidiana.

Este modo de vida altamente sacralizado teve, por sua vez, o máximo desenvolvimento durante a Guerra do Contestado. Foi justamente no interior dos redutos organizados pelos caboclos rebeldes que se pode perceber o grau de fusão existente à época entre o sagrado e o profano. No seio das irmandades, as formas, visagens, profecias e festas passaram a

---

25 Sobre casos e histórias semelhantes envolvendo populações rurais do Brasil, ver Xidieh (1967).

desempenhar um papel constante de organização da vida cotidiana, e não apenas eventos esporádicos de quebra da ordem costumeira.

Torna-se importante ressaltar que neste instante da história, onde uma primeira reação mais efetiva é elaborada contra o advento da modernidade e da expansão do modo capitalista de produção na sua fase monopolista, alguns elementos do catolicismo popular passam a exercer o papel de elementos aglutinadores da reação. Douglas Teixeira Monteiro afirma que nos redutos as festas deixam de ter caráter de exceção, interrupção da ordem e passam a se constituir de forma permanente (1974: 169). De acordo com o autor, justamente a partir desta festa que se faz *permanente* no interior das irmandades, reduz-se a distância entre sagrado e profano. Em outras palavras, a festa *permanente* “é o instrumento da construção de uma ordem indispensável para que a grande abertura na direção do sagrado torne-se possível em termos coletivos” (Monteiro, 1974: 170).

Maurício Vinhas de Queiroz, por sua vez, afirma que durante os acontecimentos do Contestado, o catolicismo rústico chega às portas de se transfigurar numa outra religião, na qual José Maria, a versão guerreira do profeta João Maria, cumpriria o papel de novo Messias deificado. Entretanto, esta constituição de uma Santa Religião não ocorre devido justamente ao fim dado ao movimento pelas forças repressoras do Estado.

Da mesma maneira que a Guerra do Contestado passa a figurar como momento fundante da cultura cabocla, o catolicismo caboclo presente no movimento rebelde também irá se afirmar em relação ao catolicismo popular professado pela população cabocla de São José do Cerrito. Ainda que ressalvas devam ser tecidas, uma vez que é clara a ligação do catolicismo caboclo praticado ainda hoje com o catolicismo luso-brasileiro, esta afirmação repousa sobre a perspectiva de que justamente este elemento da cultura popular, a

religiosidade, é tomado nesse momento como fenômeno político de resistência à consolidação do processo modernizador em curso na região.

É consenso na literatura crítica sobre a Guerra do Contestado que as razões por trás do conflito não residem apenas no plano religioso. Entretanto, é igualmente consenso que foi sim o plano religioso o elemento fenomênico por onde se desenrolou a Guerra. Desta forma, ainda que esta religiosidade esteja relacionada ao catolicismo luso-brasileiro desenvolvido ainda no período colonial, ela então assume uma importância distinta após os acontecimentos em torno do Contestado, constituindo-se assim como um momento fundante do catolicismo caboclo ora em prática pela população de São José do Cerrito.

#### Catolicismo caboclo *versus* catolicismo institucional

Ainda que autores como Ribeiro de Oliveira destaquem que o catolicismo popular “não se opõe ao catolicismo oficial, mas a ele se justapõe, sendo mais ou menos tolerado pela hierarquia eclesiástica conforme a conjuntura das relações entre a Igreja e o Estado” (2003: 127), a relação existente entre o catolicismo caboclo e o catolicismo institucional pode ser vista de forma a perceber uma polarização entre estes dois modos de organização da fé católica, pelo menos no que diz respeito ao processo anterior a 1965, data do término do Concílio Vaticano II.

Proveniente do catolicismo popular português, este catolicismo caboclo constitui-se de forma distinta ao catolicismo eclesial desde os tempo coloniais. Arelado ainda com a conseqüente transformação deste catolicismo trazido de Portugal frente as influências indígenas e negras, alguns elementos da religião institucional foram assim transformados e adaptados às necessidades das populações rústicas brasileiras de acordo com as

especificidades de cada grupo e região (Welter, 2007).

De acordo com Serpa (1997), com o passar do tempo estas práticas, que não estavam em sintonia com as práticas do catolicismo institucional, ampliam-se e passam a configurar um *problema* para a Igreja Católica. Para se contrapor a esta situação, uma espécie de *reelaboração* das práticas populares foi desencadeado pela própria instituição. Este processo, denominado de *romanização*, foi desencadeada a partir do século XIX e estava baseado em padrões culturais europeus.

Esses procedimentos foram então definidos pela hierarquia eclesiástica, que passou a receber o apoio das elites locais dirigentes que, a partir desse momento, começaram a abandonar as manifestações coletivas públicas, optando por novas formas de conduta, calcadas na disciplina e na ordem. Dessa maneira, novas congregações religiosas estrangeiras foram trazidas ao Brasil, inúmeras dioceses foram criadas e as práticas da religiosidade substituídas por outras ou simplesmente reestruturadas. Aquela religiosidade cabocla, eivada de práticas autônomas e insubordinadas à instituição como devoções aos santos (especialmente aqueles não reconhecidos pela Igreja), promessas, festas, procissões, batismo doméstico e práticas curativas (através de benzedores, curandeiros, adivinhas), passa então a ser regamente combatida pela hierarquia religiosa.

Esta diferenciação, entretanto, só irá atingir seu máximo desenvolvimento justamente a partir da Guerra do Contestado, quando surgem então ações contrárias efetivas às práticas religiosas próprias dos caboclos. Segundo Maurício Vinhas de Queiroz,

No tempo de João Maria, não se pode falar de nenhum conflito aberto e generalizado entre o catolicismo rústico praticado pela gente de Serra-Acima, fortemente impregnado de práticas mágicas de origem medieval européia, indígena ou africana, e a doutrina oficial da Igreja Católica, mesmo porque raros eram os sacerdotes regularmente ordenados que havia na região. Importa observar que durante as missões levadas a efeito pelos jesuítas e padres de

outras ordens, acorriam sempre muitas pessoas para serem doutrinadas, batizadas, casadas religiosamente ou receberem comunhão. Entretanto, essas missões só se realizavam vez por outra e percorriam rapidamente Serra-Acima como se fosse um território bárbaro ainda não de todo conquistado. Só em fins do século XIX é que por determinação do bispo do Rio de Janeiro, estabeleceram-se definitivamente em Lages, franciscanos alemães. Dali, aos poucos, espalharam-se para Curitiba e outros municípios da área, sem encontrar nunca, até a eclosão do movimento messiânico, hostilidade manifesta por parte dos adeptos da religião rústica (1977: 56 – 57).

Este processo, por sua vez, além de influir sobre as práticas religiosas estava diretamente ligado ao processo de reordenamento estrutural do país, sendo responsável pela criação de uma ideologia mais receptível à implantação da modernidade e do modo de produção capitalista na sua fase monopolista. O combate àquelas manifestações religiosas de cunho popular próprias da população cabocla se encontra, desta forma, na esteira do ideal civilizatório que, apoiado na “necessidade” do branqueamento, passa a fazer parte do cotidiano nacional a partir da Proclamação da República, em fins do século XIX. De acordo com Oliveira,

O catolicismo popular não é um obstáculo apenas para a ação do clero. Ele é também um obstáculo para a incorporação da massa camponesa ao modo de produção capitalista. (...) era preciso conquistar ideologicamente a massa camponesa, levando-a a aceitar as relações sociais de produção capitalistas como relações sociais investidas de valor moral e compatíveis com a religião católica (Oliveira apud Iunskovski, 2002: 87 -88).

O processo de romanização passa então a tomar corpo durante a Primeira República com a expansão de seus ideais por todos os Estados da Federação. Obviamente, o desenvolvimento da romanização não se deu de forma tranquila, sendo comum a ocorrência de conflitos tanto no que tange à religiosidade popular quanto com relação às elites locais<sup>26</sup>. Entretanto, pode-se afirmar que, uma vez consolidada a romanização, as práticas próprias do catolicismo caboclo passam então a serem realizadas de forma velada. Assim como Locks

---

26 Sobre os conflitos oriundos do processo de romanização, ver Serpa (1997: 159 a 220).

(1998), em meu estudo sobre os caboclos de São José do Cerrito pude igualmente observar que o culto a São João Maria e a prática do batismo em casa ainda permanecem, a despeito do combate realizado pelo clero após os acontecimentos do Contestado.

Durante o trabalho de campo, em entrevista com um padre que atua na região desde os anos 1960, pude perceber a existência de práticas que ocorriam de forma não declarada na região. Acompanhando um dos sacerdotes do município na ocasião de um velório realizado na comunidade de Santo Antônio dos Pinhos, pude observar mais de perto esta questão. Padre S, após realizar os ritos próprios para a ocasião, descobre que estão presentes alguns amigos do falecido conhecidos na comunidade por saberem cantos fúnebres próprios do catolicismo caboclo. Tomando então conhecimento desta situação, o sacerdote se dirige a estes caboclos e, para espanto deles, solicita que entoem os tais cantos tradicionais. Segundo Pe. S., o espanto por parte dos cantadores deriva da condenação que estas práticas sofriam por parte do clero, que os tomavam como feitiçaria. Entretanto, o que salta aos olhos é que a despeito de ser uma prática “exterior” ao culto oficial, trata-se de uma prática mantida pelos caboclos, ainda que de forma “escondida” dos padres.

Pode-se dizer que o processo de romanização irá permanecer coeso até a ocorrência do Concílio Vaticano II, XXI Concílio Ecumênico da Igreja Católica. Aberto sob o papado de João XXIII, no dia 11 de outubro de 1962, e terminado sob o papado de Paulo VI, em 8 de dezembro de 1965, este encontro traz à tona a questão de que a Igreja deveria contemplar e, talvez o mais emblemático, conviver com as demais formas de expressão da fé, católica ou não.

Com relação às formas não romanizadas de devoção católica, o Concílio permite a prática, ao menos em parte. Segundo o texto de Paulo VI sobre a o processo de adaptação da igreja,

Não é desejo da Igreja impor, nem mesmo na Liturgia, a não ser quando está em causa a fé e o bem de toda a comunidade, uma forma única e rígida, mas respeitar e procurar desenvolver as qualidades e dotes de espírito das várias raças e povos. A Igreja considera com benevolência tudo o que nos seus costumes não está indissolivelmente ligado a superstições e erros, e, quando é possível, mantém-no inalterável, por vezes chega a aceitá-lo na Liturgia, se se harmoniza com o verdadeiro e autêntico espírito litúrgico (Vaticano, 2007).

Obviamente que a definição acerca destas práticas não romanizadas como supersticiosas ou não dependia sempre da autoridade eclesial local. Sendo assim, é de extrema importância a análise do papel do clero local neste processo de aceitação das práticas deste catolicismo caboclo por parte da igreja.

Segundo informações colhidas em campo, destaca-se, neste sentido, o papel desempenhado pelo Padre E., sacerdote que atuou em São José do Cerrito por vários anos. De acordo com vários caboclos abordados durante a pesquisa, esta figura de caráter simples, que caminhava descalço pelos sertões do “Carú”, fora um ávido incentivador das práticas religiosas próprias do catolicismo caboclo sendo, inclusive, extremamente devoto de São João Maria. Os relatos coletados atestam a importância do padre na valorização do culto a São João Maria e da Recomenda das Almas. De acordo com os capelães entrevistados, este padre sempre se esforçava para acompanhar as Recomendas realizadas no Cerrito pelo menos uma vez durante cada quaresma.

Outra questão abordada pelo Concílio Vaticano II diz respeito ao papel desempenhado pela figura do leigo dentro da estrutura eclesial. Enquanto no catolicismo ultra-montano (como também é chamado o catolicismo romanizado) a figura do leigo é praticamente ignorada no que diz respeito à sua importância na prática litúrgica, a partir do Concílio ela volta à cena. Como escreve Paulo VI, “a sua [dos leigos] acção dentro das comunidades eclesiais é tão necessária que, sem ela, o próprio apostolado dos pastores não pode conseguir, a maior parte

das vezes, todo o seu efeito” (Vaticano, 2007b). Entretanto, cabe ressaltar que esta importância dada ao leigo no seio da prática católica se encontra claramente atrelada à hierarquia eclesial. De acordo com o mesmo decreto, “nenhuma iniciativa apostólica se pode chamar católica se não tiver a aprovação da legítima autoridade eclesiástica” (Vaticano, 2007b).

A partir então desta inflexão realizada na estrutura da igreja católica, a figura do leigo volta a ter um prestígio maior, principalmente no que diz respeito aos chamados “ministros da eucaristia” e “capelães”.

#### Tempo e memória no catolicismo popular caboclo

Um dos principais aspectos deste catolicismo caboclo diz respeito à noção temporal com a qual ele se reveste. Marcado pelo caráter cíclico, este tempo dos ritos do catolicismo popular constitui-se de modo semelhante ao tempo natural das estações do ano e da órbita dos astros, onde a vivência temporal se caracteriza pelo “eterno retorno”, uma vez que os acontecimentos constitutivos destes ritos não se encerram para sempre, mas voltam junto com a próxima colheita.

Este aspecto pode ser percebido através da observação da própria liturgia católica, onde o nascimento, a vida pública, a paixão, a morte e a ressurreição do Messias são representados de forma sazonal através dos tempos litúrgicos, que ano após ano retornam plenos de sentido no interior do universo católico. Segundo Ecléa Bosi, mesmo as músicas que constituem esta liturgia se revestem deste tempo cíclico, estando “vinculadas a um tempo de estações que se renovam. Não podem ser tratadas como objetos de consumo que se deterioram. Devem voltar periodicamente nas estações propícias, portadoras de significação

que renasce” (Bosi, 1987b: 39). Cabe ressaltar, sobretudo, que cada comunidade possui o seu próprio calendário atrelado a este calendário litúrgico. Conforme dito no início deste capítulo, a festa do padroeiro da capela comunitária, definida por este calendário litúrgico que transcende a própria comunidade, constitui-se como um dos mais importantes momentos de reunião da comunidade como um todo. Neste sentido, a vida comunitária é “regida” por este tempo litúrgico que, em seu fundamento, imbrica-se com a temporalidade natural do espaço rural.

Desta forma, este tempo que, próprio da cultura popular, recria-se constantemente acaba por engendrar uma memória de longo alcance ou enraizada, como quer Bosi (1987b), que tem por característica essencial seu caráter coletivo. Através da participação sazonal nestes ritos de forma não hierarquizada, o caboclo passa então a “criar” o próprio rito. É justamente nesta memória enraizada que acredito que se deva perceber o caráter distinto deste catolicismo popular ao qual se liga o catolicismo caboclo, uma vez que é através deste retorno constante que o caboclo se insere na própria existência do rito, ao contrário das práticas do catolicismo clerical.

Neste sentido, os ritos do catolicismo popular caboclo se aproximam da Narrativa tal qual tratada por Benjamin. Inicialmente, tem-se que o ato de narrar se liga justamente a este tempo cíclico que possibilita que a Narrativa se recoloca constantemente. Para o autor, é justamente nesta capacidade cíclica de constante retorno operado pela “estratificação de múltiplas renarrações” (1983: 63), que a Narrativa fundamenta seu poder comunicativo.

Para além desta semelhança, a convergência entre o catolicismo popular caboclo e a Narrativa também se apresenta com relação ao caráter coletivo de ambas. Nestas, narrador e ouvinte se colocam necessariamente juntos e de forma indissociável ao ato de narrar; ambos

produzem, cada qual a seu modo, a própria narrativa. Neste sentido, a idéia de experiência<sup>27</sup> transmitida pelo ato de narrar assume caráter distintivo. Como atesta o autor, a narrativa “não pretende transmitir o puro 'em si' da coisa [tal como opera o catolicismo romanizado], como uma informação ou um relatório. Mergulha a coisa na vida de quem relata [bem como de quem ouve], a fim de extraí-la outra vez dela” (ibidem).

Isto, por sua vez, traz outra questão à tona, a saber, a necessidade de que a experiência coletiva a ser transmitida na Narrativa seja comum tanto ao narrador quanto ao ouvinte. A Narrativa pressupõe, desta forma, uma comunidade de vida e de discurso que pode ser observada no interior do universo caboclo aqui em perspectiva, ainda que incongruências surjam à medida que passamos a observar com um pouco mais de atenção o problema. Entretanto, deixemos estas incongruências de lado; pelo menos por enquanto.

Para Benjamin (1983), esta experiência coletiva entre narrador e ouvinte, experiência esta ligada a “um trabalho e um tempo partilhados em um mesmo universo de prática e de linguagem” (Gagnebin, 1994) é garantida justamente pela existência de uma tradição e de uma memória comum. Todas estas assertivas podem ser claramente observadas junto ao catolicismo popular caboclo. Ao se observar a cultura popular cabocla pode se perceber que os ditados, os ritos e as benzeduras são compartilhadas por todos, fazem sim parte desta memória coletiva. Os locais nos quais São João Maria plantou suas cruces de cedro, bem como onde ele abençoou os pocinhos de água são visitados por caboclos de toda a região. Durante todo o ano, estes indivíduos buscam estes espaços reconhecidos por todos como sagrados a fim de pedirem graças ou apenas fazerem sua penitência.

---

27 Sobre o conceito de experiência em Benjamin, Jeanne Marie Gagnebin afirma que este deve ser entendido “(...) no sentido forte e substancial do termo, [como experiência] que repousa sobre a possibilidade de uma *tradição* compartilhada por uma comunidade humana, tradição retomada e transformada, em cada geração, na continuidade de uma palavra transmitida de pai para filho” (2001).

### *Sobre a Narrativa*

Voltemos um pouco na teoria da Narrativa. De acordo com Benjamin, são dois os tipos arcaicos de narradores: o marinheiro mercante, ligado à distância espacial e o conhecimento adquirido no lugar distante; e o lavrador sedentário, detentor do conhecimento oriundo do passado e ligado à distância temporal. Em ambos os casos, os círculos vitais próprios de cada um produziram, de certo modo, a sua linhagem específica de narradores (1983: 58).

Com relação ao catolicismo popular caboclo, conforme visto no primeiro capítulo, pode-se perceber estas duas instâncias na medida em que o próprio processo de constituição desta população cabocla remonta tanto ao nomadismo, quando observados os grandes deslocamentos migratórios inter-geracionais, quanto o sedentarismo camponês próprio das histórias de vida individuais (intra-geracional).

Já Benjamin chamava a atenção para a confluência dos dois tipos de Narrativa. Segundo o autor, através do estabelecimento do estatuto dos artesãos, que coloca no mesmo espaço o mestre sedentário ao lado dos aprendizes volantes, ocorre uma espécie de fusão entre os dois tipos, constituindo desta forma uma espécie de academia. Nesta “academia” se juntavam “(...) o conhecimento do lugar distante, como traz para casa o homem viajado, com o conhecimento do passado, da forma como este se oferece de preferência ao sedentário” (ibidem). Contudo, ainda que a narrativa cabocla como um todo, não apenas aquela ligada aos ritos do catolicismo popular, possua elementos desta distância espacial própria da narrativa de tipo volante, com relação a estes ritos ela se apresenta mais como uma narrativa de tipo sedentária, onde a distância temporal torna-se central.

Mais do que tentar perceber, entretanto, uma tipologia para as narrativas, cabe antes perceber o caráter artesanal ligado a elas. De acordo com Gagnebin, “(...)os movimentos

precisos do artesanato, que respeita a matéria que transforma, têm uma relação profunda com a atividade narradora: já que esta também é, de certo modo, uma maneira de dar forma à imensa matéria narrável, participando assim da ligação secular entre a mão e a voz, entre o gesto e a palavra” (1994: 11). Esta Narrativa liga-se a esta “coordenação artesanal” do trabalho, o “habitat da arte de narrar” (Benjamin, 1983: 74), justamente por se apoiar num tratamento daquela(s) experiência(s) coletiva que a(s) sedimenta progressivamente.

Todavia, esta capacidade de sedimentação repousa antes de tudo sobre uma possibilidade temporal só permitida pelo modo de organização do trabalho artesanal, com seu ritmo orgânico (sobretudo lento) e seu caráter totalizante, uma vez que o ritmo do trabalho capitalista industrial, pelo seu caráter acelerado e fragmentário, não permite o compartilhamento do tempo e do próprio trabalho num mesmo espaço de prática e de linguagem (Gagnebin, 1994: 10-11).

Ao analisar a Recomenda das Almas, pude perceber claramente esta ligação com este tempo artesanal do trabalho. A realização do rito pressupõem uma disponibilidade de tempo só permitida pelo trabalho camponês, uma vez que este possibilita alguns espaços de ócio entre o plantio e a colheita - ainda que esta realidade vá se alterando na medida em que o agricultor vá se inserindo no trabalho assalariado durante a entre-safra.

Vejamos isto mais de perto: durante a quaresma, os grupos de Recomenda necessitam combinar previamente o dia exato para a realização do rito, obrigatoriamente uma quarta ou sexta-feira. Após esse “acordo” marcam de se encontrar no início da noite geralmente no cemitério da comunidade ou em frente à capela. Uma vez que todos estejam presentes, inicia-se então o ritual.

Canta-se primeiro em frente à capela ou cemitério. Nesta ocasião, a estrutura do rito difere um pouco do executado em frente às casas da comunidade. Aqui não se reza Pai Nosso

e Ave Maria para o dono da casa, mas se pede pelas almas do cemitério – se for o caso – ou a bênção da santa cruz – caso se inicie na capela. Este momento equivale à visitação de sete casas devido à óbvia importância religiosa destes espaços no cotidiano caboclo.

Após este momento, segue-se então para as casas onde se irá recomendar. Ao se aproximar da casa, o capelão então toca a matraca e inicia o rito, cantando e chamando a família que se encontra dentro de casa a rezar um Pai Nosso e uma Ave Maria. Segue-se com o rito, onde então se canta em honra das almas, sejam elas benditas, malditas, do purgatório ou de outro tipo. Usualmente são cantados de três a quatro pedidos – modo como são denominados os cantos que pedem um Pai Nosso e uma Ave Maria para um tipo específico de alma – o que leva em torno de quinze minutos.

Na sequência, iniciam-se as orações – cantos variados que remontam a santos e santas de devoção dos caboclos. Aqui é cantado um número de orações determinado pelo capelão, sendo que geralmente não se ultrapassa o número de quatro. Este momento ocupa igualmente uns dez a quinze minutos. Por fim, canta-se o Meu Jesus e O Bendito e Louvado Seja<sup>28</sup> para encerrar esta primeira parte do rito.

Terminado então este momento do ritual, é facultado ao dono da casa abrir a porta e oferecer um café ou um chimarrão aos recomendadores. Caso isto ocorra e o terno aceite, todos então entram na casa e começam a “prosear” e tomar um chimarrão. Neste momento, marcado por um caráter mais informal que o anterior, vários são os tópicos das conversas travadas: de contações de causos que remontam a antigos moradores da região, histórias de lobisomens e mulas-sem-cabeça, bem como discussão de assuntos de ordem política local. Quando os recomendadores decidem entrar na casa, é de praxe que não saiam antes de tomarem no mínimo um café com alguma “mistura” - acompanhamentos variados como pão,

---

28 Numa das Recomendadas observadas, o *Meu Jesus* é cantado antes das orações.

queijo e geléia – o que leva em torno de vinte a trinta minutos. Ao deixarem a casa, todos agradecem o café e o capelão então toca a matraca a fim de levar consigo as almas no restante da caminhada.

Esta caminhada, por sua vez, ocupa uma enorme quantidade de tempo e esforço por parte dos recomendadores. Por serem geralmente afastadas as casas uma das outras, o desenvolvimento do ritual em frente a um certo número delas – tradicionalmente sempre em número ímpar e geralmente não sendo menos que três nem mais do que sete a fim de não se gastar toda a noite realizando o rito - demanda um grande deslocamento para os participantes do terno. Este deslocamento é coberto via de regra a pé, salvo quando se deseja cobrir um grande número de casas muito distantes entre si, quando então os devotos utilizam motos ou ainda cavalos.

É claramente perceptível, quando se trata de analisar o rito da Recomenda como um todo, a necessidade da existência de uma certa quantidade de tempo livre, de um tempo tedioso, do qual se constitui de fato a vida tradicional do caboclo ligado ao trabalho camponês. Se pensarmos que em média cada recomendação leva em torno de trinta a quarenta minutos e que são visitadas no mínimo de três a cinco casas – sempre em número ímpar – todo o ritual, do seu início na capela ou no cemitério, ao seu final na última casa, leva de duas a três horas quando executada no menor espaço de tempo possível. Levando-se em consideração que a Recomenda deva acontecer obrigatoriamente à noite, o ritual tende a terminar por volta da meia-noite.

Já Benjamin atrelava a necessidade de um tempo tedioso para a ocorrência desta experiência coletiva que fundamenta a Narrativa. Em suas próprias palavras, “o tédio é o pássaro onírico que choca o ovo da experiência” (1983: 62). Apenas a possibilidade deste tempo que permite um ócio pode criar um espaço para a existência do que o autor chama de

“comunidade dos que escutam”. Isto porque o ato de narrar se liga obrigatoriamente ao ato de escutar, uma vez que na Narrativa o leitor se encontra sempre na companhia do autor (idem: 68). Em outras palavras, “narrar histórias é sempre a arte de as continuar contando e esta se perde quando as histórias já não são mais retidas” (idem: 62).

Esta possibilidade de ócio observada no rito da Recomenda se liga, por sua vez, ao aspecto cíclico proveniente deste modo de organização de trabalho – ou cultura, segundo Eric Wolf (2003). Como já dito anteriormente sobre a Narrativa, este tempo cíclico de eterno retorno às situações e atos que a memória do grupo reforça constantemente através de uma atribuição de valor (Bosi, 1987: 11) torna-se claro quando voltamos nosso olhar para a importância dada à prática da Recomenda das Almas por aqueles que constituem esta “comunidade dos que escutam”.

No decorrer do trabalho de campo, pude perceber o elevado grau de valor atribuído pelas comunidades de São José do Cerrito à prática da Recomenda. Durante a quaresma, os capelães são regularmente abordados por moradores que pedem que a Recomenda seja realizada em frente às suas casas, para que eles possam realizar também a sua penitência. Esta atribuição de valor, por sua vez, decorre justamente do fato de que a Narrativa própria da Recomenda das Almas se funda nesta experiência coletiva, experiência que aqui se reveste de um aspecto devocional, religioso. De acordo com Alfredo Bosi, no interior das manifestações rituais que são próprias das culturas populares há uma espécie de “conaturalidade” entre os eventos e os seus participantes:

Uma festa popular identifica-se com os festeiros e os convidados: está neles e está entre eles. O mesmo ocorre com um desafio, uma cantoria, uma procissão, uma congada, um bumba-meu-boi, uma reza pelas almas (Bosi, 1987: 11).

Entretanto, este processo não ocorre separado de outras questões que cercam o modo de vida caboclo. Com o advento de um tempo diferente deste tempo cíclico, tedioso, próprio deste trabalho artesanal do caboclo camponês, ocorre uma espécie de destruição desta “comunidade dos que escutam”. Isto porque a inauguração deste tempo acelerado do trabalho assalariado - ao qual cada vez mais recorre o caboclo - destrói justamente a possibilidade de tédio e ócio necessária ao estabelecimento daquela experiência coletiva que seria então relatada. Este tempo acelerado acaba por destruir, ao menos em parte, esta memória social até então generalizada, dificultando desta forma a continuidade do rito.

De acordo com O.C., o capelão mais velho entrevistado nesta pesquisa, a Recomenda das Almas estava “se acabando” devido à falta de tempo e de interesse dos mais novos para aprenderem os cantos da Recomenda. Ainda que a pesquisa tenha demonstrado que há jovens que estão vindo a participar e fortalecer este rito, as palavras de O. C. tornam-se importantes à medida que as razões observadas por trás deste movimento dos mais jovens com relação à Recomenda tem pouca ligação com a problemática da Recomenda enquanto Narrativa. Desta forma, pode-se tomar as palavras de O. C. como um elemento presente no universo caboclo em questão. Entretanto, paremos por aqui apenas por ora. No decorrer do texto este assunto será melhor trabalhado.

#### Narrativas pias populares

Enquanto Narrativa, a Recomenda das Almas se insere ainda naquele rol de Narrativas que Xidieh vem chamar de Narrativas Pias Populares. Estas Narrativas, próprias do que Candido (1971) denomina “sociedade rústica”, caracterizam-se por serem manifestações mágico-religiosas diretamente ligadas a este modo de vida rústico, ainda que para Xidieh elas

transcendam o âmbito estritamente rural, caboclo e rústico (1967: 09).

Para o autor, tais Narrativas possuem como função registrar e veicular práticas e normas que se encontram de forma difusa em outras práticas culturais. Atreladas ao catolicismo popular, ainda que mais abrangentes que este, as Narrativas Pias registram, transmitem e conservam valores de um sistema tradicional, bem como inserem constantemente esses valores na organização social (1967: 142 – 144). Ainda, numa sociedade em mudança, estas Narrativas, na perspectiva de Xidieh, têm como função registrar tal mudança, podendo servir como “um quadro de referências para enfrentar e resolver problemas emergentes dessa mudança” (idem: 144).

Podemos observar que a categoria de Narrativas Pias está claramente elaborada numa chave dualista que pressupõe uma cultura popular unitária que se contrapõe a uma “sociedade geral” urbanizada e civilizada. De acordo com o próprio Xidieh em outro trabalho sobre a *Recomenda das Almas*, a cultura popular é dotada de um estilo de vida “(...) indistintamente coeso com elementos de culturas que em qualquer tempo e lugar pertenceram à vida do grupo geral” (1972: 20).

As críticas a esta noção foram fortemente apontadas por vários autores. Alfredo Bosi, de modo preciso, afirma que esta cultura popular em diversas situações se encontra com, por exemplo, a cultura de massa, ou ainda com a cultura erudita, e mesmo com elementos de outras culturas populares (1987: 08). A partir desta crítica, a noção de culturas populares emerge então como uma especificidade histórica determinada, não sendo mais tomada como uma categoria unidimensional dotada de consistência homogênea.

Na realidade, trata-se de tomar o conceito de povo de forma específica, não o assumindo de forma romântica (metafísica), tratando-o de forma relacional, como referente àqueles “setores subalternos” determinados do qual fala Canclini (1983). Seguindo esta

perspectiva, a idéia de popular se liga aqueles processos culturais que se constituem a partir de um “processo de apropriação **desigual** dos bens econômicos e culturais [dominantes] (...) por parte de seus setores subalternos, e pela compreensão, reprodução e transformação (...) das condições gerais e **específicas** do trabalho e da vida” (Canclini, 1983: 42 – grifado no original).

Esta apropriação desigual, bem como tal elaboração específica, contudo, dá-se através de uma interação necessariamente conflitiva entre estes setores subalternos e os setores dominantes. De acordo com Gramsci,

esta concepção de mundo [oriunda da cultura popular] não é elaborada e sistemática porque, por definição, o povo (a soma total das classes instrumentais e subordinadas de todas as formas de sociedade existentes até hoje) não pode ter concepções elaboradas, sistemáticas e politicamente organizadas e centralizadas no seu desenvolvimento, contraditório como ele é. É antes multifacetada – não só porque inclui elementos diferentes e justapostos, mas também porque é estratificada, do mais grosseiro ao menos grosseiro – se não quisermos ver nela um aglomerado confuso de fragmentos de todas as concepções de mundo e de vida que se sucederam umas às outras na história. Na realidade, só no folclore se encontra a prova sobrevivente, adulterada e mutilada, da maioria dessas concepções. (...) [Na cultura popular] há que se distinguir vários estratos: os fossilizados, que refletem condições de vida passada e são portanto conservadores e reacionários, e os que consistem de uma série de inovações, muitas vezes criativas e progressistas (...) (apud Crehan, 2002: 130).

O que se pode extrair desta longa citação é justamente a tentativa elaborada por Gramsci de fugir da dicotomia entre tradicional e moderno que a interpretação dualista traz em si e caminhar para uma análise que se paute agora na oposição entre dominantes e dominados, uma vez que a cultura popular é permeada por elementos tanto reacionários quanto progressistas, oriundas de uma realidade social que se coloca no interior do conflito entre classes dominantes e dominadas.

Neste sentido, a questão central no estudo das culturas populares consiste na análise

destas a partir da apreensão das suas conexões “com os conflitos de classe [mais gerais] e com as condições de exploração sob as quais estes setores produzem e consomem” (Canclini, 1983: 46). Trata-se, sobretudo, de entender as culturas populares tanto como uma posição (estrutural) quanto uma prática (cultural), na qual seus sentidos e valores vão sendo apreendidos nas relações sociais.

Entretanto, ainda que a categoria de Narrativas Pias elaborada por Xidieh venha atrelada a estes problemas levantados, se tomada de forma operacional e relativizada frente ao trabalho de Benjamin, ela pode ajudar a entender algumas questões específicas da Recomenda das Almas. Um exemplo disto se liga à idéia de que as Narrativas Pias possuem sua elaboração religiosa em fontes eruditas (Xidieh, 1967: 09).

Em um outro trabalho (1972), Xidieh aponta para uma interpretação do rito da Recomenda das Almas na qual sua estrutura e seus elementos musicais constitutivos podem ser atribuídos à prática do cantochão. Ainda que esta idéia seja apenas pincelada neste texto em questão, quando tomada como um ponto de partida para a análise musicológica a ser realizada neste trabalho esta perspectiva se mostrou bastante profícua.

Quando se olha para as melodias em uso na Recomenda, percebe-se uma clara relação entre tais melodias e o canto gregoriano. Vejamos a transcrição da parte fixa da Recomenda:

The image shows a musical score for the 'Recomenda das Almas' in G major. It consists of three staves of music with lyrics in Portuguese. The first staff contains the lyrics: 'A - cor - dai quem 'stão dor - min[do] Pra a - ju - dar re - co - men - dar'. The second staff contains: ''ten-ção do do - no da ca[sã] e dos san - tos do al - tar'. The third staff contains: 'Se - jai pe - lo a - mor de Deus'. The music is written in a simple, melodic style characteristic of cantochão.

Alguns elementos desta melodia, repetida com outros textos, aponta para esta semelhança com o cantochão: inicialmente, a construção melódica essencialmente por graus conjuntos, havendo apenas alguns saltos de quinta e terça. Apesar do claro caráter tonal – o que não é próprio do cantochão por este ser modal – nota-se, entretanto, que o uso da sensível (nota fá #) é muito restrito, estando presente apenas como bordadura no tempo fraco da frase. Esta é, de acordo com Marie-Rose (1958), uma das características da melodia do cantochão: diatônica e sem o uso da sensível. Entretanto, é observando a estrutura rítmica que se pode encontrar as principais semelhanças entre a Recomenda das Almas e o canto gregoriano: mais do que se caracterizar por um compasso fixo – binário, ternário ou quaternário - como é próprio da tonalidade, o ritmo é fortemente construído sobre o texto, podendo ser resumido como uma mistura de grupos binários e ternários, formados de tempos simples, indivizíveis, que constituem uma espécie de síntese entre um impulso inicial (arsis) sobre as sílabas átonas e o conseqüente repouso (thesis) nas sílabas tônicas do texto. Assim como no cantochão, a melodia da Recomenda encontra sua unidade neste ritmo natural, que exclui a síncope, e livre (Marie-Rose, 1958: 189). Vejamos outra melodia:

O Ben - di - ta e lou - va - do se - ja

O san - tis - si - mo sa - cra - men - to da

vir - gem Ma - ri - a, Se - nho - ra nos - sa

Con - ce - bi - da sem pe - ca - do o - ri - gi - nal. A - mém, Je - sus.

Esta melodia, que encerra a Recomenda apresenta alguns dos elementos descritos: ainda que a presença da sensível (fá #) seja mais evidente, fortalecendo o aspecto tonal desta peça, o caráter livre do ritmo se encontra de forma mais saliente do que na melodia apresentada anteriormente. Em função do aumento de sílabas na última estrofe (“Concebida sem pecado original. Amém, Jesus”), o “compasso” é estendido a fim de comportar toda a letra num único impulso rítmico: o impulso inicial, a primeira arsis, liga-se às duas primeiras sílabas de “Concebida”, indo repousar sobre a terceira sílaba (thesis); toma-se agora a última sílaba como segunda arsis desta estrofe, indo apoiar-se sobre o advérbio “sem”, segunda thesis da estrofe; na sequência aparecem então mais quatro grupos rítmicos, cada um tendo como thesis respectivamente as sílabas “ca”, “nal”, “mém” e “sus”. O seguinte esquema talvez deixe mais claras essas considerações - no gráfico apresentado a seguir, a linha dupla representa a Thesis, ao passo que a linha simples a arsis:

Con - ce - bi - da sem pe - ca - do o - ri - gi - nal. A - mém, Je - sus.

Outro ponto ressaltado por Xidieh e que se mostrou de extrema utilidade na análise da Recomenda das Almas diz respeito ao papel conferido ao capelão. Para o autor, esta figura central nas práticas do catolicismo popular caboclo não ocupa apenas o espaço de liderança religiosa, mas a ultrapassa. Em suas palavras,

o capelão não é apenas um puxador de terços. Seus papéis se multiplicam em vista do *status* de relevância que ocupa na estrutura social rústica, e em vista da confluência de obrigações que, dado a sua extraordinária posição de intermediário, se lhes atribuem (1967: 113).

Iunskovski também observa que o capelão além de ocupar um papel de líder espiritual, eventualmente exerce “o papel de guia ou conselheiro” (2002: 65). Em campo, pude constatar

a importância social dos indivíduos que ocupam a função de capelão. Apenas como exemplo, dos grupos de Recomenda observados, dois deles possuíam como capelão figuras que chegaram a ocupar cargo de vereador na cidade de São José do Cerrito. Entretanto, mesmo os demais capelães eram tidos como uma espécie de conselheiros locais.

Ainda pensando esta questão, se voltarmos ao rito da Recomenda podemos perceber que, no interior da casa, ao mesmo tempo em que se toma o “café com mistura”, conta-se causo e discute-se sobre assuntos cotidianos como a questão do plantio do *pinus*, a utilização do trator da prefeitura para arar o terreno daqueles que não possuem máquinas agrícolas deste porte<sup>29</sup> e a avaliação da atuação do prefeito e dos movimentos sociais que atuam na região<sup>30</sup>.

A função de capelão entretanto, ainda que somadas essas funções correlatas, funda-se sobretudo na autoridade religiosa. Deste modo, sua posição deve ser definida não por uma hierarquia eclesial ou escolha da comunidade, mas deriva de sua capacidade individual tida enquanto dom, ainda que possa ser recebida na forma de “herança familiar”. Cabe ressaltar, contudo, que este saber detido pelo capelão, ainda que complexo, é aberto a todos que fazem parte desta comunidade. De acordo com Brandão, os capelães

(...) são a memória mais aguda de um saber religioso complexo, mas não secreto, e aprendido no limite entre o ensino dos padres e o da própria comunidade; feito às claras e, se possível, transmitido por pais ou parentes, velhos conhecidos de todos, guias religiosos definidos sem mistérios, segundo os modos como os códigos locais classificam os seus sujeitos e as suas práticas sociais (apud Iunskovski, 2002: 64).

Aqui, mais uma vez, pode-se observar a ligação da Recomenda das Almas com a Narrativa tal qual define Benjamin. Inicialmente percebe-se a clara semelhança entre o capelão descrito aqui e o narrador em Benjamin. Ambos se baseiam na experiência coletiva e ambos

---

29 Um dos capelães que acompanhei atuava como articulador entre os moradores das comunidades do interior e a prefeitura do município no que diz respeito ao uso dos tratores desta.

30 Em virtude da força que possui o Movimento das Mulheres Camponesas na região, pude observar várias conversas sobre este movimento quando da Recomenda.

ocupam um papel claro de guia ou conselheiro. Em Benjamin, essa comunidade da experiência funda a dimensão prática da Narrativa: quem narra transmite um saber prático que se reveste de um claro aspecto de conselho. Entretanto, conselho aqui deve ser entendido menos como resposta a uma pergunta do que “(...) uma proposta que diz respeito à continuidade de uma história que se desenvolve agora” (Benjamin, 1983: 59).

Desta forma o capelão, no ato de narrar a Recomenda das Almas, se insere neste fluxo narrativo comum e ativo, repondo constantemente toda essa Narrativa que se instala no interior do modo de vida caboclo. Por esta razão o narrador, neste caso o capelão, obrigatoriamente “se enraizará sempre no povo, antes de mais nada nas suas camadas artesanais” (ibidem: 69), ocupando, em certa medida, o papel que Queiroz descreve como “memória religiosa do grupo” (1976: 87).

Justamente por desempenhar este papel de memória coletiva é que se observa que o capelão “perde” sua função na medida em que se encontra no meio urbano, em função do processo migratório que afeta o universo caboclo. Em entrevistas com famílias de recomendadores nas quais os filhos dos patriarcas se encontram residindo em Florianópolis, Blumenau e Tubarão<sup>31</sup>, é clara a “impossibilidade” da realização da Recomenda por eles, uma vez que não há o compartilhamento desta memória e experiência coletiva na qual se fundamenta o ritual. Nas palavras de um deles, “se a gente faz na cidade, eles [os vizinhos] chamam a polícia”. Isto porque, como afirma seu irmão, também recomendador, “eles não conhecem estas coisas na cidade. Lá é boi-de-mamão, essas coisas [numa referência às práticas folclóricas próprias da cidade de Florianópolis, onde ambos residem atualmente]”.

---

31 Estas duas últimas, cidades de médio porte para onde se dirigem os caboclos num segundo momento do processo migratório.

Ao desempenhar este papel de memória religiosa coletiva, memória esta presente tanto na forma quanto no conteúdo da Recomenda das Almas, o capelão acaba por atestar o caráter em certa medida utilitário do rito em questão. Já Benjamin afirmava que a utilidade prática é um elemento constitutivo da Narrativa, intrínseca a ela. Em suas palavras, “clara ou oculta, ela [a Narrativa] carrega consigo sua utilidade. Esta pode consistir ora numa lição de moral, ora numa indicação prática, ora num ditado ou norma de vida” (1983: 59).

Esta afirmação também é corroborada por Xidieh em seu trabalho sobre as Narrativas Pias Populares. De acordo com o autor, toda prática oriunda da literatura popular oral, como é o caso do Canto das Almas, encerra sempre algo de utilidade, seja na forma de preceito ou de etiqueta, ainda que esta elaboração oral apareça como “simples divertimento” (1967: 11).

Na Recomenda das Almas, tal utilidade pode ser vista a partir de duas instâncias distintas. A primeira diz respeito à utilidade presente no interior do rito, utilidade esta que envolve narradores e ouvintes quando do momento social no qual o ritual se justifica e funciona. A segunda instância, por sua vez, liga-se àquela utilidade observada na estrutura social que abarca todo o universo caboclo em questão. Vejamos um pouco mais detalhadamente cada uma destas instâncias.

Quando se observa o rito da Recomenda das Almas propriamente dito, em especial o seu texto, pode-se perceber que a razão do rito está ligada ao seu aspecto de penitência e oração, mais do que o culto aos mortos tal qual pensado inicialmente. Vejamos o porquê desta afirmação, tendo como ponto de saída o texto de uma das Recomendadas observadas<sup>32</sup>:

---

32 Todas as Recomendadas observadas obedecem basicamente a mesma estrutura e possuem o mesmo texto. Entretanto, cabe destacar que ocorrem eventuais alterações de um grupo de recomendadores para outro, sendo que tais alterações não prejudicam em nada a análise realizada. Trata-se apenas de diferenças oriundas do isolamento relativo de cada grupo.

(o capelão toca a matraca três vezes)  
Acordai quem estão dormindo  
Pra ajudar recomendar  
Se for devoto das Almas  
E dos Santos do Altar

(momento no qual se reza um Pai Nosso e uma Ave Maria)

(o capelão toca a matraca três vezes)  
Os anjinhos lá do céu  
Acendeu a sua luz  
Padre Nosso, Ave Maria  
Rezamos pra Santa Cruz  
Sejai pelo amor de Deus

(reza-se novamente um Pai Nosso e uma Ave Maria)

(o capelão toca a matraca três vezes)  
Padre Nosso, Ave Maria  
Rezamos com grande fé  
Pras almas lá do deserto  
E o glorioso São José  
Sejai pelo amor de Deus

(reza-se um Pai Nosso e uma Ave Maria)

(o capelão toca a matraca três vezes)  
Padre Nosso, Ave Maria  
Rezamos com devoção  
Pras almas dos cemitérios  
E a Virgem Conceição  
Sejai pelo amor de Deus

(reza-se mais uma vez um Pai Nosso e uma Ave Maria)

(o capelão toca a matraca três vezes)  
Padre Nosso, Ave Maria  
Nos devemos de rezar  
Pras almas do purgatório  
E os Santos do altar  
Sejai pelo amor de Deus

(reza-se um Pai Nosso e uma Ave Maria)

(o capelão toca a matraca três vezes)  
Pedimos outro Padre Nosso  
Junto com Ave Maria

[In] 'tenção do dono da casa  
 com toda sua família  
 Sejai pelo amor de Deus

(reza-se novamente um Pai Nosso e uma Ave Maria)

(o capelão toca a matraca três vezes)  
 Senhor Deus  
 Senhor Deus de misericórdia  
 Pelas dor de Maria Santíssima  
 Misericórdia

(toca-se a matraca apenas uma vez)  
 Senhor Deus  
 Senhor Deus de misericórdia  
 Pelas dor de Maria Santíssima  
 Misericórdia

(toca-se a matraca apenas uma vez)  
 Senhor Deus  
 Senhor Deus de misericórdia  
 Pelas dor de Maria Santíssima  
 Misericórdia, ao Senhor

(encerra-se a parte fixa da Recomenda)

A partir do texto da parte fixa da Recomenda, pode-se perceber que o que move todo o rito são os pedidos feitos pelos recomendadores às figuras santas do imaginário caboclo: Virgem da Conceição, a Santa Cruz, o Deus de misericórdia. Entretanto, nota-se sobretudo que os pedidos vêm precedidos de orações realizadas em intenção às divindades católicas e às almas de todos os tipos: reza-se à Santa Cruz, ao glorioso São José, à Virgem Conceição, aos Santos do altar e pelas almas do cemitério, purgatório e do deserto. Só após rezar-se um Pai nosso e uma Ave Maria a todas estes é que ocorre o momento do pedido propriamente dito: inicialmente proteção ao dono da casa e sua família – que devem acompanhar a reza do lado de dentro da casa – na sequência misericórdia à Deus para todos os recomendadores. Desta forma, torna-se clara a base na qual se ergue o senso de justiça caboclo: o binômio ação –

castigo ou prêmio.

Esta utilidade da Recomenda pode ser igualmente constatada nas entrevistas feitas com os capelães. O. C. afirma que a razão que o move a sair na Recomenda é a prática da penitência atrelada a ela. De acordo com o capelão, o simples ato de sair à noite após a lida no campo para rezar de casa em casa, vencendo uma distância considerável a pé, encerra a penitência necessária ao tempo da Quaresma. Cabe ainda ressaltar que entre os recomendadores os preceitos de jejum e penitência próprios da Quaresma e da Semana Santa são fortemente respeitados. Outro capelão, H. C., não come carne vermelha durante todo o período de quarenta dias que antecede a Páscoa.

Além desta utilidade religiosa, a Recomenda encerra ainda outra propriedade no que diz respeito ao todo da estrutura social do universo caboclo aqui em análise. Tal propriedade está ligada ao aspecto tradicional do qual se reveste esta forma de Narrativa cabocla. Por se apresentar atualmente como o repositório da memória religiosa cabocla, servindo deste modo como uma espécie de condensação fenomênica da cultura cabocla, o rito da Recomenda passa a ser apresentado como o modo pelo qual pode o caboclo se contrapor aos problemas oriundos da “perda da tradição”.

É praticamente consenso entre os entrevistados – tanto recomendadores como os moradores que não saem na Recomenda - que a principal importância do rito hoje esteja ligada à conservação de uma tradição em vias do desaparecimento. Desaparecimento este que tem sua razão no forte êxodo rural por que passa a população jovem da região. De acordo com O. C., deve-se continuar com a Recomenda justamente “porque é uma tradição, e uma planta sem raiz não pára em pé”.

Esta busca pela tradição também pode ser observada na trajetória de O. S. Segundo ele, sua aproximação com a Recomenda não se deu de uma forma “tradicional”, na qual ele se

tornaria capelão a partir da substituição de algum membro de sua família que ocupasse esta função. Ao contrário, O. S. afirma que seu contato com a Recomenda se deu apenas na vida adulta. Segundo ele, apenas conhecia a Recomenda de “ouvir falar”. Entretanto, quando contava com seus 30 anos, foi convidado por um grupo de jovens da comunidade de Salto dos Marianos para sair com eles e cantar uma Recomenda. Entre estes jovens, apenas dois deles, dois irmãos, tinham conhecimento do rito, uma vez que o pai deles era um experimentado capelão da região. Após esta primeira experiência, O. S. disse que se sentiu na obrigação de continuar nos anos seguintes justamente para tentar “manter uma tradição que esta[va] se perdendo” (O. S.).

Entretanto, ainda que esta questão seja central no processo de compreensão da Recomenda das Almas como prática cultural viva no universo caboclo, não irei me deter aqui no estudo deste problema. Isto será realizado nas considerações finais deste trabalho. Por ora cabe constatar esta afirmação enquanto dado colhido em campo. Antes de adentrar nesta questão, passarei ao estudo de outra manifestação musical própria da cultura cabocla: os Bailes.

### CAPÍTULO III – OS BAILES

A modificação da função da música atinge os próprios fundamentos da relação entre arte e sociedade. Quanto mais inexoravelmente o princípio do valor de troca subtrai aos homens os valores de uso, tanto mais se mascara o próprio valor de troca como objeto de prazer.

Embora a audição regressiva não se constitua sintoma de progresso na consciência da liberdade, é possível que inesperadamente a situação se modificasse, se um dia a arte, de mãos dadas com a sociedade, abandonasse a rotina do sempre igual.

*Theodor Adorno*

Fetichismo em Música e a regressão da audição

Além da Recomenda das Almas, esta pesquisa foi igualmente dirigida ao estudo e análise de outra forma de manifestação musical própria dos caboclos: os Bailes. Tomado neste estudo pelo seu aspecto musical mais do que coreográfico, esta prática se caracteriza como umas das principais manifestações musicais dentro do universo cultural caboclo, sendo desta forma crucial no entendimento dos processos que dizem respeito à relação entre a cultura e a música cabocla com a modernidade.

A partir desta perspectiva, será realizada no presente capítulo uma análise desta prática tendo como ponto de partida o estudo dos eventos que, tradicionalmente, circundam esses Bailes. Estes eventos serão tratados a partir da categoria festa popular como entendida por alguns autores, tais como Canclini (1983) e Guarinello (2001). Entretanto, não é o objetivo deste capítulo realizar uma discussão pormenorizada desta categoria, explicitando o estado da arte na qual esta se encontra, mas sobretudo tomá-la a partir destes autores em seu aspecto operacional. Isto porque, como já mencionado, o foco aqui paira não sobre a festa cabocla e sim sobre os Bailes.

Ainda será discutida aqui a relação entre os Bailes enquanto espaço característico da musicalidade cabocla e os processos próprios da Indústria Cultural que atua junto a este

espaço. Igualmente, esta questão será tratada apenas naquilo que afeta de forma direta a análise dos Bailes em si. Desta forma, conceitos como mercantilização, secularização e fetichismo surgirão à medida que auxiliem o processo de compreensão da prática musical aqui abordada.

### *Sobre as festas populares caboclas*

#### Principais aspectos

Antes, entretanto, de adentrar na análise das festas propriamente dita, cabe realizar neste espaço uma breve discussão acerca da problemática da cultura popular e do modo de vida camponês com relação à população aqui em foco. Conforme já apresentado na introdução, o conceito de cultura popular em uso neste trabalho está ligado à perspectiva de tratá-lo como “um processo de apropriação desigual dos bens econômicos e culturais dominantes por parte de setores subalternos, bem como pela transformação e reprodução das condições gerais e **específicas** do trabalho e da vida” (Canclini, 1983: 42 – grifado no original). Isto quer dizer que a noção de cultura popular deve ser entendida em seu aspecto relacional, de modo subordinado à estrutura de classe.

Não se trata de tomar a cultura popular como mecanicamente derivada desta estrutura de classe, e sim de encará-la como produto determinado da luta de classes, isto é, da interação conflitiva entre estes setores subalternos e os setores hegemônicos. Nas palavras de Canclini, “a questão decisiva consiste na compreensão das culturas populares através de sua conexão com os conflitos de classe e com as condições de exploração sob as quais estes setores produzem e consomem” (ibidem: 46). Com relação à cultura cabocla, quer dizer que se trata

de observá-la tanto enquanto uma prática cultural específica, um modo de organização da vida que lhe é próprio, quanto desempenhando uma posição estrutural dentro do todo social na qual ela está inserida. Desta forma, seus sentidos e valores vão sendo apreendidos nas relações sociais das quais esta faz parte.

Neste sentido, mais do que voltar a atenção unicamente ao sentido interno das práticas culturais em análise aqui, cabe observar o processo de produção e circulação – consumo produtivo, como quer Certeau (1994) - destas práticas. Em suma, para a análise dos Bailes irei voltar a atenção para “a atividade histórica (**situada** historicamente) de sua **enunciação**, e não para cristalizações finais de [tais] enunciados” (Pasta Jr., 1987: 71 – grifado no original). Isto porque, vista deste prisma, a cultura popular formula-se “essencialmente em 'artes de fazer' isto ou aquilo (...). Essas práticas colocam em jogo uma *ratio* 'popular', uma maneira de pensar investida numa maneira de agir, uma arte de combinar indissociável de uma arte de utilizar” (Certeau, 1994: 42). Por esta razão, será realizada inicialmente uma análise dos Bailes caboclos e suas relações com o modo de vida tradicional, para na sequência serem então analisadas as transformações ocorridas no processo de *enunciação* destes Bailes.

Sendo feita esta ressalva a respeito da cultura popular e sua relação com o todo social, passarei à caracterização da festa popular cabocla. Esta, de modo distinto da análise fenomenológica que a encara enquanto ruptura do cotidiano, é entendida como uma forma específica de representação da totalidade de vida de cada comunidade, sintetizando, como pensa Canclini (1983: 54), a organização econômica e as estruturas culturais, as relações políticas e as propostas de mudanças destas comunidades.

Neste sentido, as festas populares em geral são tomadas enquanto espaço que é produzido pelo cotidiano, de forma que se constitui como parte da estrutura deste, como produto necessário. Em suma, a festa popular não é tida aqui como realidade oposta ao

cotidiano, mas como integrada nele, servindo para manter esta ordem cotidiana, restaurá-la ou para *re-situar* o próprio cotidiano no interior de uma nova ordem (Canclini, 1983: 129). Em outras palavras, “a festa é produto da realidade social e, como tal, expressa ativamente essa realidade, seus conflitos, suas tensões, suas cesuras, ao mesmo tempo que atua sobre eles” (Guarinello, 2001: 972).

A partir desta perspectiva, surge uma consideração metodológica para o estudo destas festas, a saber, a continuidade entre o tempo de trabalho e a festa, continuidade esta oriunda da relação entre a festa e a vida cotidiana. Ainda que a festa seja entendida por alguns autores como fuga do tempo social, como oposta à temporalidade das atividades cotidianas (Freud apud Guarinello, 2001), penso que esta abordagem não permite que alguns processos que cercam o desenvolvimento da festa popular na história, como a sua des-ritualização, sejam entendidos. Obviamente que não se trata de ignorar que ocorre uma espécie de ruptura da festa tradicional com o tempo de trabalho, mas sim de “ler” esta ruptura como parte desta continuidade entre a festa e o tempo de trabalho.

Ao se observar a festa cabocla, este aspecto se apresenta de forma mais clara. Dentro do universo caboclo, pode-se tomar dois tipos de festa como centrais<sup>33</sup>: as festas dos santos padroeiros e as festas de pixuruns. As primeiras estão ligadas aos padroeiros de cada comunidade e são realizadas no espaço da capela comunitária. Já as festas de pixuruns ocorriam dentro do espaço privado de uma casa e eram realizadas em função da participação do grupo de vizinhança num pixurum organizado pelo dono da casa em questão. Ainda que o primeiro destes tipos ainda ocorram hoje, ao passo que o segundo encontra-se extinto das práticas cotidianas dos caboclos, por razões acima apresentadas ambos serão analisados em

---

33 Conforme será visto na sequência, em ambos os tipos de festa as atividades se encerram com um Baile.

seus aspectos tidos como tradicionais, ou seja, serão analisadas as festas com base nos relatos sobre os eventos anteriores à década de 1970.

O aspecto que unia estes dois tipos de festas é justamente a sua ligação com o tempo de trabalho. As festas dos santos padroeiros seguiam o ciclo anual da liturgia que, conforme apresentado no capítulo anterior, está ligado com a própria sazonalidade do trabalho agrícola camponês (Bosi, 1987b: 39). Além deste aspecto cíclico, próprio do catolicismo popular como um todo, as festas caboclas ainda ligavam-se ao tempo de trabalho à medida que a própria produção da festa se assentava na forma de organização do trabalho camponês. Nestas festas, as mulheres cuidavam do preparo dos alimentos que eram consumidos durante a festa, alimentos estes tradicionalmente doados pelos próprios caboclos (porco, boi, feijão, aipim, etc.), ao passo que os homens adultos construíaam as barracas, assavam o churrasco e organizavam o Baile que encerrava o evento, reiterando desta forma uma divisão social do trabalho presente ainda hoje no mundo rural brasileiro como um todo. Outra característica que demonstra a continuidade do tempo de trabalho e a festa diz respeito aos diálogos estabelecidos durante o evento. Após a celebração do culto religioso na capela sede da festa, homens e mulheres encontravam-se em pequenos grupos para conversar sobre assuntos como a criação dos filhos, troca de receitas de pratos típicos, discutindo ainda temas como o resultado da colheita do ano, a chegada de um novo agrônomo ou os novos padres que chegavam à região, entre outros assuntos diretamente ligados à vida cotidiana e ao tempo de trabalho.

Com relação às festas de pixuruns, a ligação com o tempo de trabalho é ainda mais visível, na medida em que o próprio Baile que caracterizava a festa servia como forma de “pagamento” para os demais participantes do trabalho por parte daquele que foi beneficiado

pelo *pixurum*<sup>34</sup>. Aliado a isto, o próprio espaço onde ocorria a festa, a casa do caboclo em questão, demonstra esta ligação da festa com o cotidiano. Após o trabalho no mutirão, a casa daquele que foi ajudado pelos membros da comunidade era preparada para receber o baile. Relatos afirmam que as paredes internas eram desmontadas a fim de possibilitar um espaço amplo para a dança. Após o baile, no dia seguinte, as paredes eram novamente erguidas (cf. Sezerino, 2004 e Matias, 2004).

Outra característica pode ser apontada ainda como elemento de corroboração da continuidade entre a festa e tempo de trabalho: os músicos que atuavam nesses Bailes, via de regra alguém do próprio grupo de vizinhança ao qual pertenciam os demais participantes do *pixurum*, eram liberados do trabalho durante o mutirão. Esta característica demonstra que a própria atividade enquanto músico era tomada como forma de trabalho dentro da estrutura do *pixurum*, sendo tratada em pé de igualdade com a limpeza de um terreno, a colheita do feijão ou outra atividade qualquer que tivesse sido realizada.

Tomados estes relatos, fica claro que a idéia de oposição entre a festa e o tempo de trabalho perde sua força. Como observado nos dois casos descritos, é justamente o tempo de trabalho que organiza e, em último caso, determina a própria festa, ainda que se opere uma “ruptura” aparente entre o tempo de trabalho e a festa. Neste sentido, as festas tradicionais caboclas devem ser entendidas como momentos de unificação dos laços sociais próprios do mundo do trabalho caboclo, como uma espécie de “(...) movimentos de unificação comunitária para celebrar acontecimentos ou crenças **surgidos** da sua experiência cotidiana com a natureza e com outros homens (...)” (Canclini, 1983: 54 – grifado no original).

---

34 Já Antonio Candido afirmava que o aspecto festivo do qual se revestia o mutirão por ele analisado constituía um dos pontos centrais da vida cultural caipira (1971: 67 – 68).

Desta forma, ao tomar-se então o modo “tradicional” de organização do trabalho caboclo, percebe-se que as festas ligadas a este encontram-se igualmente repletas de ritualidade. Segundo os relatos coletados durante a pesquisa de campo, as festas dos padroeiros iniciavam com a realização do culto religioso. Finalizado este momento inicial, onde o caboclo rezava para seu santo protetor e o santo padroeiro da capela, passava-se então para a preparação do almoço coletivo. Os homens cuidavam das bebidas e do churrasco, ao passo que as mulheres preparavam a salada e cozinhavam o feijão, arroz, aipim e as galinhas. Uma vez servida a comida, rezava-se novamente, desta vez pedindo a benção para o alimento posto à mesa (caso houvesse a presença de um padre era este quem abençoava a refeição). Após o almoço, os homens iam conversar enquanto as mulheres lavavam a louça utilizada no almoço.

Ao final da tarde então iniciava-se o Baile, geralmente “animado” por algum músico local, para onde todos acorriam. Segundo J. C., velho gaiteiro de São José do Cerrito, era comum a presença de apenas um músico para fazer todos os participantes dançarem: “só uma gaita tinha. O violão era difícil de achar”. Esse gaiteiro era, via de regra, chamado a tocar sem ser oficialmente contratado. Seus serviços eram acordados “de boca” e geralmente recebia uma quantia ínfima e algumas bebidas para tocar “enquanto houvesse gente dançando”. O Baile, iluminado pela luz de lampiões e dançado sobre chão batido, corria até o início da madrugada ao som de rancheiras, xotes, bugios, valsas, marchas, entre outros estilos musicais, quando então, ao ser finalizado, encerrava a festa.

Decorre desta descrição que toda a festa é fortemente marcada pelo aspecto ritualizado: do início com o culto religioso, passando pela benção do alimento, até o momento profano do Baile. Em todos estes momentos, é requerida a presença de todos os participantes, marcando, desta forma, o aspecto igualmente coletivo deste rito. José de Souza Martins, ao analisar a

música caipira em São Paulo, já afirmava que este momento profano dentro do rito, chamado no texto em questão de “função”, vem obrigatoriamente acoplado à atividade religiosa, não podendo ser separada desta. Segundo o autor, a partir desta observação se tem que “(...) a totalidade de cada ritual, quando cabe, possa compreender músicas, letras e danças sagradas e profanas, e que o ritual constitua basicamente a forma de junção entre as duas ordens” (1975: 109).

No que diz respeito aos pixuruns, ainda que a relação entre a festa e o rito não seja de todo aparente, uma vez que se trata de um evento de aspecto não religioso, claramente marcado pelo trabalho, esta relação pode ser observada na própria estrutura do pixurum. Antes, entretanto, cabe ressaltar que de acordo com vários autores que tratam desta população, a vida cotidiana do caboclo é cercada de ritualidade. Apenas como exemplo, Serpa afirma que, em função de seu isolamento relativo, o caboclo “engendrou, então, um modo de viver e ser, cujo cotidiano era vivido conforme os ditames de seus conteúdos devocionais (...)” (1997: 65). Conforme já abordado no capítulo anterior, o caboclo não opunha sagrado e profano como esferas antitéticas. Antes as entendia como parte de um mesmo mundo marcado pela ritualidade.

Com relação ao pixurum propriamente dito, o desenvolvimento deste durante o dia aponta seu aspecto ritual: com a chegada de todos os vizinhos para a execução da tarefa - seja arar um terreno, erguer uma capela, realizar a colheita que não pode ser feita pelo proprietário por diversas razões – iniciava-se o trabalho com os homens dividindo-se por atividades ou espaço de trabalho, enquanto as mulheres preparavam o almoço. Ao meio-dia, todos almoçavam juntos e, terminado o almoço, os homens retornavam às atividades tidas como principais enquanto as mulheres voltavam para suas casas para cuidar dos filhos, lavar a louça utilizada e outros afazeres domésticos. Segundo Iunskovski (2002), todos esses momentos

eram entrecortados por orações. Ao final do dia de trabalho, caso fosse finalizada a atividade, o beneficiado pelo mutirão organizava um Baile em sua residência. No dia seguinte ao Baile, geralmente realizado no sábado à noite, todos deveriam participar da missa ou culto religioso realizado na capela local.

Desta forma, o pixurum mais do que apenas um evento de trabalho caracterizava-se por fortalecer a rede de solidariedade próxima, encontrando-se intimamente ligado à conservação do grupo de vizinhança. Já Antonio Candido aponta que a participação no mutirão e em outras formas de trabalho coletivo é um dos elementos que caracterizava um bairro rural ou grupo de vizinhança, além das atividades que envolviam a capela local (1971: 67).

Atrelado a estas funções de coesão do grupo de vizinhança, observa-se ainda que o pixurum não deve ser pensado de modo isolado, como um evento separado do cotidiano caboclo. Ao contrário, para uma apreensão mais consistente dos processos de mudança que cercam os Bailes de pixurum, cabe entendê-los como diretamente articulados ao cotidiano caboclo, ligando desta forma o Baile com a missa ou o culto religioso realizado no dia seguinte. Neste sentido, o rito do pixurum pode ser entendido como iniciando com a divisão dos trabalhos entre os participantes, passando pelo almoço coletivo e pelo Baile, sendo encerrado pela missa de domingo.

Vistas ambas as festas desta forma, pode-se inferir que no interior do modo “tradicional” de organização da vida cotidiana cabocla o Baile encontra-se dentro do universo ritual específico de cada uma dessas festas. Cabe ressaltar que o que há de comum entre cada um destes universos rituais é justamente esta “unidade” entre sagrado e profano. Entretanto, não se trata de ver esta unidade como uma espécie de indistinção entre ambas as esferas, mas sim de encará-las como distintas mas não antitéticas. O que especificamente isto quer dizer é que as coisas e os comportamentos tidos como comuns (profanos) são marcados justamente

pela possibilidade de sacralização. Tanto a festa do padroeiro quanto a do pixurum são espaços que podem vir a fazer parte do reino sagrado<sup>35</sup>.

Desta junção entre as esferas do sagrado e do profano própria do universo camponês brasileiro, Martins elabora a partir de seu estudo sobre a música caipira uma questão que considero relevante à análise das músicas executadas nos Bailes em questão: para o autor, a constatação de que a música caipira seja mais “rítmica do que melódica” deriva do atrelamento desta com a dança, devido ao aspecto ritual que circunscreve estas práticas (1975: 111). Com relação aos Bailes caboclos tradicionais, pode-se chegar à mesma conclusão, uma vez que é justamente a estrutura rítmica que irá definir os diferentes estilos em uso nestes Bailes.

Ainda que, conforme o relato de T. D.<sup>36</sup>, J. C. e C. C.<sup>37</sup>, as músicas executadas durante esses Bailes foram aprendidas através do rádio, sendo apreciadas desta forma tanto pela sua estrutura rítmica quanto melódica, todos os entrevistados igualmente disseram que, mais do que a melodia, o gaitero deveria “segurar o ritmo”. Isto porque a intenção primordial dos participantes era sempre dançar. J.C. inclusive afirma que várias vezes tocou sozinho nos bailes e nunca cantou por achar que sua voz não era afinada e boa o suficiente, o que, no entanto, não prejudicou de modo algum o desenvolvimento desses Bailes. Neste sentido, nota-se a importância da estrutura rítmica como elemento definidor dos estilos em uso durante os Bailes e, ao mesmo tempo, a importância desta estrutura enquanto elemento ritualístico intrínseco à música dos Bailes.

---

35 Para um melhor estudo desta questão, ver Douglas Teixeira Monteiro (1974: 169 - 180).

36 Um dos primeiros participantes do grupo musical tido como o primeiro criado no Cerrito.

37 Músico mais novo que os demais, é hoje o professor de música da cidade.

## Estilos empregados no Bailes

A partir da constatação de que a estrutura rítmica é o elemento musical definidor dos estilos em uso durante os Bailes, passo agora a descrever suas características mais relevantes, utilizando da análise musical como instrumento principal. Irei aqui descrever cinco estilos principais por entendê-los como os mais significativos dentro do universo musical caboclo. São eles o vanerão, o bugio, o xote, todos os três construídos sobre um compasso binário, bem como a valsa e a rancheira, ambos em compasso ternário.

O vanerão é um estilo musical que, segundo o discurso nativo, deriva-se de outro estilo. Este estilo, hoje em desuso, é denominado de bugio. De acordo com as entrevistas realizadas em campo, o vanerão ou vanera, como também é conhecido, apresenta-se como o principal ainda em uso no universo musical caboclo. Uma de suas características centrais é de ser um ritmo, como é denominado pelos caboclos, construído sobre um compasso binário, geralmente num andamento moderado:

The image displays two systems of musical notation for the Vanerão style. Each system consists of a treble clef staff (melody) and a bass clef staff (bass line). The key signature is one sharp (F#) and the time signature is 2/4. The melody is characterized by eighth-note patterns, often with beamed eighth notes, and the bass line consists of quarter notes. The first system shows a four-measure phrase, and the second system shows another four-measure phrase, both with repeat signs at the end.

A diferença para o bugio reside basicamente no andamento utilizado para ambos. O bugio, de acordo com E.C., não passa de um “vanerão mais lento, mais cadenciado. (...) É

mais marcado”. Segundo outros entrevistados, o bugio é o “precursor” do vanerão, sendo substituído por este ao longo dos anos enquanto estilo de maior importância na música cabocla. Entretanto, de acordo com a Enciclopédia da Música Brasileira (1998), o vanerão deriva não do bugio, que se constitui enquanto um estilo autóctone, mas sim da habanera cubana, enquanto o bugio seria um estilo próprio da região Sul e seria derivado da polca. Obviamente que não se trata aqui de tentar estabelecer uma origem definitiva para este estilo, mas sim de se estabelecer que ocorre uma substituição do bugio pelo vanerão, o que pode servir de explicação para esta “origem” de um no outro.

Assim como o vanerão e o bugio, o xote é tocado sobre um compasso binário. Entretanto, seu andamento é mais lento que o da vanera. Oriundo do *schottish* europeu, outra distinção entre o xote e o vanerão diz respeito ao seu aspecto mais marcado do que estes dois, o que pode ser observado pela figura rítmica da mão esquerda da gaita. Se no vanerão e no bugio a mão esquerda possui um caráter mais movido, no xote fica claro que a gaita deve apenas marcar o tempo e o contratempo, sem uso de síncofes. Cabe ressaltar que, ainda que se percebam semelhanças entre o xote “gaúcho” e o nordestino, este último possui um caráter mais fluido em relação ao xote “gaúcho”. Este caráter pode ser igualmente percebido através dos passos executados nas danças de cada uma destas duas variantes do xote.



Com relação aos estilos construídos sobre compassos ternários, passamos à análise de dois deles: a valsa e a rancheira. A valsa é um estilo musical de andamento acelerado, construído sobre um compasso ternário que, via de regra, é executado quase como um compasso unitário composto, numa espécie de *alla breve*. Possui um caráter mais doce, ao contrário da vanera que é mais agitada e festiva.



Já a rancheira caracteriza-se por ser um estilo mais lento do que a valsa, além de ser tocado de forma mais pontuada, com a utilização de *stacatto* na melodia da mão direita da gaita. De acordo com a Enciclopédia da Música Brasileira (1998), a rancheira deriva da mazurca polonesa, sendo uma estilização desta criada na Argentina. Ainda que tenha sido, segundo relatos, muito presente no universo caboclo, hoje praticamente não é executada nos Bailes da região. De acordo com C.C., era comum antes dos anos 70 a realização de concursos de rancheiras na região, sendo uma prática que atualmente se encontra em desuso pelos caboclos.





### Modernização e des-ritualização dos Bailes caboclos

Observando-se o desenvolvimento da festa cabocla no decorrer da segunda metade do século XX, percebe-se que as alterações ocorridas com relação à redução das possibilidades rítmico-estilísticas nas músicas executadas durante os Bailes, liga-se à separação que se processa entre Baile e rito durante este período. Entretanto, este processo de “regressão da audição” será melhor trabalhado na sequência do texto. Por ora, cabe constatar a ligação existente entre a diminuição das possibilidades rítmico-estilísticas e o processo de des-ritualização do Baile.

Outro fator que aponta para este processo de des-ritualização diz respeito diretamente às transformações das festas em si. Com relação ao *pixurum*, estas transformações podem ser vistas de forma mais desenvolvida, à medida que o próprio evento como um todo é praticamente inexistente hoje na região pesquisada. Durante todo o trabalho de campo não pude acompanhar sequer um *pixurum* e, segundo informações colhidas, estes não ocorrem há um bom tempo. Em alguns relatos, há mais de vinte ou trinta anos.

Mais do que lamentar a extinção de uma prática, chamando a atenção para a desintegração do modo de vida tradicional, cabe neste trabalho tentar perceber os processos por trás desta “extinção”, de modo a perceber essas transformações como parte de um processo contraditório que atua junto ao grupo estudado. Neste sentido, um dos fatores para

entender o fim desta prática enquanto prática cotidiana diz respeito à nova forma de organização do trabalho agrícola pós 1970.

É consenso na bibliografia que o trabalho coletivo é uma forma de solução para a escassez de mão-de-obra para atividades de grande porte no seio do grupo familiar. Com a necessidade de se realizar uma grande colheita, ou uma outra atividade que exija uma força de trabalho que não pode ser suprida pelo grupo familiar, ocorre o grupo de vizinhança para realizar a tarefa e desta forma suprir as limitações da atividade individual ou familiar. A partir deste trabalho, conforme já afirmado, reforçam-se os laços de vizinhança e configuram-se as relações sociais básicas.

Entretanto, com o advento do processo de modernização no interior do campo brasileiro após os anos de 1970, processo acelerado com a revolução verde<sup>38</sup>, este trabalho que não podia ser executado pelo grupo familiar pode agora ser exercido por apenas uma ou duas pessoas com o uso de um trator e alguns galões de inseticida. Toda aquela estrutura de organização do trabalho coletivo perde então a sua função primordial, uma vez que a atividade agrícola pode ser desempenhada agora em menos tempo e com uma maior produtividade. Nas próprias palavras de T. D., “o pixurum acabou por causa do trator”.

Com relação às festas dos santos padroeiros, este processo de separação entre os Bailes e o rito também pode ser observado. Ainda que a estrutura básica das festas dos padroeiros permaneça a mesma, com o culto religioso, o almoço e o Baile, todos estes momentos se alteram de forma considerável com relação às práticas tradicionais. Inicialmente, com relação ao culto religioso, a principal alteração diz respeito ao fato de que atualmente todos estes cultos são realizados por um padre, situação que era rara na primeira metade do século XX em virtude da dificuldade dos padres atenderem todas as capelas das paróquias. Em função desta

---

<sup>38</sup> Inserção dos defensivos agrícolas, adubação química e introdução de maquinário na agricultura.

maior atuação dos padres nas festas comunitárias, o culto realizado atualmente é fortemente marcado pela estrutura do catolicismo oficial, um catolicismo estruturado e praticado de forma distinta daquele vivido tradicionalmente pelos caboclos.

Também o almoço realizado nessas festas sofre alterações consideráveis. Atualmente, este não mais é tratado de forma a envolver toda a comunidade no seu preparo. Os participantes, depois da missa presidida pelo padre, compram cada um fichas que permitirão às famílias pegarem a carne e os demais acompanhamentos para o almoço. Deste modo, é comum que as famílias almoceem separadas uma das outras, só vindo a interagir após realizada a refeição. Aliado a isto, observei também que os alimentos consumidos durante as festas não são mais essencialmente alimentos doados, como relataram os caboclos sobre as festas tradicionais, mas sim comprados em sua maioria dos produtores locais. Este fato engendra uma relação de troca mercantil para o que antes caracterizava-se como uma relação de doação ao grupo comunitário do qual cada caboclo fazia parte.

Entretanto, as principais transformações podem ser observadas com relação aos Bailes de forma mais específica. A primeira destas transformações diz respeito à mudança no tipo de participação dos caboclos no Baile. Aquela indissociabilidade entre o Baile e o rito, observada através da presença dos caboclos durante todos os momentos das festas de padroeiros “tradicionais”, é agora quebrada em função do fato de que boa parte dos participantes do Baile só acorrem a ele, sem vivenciar os outros momentos da festa, como a missa ou o almoço. Neste sentido, o Baile se desvincula da própria festa, visto que não raras são as vezes em que existem dois públicos distintos: um grupo que participa da festa como um todo – o qual está ligado à vida comunitária e que participa essencialmente da missa e do almoço – e um público formado por aqueles que se dirigem às festas apenas para dançar nos Bailes.

Esta dissociação, por sua vez, afeta a própria função aparente destes Bailes. Estes deixam de servir à “integração da comunidade” e passam a servir de meio para a arrecadação de dinheiro a fim de sustentar algumas atividades de cada capela. Segundo o discurso nativo, as festas que antes serviam para “juntar os vizinhos”, servem agora para “juntar dinheiro”. Esta alteração afeta também a relação entre o Baile e os músicos que nela desempenham sua performance. Ao passo que os “Bailes tradicionais” se assentavam numa prática musical pautada no acordo verbal junto a um membro da comunidade, ou ao menos próximo a ela, os “Bailes de hoje” contam com músicos semi-profissionais, contratados com base num acordo legal que define, inclusive, o tipo de repertório e o tempo de duração do próprio Baile. O que antes se caracterizava como um rito total, cujo tempo interno ligava-se ao tempo cíclico próprio do trabalho artesanal camponês, passa agora a se dissociar do ritual do qual ele é originário e, ao meu ver a principal alteração, torna-se regido prioritariamente pelo tempo acelerado do modo de organização do trabalho capitalista.

Conforme descrito no capítulo anterior, tem-se que o tempo das festas tradicionais – ligadas ao rito e à Narrativa - possui um forte caráter cíclico: ciclo natural das estações do ano e das celebrações litúrgicas. Ambos os ciclos podem ser observados no universo camponês brasileiro como um todo e, segundo Martins, devem ser entendidos como parte de um *ciclo do cotidiano*. Para o autor, essas regularidades entre a natureza e a religião “combinam-se em função do trabalho rural, da atividade humana da natureza” (1975b: 108).

Desta forma, à medida que o modo de organização deste trabalho se altera com o avanço do processo de modernização no campo, a partir do final dos anos de 1960 e início de 1970, igualmente este ciclo do cotidiano se transforma. Surge então a contradição, própria do desenvolvimento do capitalismo, entre o tempo cíclico – do trabalho camponês - e o tempo acelerado – próprio do trabalho industrial (Bosi, 1987: 08 – 10). Este processo, por sua vez,

afeta não apenas o processo de trabalho, mas por consequência todo o modo de vida cotidiano dessas populações. Já Benjamin (1983) afirmava que o advento do ritmo de trabalho capitalista inicia a perda da memória social do grupo em questão e a diminuição da experiência coletiva como elemento significativo.

### *Sobre a Indústria Cultural*

No estudo acerca deste processo de des-ritualização verificado nos Bailes caboclos, a problemática da indústria cultural salta como elemento indispensável na tentativa de aproximação de uma compreensão deste fenômeno. Desta forma, cabe aqui fazer inicialmente, na perspectiva adotada por Ortiz (1995), uma discussão acerca da relação entre o desenvolvimento da indústria cultural no Brasil e o processo de modernização.

Ainda que o objetivo do autor seja discutir a questão cultural no Brasil tendo como base o atrelamento desta à problemática do nacional e do popular, objetivo que não diz respeito a esta dissertação, creio que algumas “sugestões” de Ortiz podem ajudar na compreensão da relação entre os Bailes e a indústria cultural. Uma primeira sugestão do autor diz respeito à noção de que a análise da indústria cultural pode servir como “fio condutor para se compreender toda uma problemática cultural” (1995: 08), principalmente no que diz respeito ao processo de modernização e às culturas populares, este sim objetivo central desta pesquisa.

Digo isto porque, como já alertava Ortiz (ibidem), parte da literatura que se volta ao estudo do “conflito” entre cultura popular e modernização mantém uma espécie de silêncio com relação à cultura de massa, apenas abordando a relação entre cultura popular e a constituição de uma cultura nacional. Para o autor, mesmo estudos que, a partir dos anos de

1970, voltavam-se à cultura de massa, ainda possuíam como eixo a questão nacional, o que acarretava num não reconhecimento do processo de consolidação de um mercado de bens culturais, iniciado a partir dos anos 1940-1950. De acordo com Ortiz, é justamente este processo que irá demonstrar a inserção do país na própria modernidade.

Tomando então esta assertiva de Ortiz, torna-se necessário analisar o próprio desenvolvimento do Baile caboclo durante o século XX de forma a entendê-lo inserido neste processo de consolidação de um mercado de bens culturais. Neste sentido, outra sugestão de Ortiz se apresenta como extremamente profícua: para o autor, é somente a partir dos anos de 1940 que se pode constatar o início deste processo de formação de uma cultura de massa. Antes de 1940, existe uma espécie de ausência de um processo efetivo de modernização da sociedade brasileira. A partir da análise de Roberto Schwartz, Ortiz atesta que a noção de modernidade surgida no início do século XX encontra-se "fora do lugar", na medida em que há um claro descompasso entre a modernidade proposta nos anos 20 e o processo de modernização. Tal "anacronismo", entretanto, começa a ser "resolvido" ainda de forma incipiente com a estruturação no país de uma configuração urbano-industrial a partir dos anos 40. Durante esse período, o rádio como um espaço publicitário surge no país, constituindo uma espécie de pré-indústria cultural.

Este fato torna-se importante no estudo dos Bailes uma vez que se observa claramente entre os músicos de gerações anteriores à 1970 a importância do rádio como elemento de constituição de um espaço de organização dos bens culturais em uso por eles. Segundo J. C., foi através do rádio que ele constituiu o repertório executado nos Bailes aos quais era convidado. Igualmente, também C. C. e T. D. afirmam que foi através da Rádio Clube – principal emissora de rádio da região serrana, fundada em 1947 – que ambos aprenderam as músicas por eles tocadas em todos os Bailes.

A influência da rádio é ainda hoje observada no próprio repertório executado por estes gaiteiros mais velhos: as rancheiras, os xotes, os bugios, as valsas e as vaneras tocadas por eles durante as entrevistas são em sua maioria peças que eram executadas nas décadas de 1940 e 1950 na rádio por músicos como os *Irmãos Bertussi*, *Os Mirins*, *Teixeirinha* e *José Mendes*. Além deste repertório oriundo do Rio Grande do Sul, músicas do repertório caipira eram readaptadas aos estilos em uso na região. Apenas como exemplo, a música *Menino da Porteira*, de Ted Vieira e Luizinho, originalmente um cururu, passa na região a ser executada como um vanerão, um dos principais estilos neste universo musical caboclo tido como “tradicional”.

Outro elemento que demonstra a importância do rádio na constituição desta música cabocla é observado na fala de C. C. Segundo o gaiteiro de São José do Cerrito, o primeiro gaiteiro da região foi Pedro Raimundo: “na música gaúcha o primeiro a tocar foi um catarinense (...). O Pedro Raimundo foi o primeiro gaiteiro que a gente tem notícia”<sup>39</sup>. O que salta aos olhos nesta afirmação é o fato de que, a despeito da gaita ser um instrumento em uso desde o final do século XVIII, a memória aponta como um dos “pioneiros da gaita” um músico ligado a este período do rádio na região.

Com relação ao rádio no período que antecede a década de 40, Ortiz demonstra que, organizado até 1935 em termos não comerciais, o rádio a partir de então começa a afirmar-se cada vez mais como veículo publicitário. Entretanto, ainda que o rádio se constitua como o embrião da indústria cultural no país, cabe ressaltar que a produção musical ligada a esse período ainda carece de uma certa unidade no que diz respeito à produção nacional como um

---

39 De acordo com a Enciclopédia da Música Brasileira (1998), Pedro Raimundo nasceu em Imaruí, Santa Catarina, em 1906. Em 1929 mudou para a cidade de Porto Alegre onde, dez anos mais tarde, iniciou sua carreira como músico profissional, realizando diversas excursões pelo Brasil. Contratado pela emissora Rádio Nacional, transferiu-se definitivamente para o Rio de Janeiro lançando, ainda em 1943, pela Columbia, seu primeiro disco, com o choro *Tico-tico no terreiro* e o xote *Adeus Mariana*, falecendo no Rio de Janeiro em 1973.

todo. De acordo com Ortiz, apesar da multiplicação ocorrida nos anos 50 desses “empreendimentos culturais de cunho empresarial”, não se pode falar ainda da existência de uma indústria cultural efetiva, operando no interior de uma sociedade de massa. Para o autor, faltariam a esses empreendimentos alguns dos traços característicos da indústria da cultura, a saber, o caráter integrador e a idéia de um centro de difusão nacional. Na falta destes elementos, os bens culturais em jogo neste processo são ainda marcados pelo localismo. Este localismo é perceptível na observação dos gêneros musicais em uso nesse período na região aqui enfocada: segundo os gaiteros entrevistados, a rádio clube tocava apenas músicas que eram as utilizadas nos próprios Bailes, não sendo executados outros gêneros que não a “música gaúcha e a caipira”.

Apenas a partir da década de 60 e 70, com o advento do regime militar, o panorama da indústria cultural é modificado. Enquanto no plano político a ditadura significou repressão, no plano econômico os militares aprofundaram o desenvolvimentismo iniciado por JK a partir da Segunda Revolução Industrial. Para Ortiz, o Estado Militar consolida este capitalismo tardio através do crescimento do parque industrial e do mercado de bens de consumo, o que afetou também o cerne da produção de cultura e mercado de bens culturais. Nesse momento, aquela “idéia fora de lugar” descobre seu espaço e inicia sua efetivação. Modernidade e modernização tentam se igualar.

A década de 1970 é também relacionada pelos entrevistados como o momento de mudança nos Bailes da região pesquisada. Além do fim do pixurum, os anos 70 e 80 marcam a transformação dos Bailes no que diz respeito à sua estrutura e a seu significado. De acordo com J.C., é nesse período que ele forma com outros músicos locais um conjunto musical para tocar nos Bailes da região de Lages. Tal conjunto passa a atuar nos Bailes mediante um contrato formal onde a duração do *show* e o próprio repertório são previamente definidos. Esse

processo, longe de se apresentar de forma isolada, afeta basicamente todos os Bailes da região. Ocorre de fato uma reestruturação dos grupos que atuam nesses eventos, uma vez que de uma formação que incluía apenas a gaita e eventualmente o violão, passa-se a uma estrutura que inclui o contrabaixo e a bateria. Esta nova configuração, por sua vez, obriga que o violão seja substituído pela guitarra elétrica e que seja incluída a microfonação para a voz a fim de garantir uma maior amplitude sonora capaz de “competir” com o contrabaixo e a bateria. Isto pode ser também percebido na trajetória de C. C.. Este gaiteiro afirma que a partir da década de 1970 ele inicia um “conjunto” que, além de tocar nos Bailes somente mediante a assinatura de um contrato formal, foi um dos primeiros da região a inserir estes instrumentos musicais.

Agora sim esta indústria cultural se consolida e passa a, em certa medida, reger a produção cultural como um todo. Outro aspecto deste processo diz respeito às próprias músicas executadas nesses Bailes. Pode se observar nos discursos dos gaiteiros entrevistados um franco processo de *standartização* das canções, processo este que se caracteriza por uma redução das possibilidades estilísticas em uso pelos músicos. Este processo se resume à redução dos “ritmos” em uso nos Bailes a essencialmente três tipos distintos: o vanerão, o xote e a “música de banda”. Com relação ao vanerão, a única mudança substancial diz respeito a uma certa aceleração do andamento tido como normal. Nas falas de C. C., “se tocar hoje o vanerão como era antigamente, no compasso, eles [os jovens] acham muito lento. Eles querem coisa mais agitada”. Já o xote, permanece sem nenhuma alteração substancial. Entretanto, sua ocorrência é mínima no interior do Baile, resumindo-se a algumas músicas antigas executadas a fim de satisfazer alguns caboclos mais velhos que estejam participando do Baile.

A música de banda consiste de um estilo musical que, segundo o discurso nativo, não é próprio da região serrana, sendo atribuído às colônias alemãs e italianas localizadas

principalmente na região do Vale do Itajaí<sup>40</sup>. Trata-se de um estilo musical que, de acordo com J.C. e C. C., começa a fazer parte do universo caboclo a partir do final dos anos 70 e suas características musicais a aproximam da marcha. De acordo com C. C., quando ele começou a tocar, este estilo não estava em uso nos Bailes. Em boa parte devido à exigência de uma quantidade maior de instrumentos que não faziam parte do universo cotidiano do caboclo. Isto porque a principal característica da música de banda reside em seu andamento acelerado e na inserção de instrumentos de sopro – trio de metais – que na falta destes é substituído pelo teclado, o qual passa a sintetizar estes instrumentos. Na seqüência, pode se observar a transcrição de um trecho de uma música de banda colhida em campo.

The image displays a musical score for a band piece, transcribed for four instruments: Gaita, Metais, Contrabaixo, and Bateria. The score is written in 2/4 time and consists of two systems of staves. The Gaita part is in the treble clef, the Metais part is in the treble clef, the Contrabaixo part is in the bass clef, and the Bateria part is in the bass clef. The Gaita part features a melodic line with eighth and sixteenth notes, while the Metais part is mostly silent. The Contrabaixo part provides a harmonic and rhythmic foundation with eighth and sixteenth notes. The Bateria part features a complex rhythmic pattern with eighth and sixteenth notes, including rests and accents.

<sup>40</sup> Ainda que se observe a presença de descendentes de imigrantes italianos e alemães em São José do Cerrito, não foram estes descendentes que inseriram este estilo no interior dos Bailes caboclos, mas sim o rádio.



Além da própria formação - trompete, saxofone e trombone - observa-se que o modo em que se constituem as inflexões do trio de metais demonstra a forte influência do pop-rock junto ao estilo musical em uso atualmente nos Bailes caboclos. A centralidade da gaita não é descartada, sendo esta ainda observada nas introduções e nos interlúdios tal qual se constituía tradicionalmente. Entretanto, a presença dos metais executando uma “resposta” ao tema apresentado pela gaita demonstra que esta cede parte de seu espaço para os metais, ou o teclado. Esta característica é ressaltada uma vez que durante a entrevista realizada com E. C.<sup>41</sup>, filho de C. C., este apresentava os estilos executados nos Bailes, atualmente utilizando a gaita para demonstrar como soavam o vanerão, o xote e a valsa. Entretanto, quando perguntado pela música de banda, ele imediatamente larga a gaita e se dirige ao teclado, a fim de demonstrar a estrutura básica do estilo em questão. Esta “troca” de instrumentos demonstra que a gaita, própria para a demonstração dos outros estilos em uso, torna-se “imprecisa” na reprodução da sonoridade da música de banda.

Além destas características musicais, a questão central em torno do advento da música de banda nos Bailes caboclos diz respeito à sua crescente “supremacia” sobre os demais estilos ainda em uso. De acordo com E.C., o vanerão é ainda o estilo mais utilizado, correspondendo

---

41 E. C. é baterista de uma banda local. Além da bateria, entretanto, toca também gaita, violão e teclado.

a cerca de metade das músicas executadas nos Bailes em que ele participa. Entretanto, a música de banda já aparece como segundo estilo em preferência nestes Bailes. A fala de Seu J.C. corrobora em parte esta questão. Em suas palavras, “hoje em dia a [música de] banda tá tomando conta”. O mesmo processo é descrito por T.D. e por C. C. Este último chega a afirmar que, na ausência de música de banda, o Baile não ocorre de modo apropriado. Segundo o gaiteiro, “as nossas músicas gaúchas eles [os jovens] dançam, não resta a menor dúvida. Só que se tocar um Baile só gaúcho, eles já não vão. Tem que tocar marchinha [música de banda] pelo meio”.

Aqui se pode observar a influência da indústria cultural neste processo, uma vez que o mercado de música nativista que “nutre” estes Bailes é constituído basicamente de gravações de vanerões e de músicas de banda. Conjuntos como *Tche Garotos*, *Tradição* e *Os Nativos* constituem a base da discografia utilizada pelos músicos que tocam nestes Bailes. Estas bandas, por sua vez, ainda que gravem outros estilos como o xote, a valsa e ainda o chamamé – estilo não utilizado pelos caboclos – possuem o seu repertório construído basicamente sobre o vanerão e a música de banda, relegando outros estilos a uma posição secundária. Neste sentido, como afirmam os músicos entrevistados, a valsa e o xote acabam ocupando um espaço menor dentro do universo do Baile caboclo, ainda que não sejam de todo excluídos. São utilizados em momentos que pressuponham uma mudança no repertório, quase como uma estratégia para “não cansar” quem está ouvindo, sendo executadas após uma série de vanerões e músicas de banda, deste modo servindo quase como um “interlúdio” entre outras músicas de banda e vanerões.

## Fetichismo em música e regressão da audição

Este processo de redução dos estilos musicais em uso atualmente nos Bailes a essencialmente dois deles – o vanerão e a música de banda – pode ser entendido como parte de um processo maior que seria próprio da indústria cultural tal qual pensada por Adorno, a saber, a padronização. Antes, entretanto, de discutir melhor esta questão, cabe determinar brevemente a origem e o sentido do conceito de indústria cultural. De acordo com Adorno, este termo foi cunhado por ele e Horkheimer no livro *A dialética do Esclarecimento*. Ali, ambos os autores elaboram este conceito a fim de distanciá-lo do conceito de cultura de massa uma vez que este último seria dotado de um falso sentido que a tomaria como um produto direto das massas, na forma de uma arte popular. Com o uso da noção de indústria cultural, os autores intentam demonstrar o caráter externo desta em relação à massa. Nas palavras de Adorno,

Dela [a arte popular] a indústria cultural se diferencia de modo mais extremo. Ela combina o consuetudinário com uma nova qualidade. Em todos os seus setores são fabricados de modo mais ou menos planejado, produtos talhados para o consumo de massas e este consumo é determinado em grande medida por estes próprios produtos. Setores que estão entre si analogamente estruturados ou pelo menos reciprocamente adaptados. Quase sem lacunas, constituem um sistema. Isto lhes é permitido, tantos pelos hodiernos instrumentos da técnica, como pela concentração econômica e administrativa. Indústria cultural é a integração deliberada, pelo alto, de seus consumidores (Adorno, 2007).

Neste sentido, a noção de indústria cultural viria a negar a suposta neutralidade conferida aos meios de produção e difusão dos bens culturais que são próprios ao capitalismo transnacional, reforçando a idéia de que a cultura tal qual vista pela escola de frankfurt – as artes e os processos estéticos em geral – torna-se objeto de fabricação e distribuição industrial. Para Adorno, o consumidor antes de ser o senhor do processo, como quer pensar a própria

indústria cultural, não passa de objeto desta mesma indústria. Em suas palavras, “as massas não são o elemento primário, mas um fator secundário, compreendido no cálculo: um apêndice do mecanismo” (Adorno, 2007),. Em resumo, para a indústria cultural as massas não seriam os critérios onde esta se basearia, mas sim sua mera ideologia.

Entretanto, como sugere o próprio Adorno, o conceito de indústria cultural não deve ser tomado ao pé da letra como exclusiva ao processo de produção dos bens culturais em geral, mas antes servir como demonstração do processo de estandarização referente a estes bens culturais, bem como o conseqüente processo de racionalização da sua distribuição. Neste sentido, o caráter definidor da indústria cultural torna-se o seu aspecto padronizante. Este aspecto é facilmente perceptível quando se analisa a música popular vinculada a estes meios de divulgação da indústria cultural. De acordo com Ortiz (1985), uma vez que estas canções propaladas pelo rádio tornam-se mercadorias, elas precisam se constituir enquanto sucesso a fim de que sejam vendidas, postas na circulação. Por esta razão, as formas que garantem este sucesso são repetidas incessantemente.

Com isso, surge em cena aquilo que Adorno trata como decadência do gosto musical. Devido à padronização promovida pela lógica do sucesso, a possibilidade de um comportamento valorativo com relação aos objetos musicais produzidos torna-se muito distante, à medida que não há uma real possibilidade de escolha. Nas palavras de Adorno,

tal indivíduo [contemporâneo] já não consegue subtrair-se ao jugo da opinião pública, nem tampouco pode decidir com liberdade quanto ao que lhe é apresentado, uma vez que tudo o que se lhe oferece é tão semelhante ou idêntico que a predileção, na realidade, se prende apenas ao detalhe biográfico, ou mesmo à situação concreta em que a música é ouvida (1980: 166).

Este processo de decadência do gosto musical, por sua vez, reside sobretudo naquilo que Adorno irá tratar como fetichismo em música. A partir da percepção de que a música

torna-se mercadoria, o autor atesta que ao obter tal mercadoria o consumidor fabrica o sucesso, sucesso este que ele coisifica e toma enquanto critério objetivo, sem se reconhecer nele. Aqui reside o caráter fantasmagórico da música enquanto bem cultural: o que o consumidor deseja e idolatra é o dinheiro utilizado na compra deste bem cultural. Para Adorno,

Se a mercadoria se compõe sempre do valor de troca e do valor de uso, o mero valor de uso – aparência ilusória, que os bens da cultura devem conservar, na sociedade capitalista – é substituído pelo mero valor de troca, o qual, precisamente enquanto valor de troca, assume ficticiamente a função de valor de uso. É neste quiproquó específico que consiste o caráter fetichista da música: os efeitos que se dirigem para o valor de troca criam a aparência do imediato, e a falta de relação com o objeto ao mesmo tempo desmente tal aparência” (Adorno, 1980: 173)

Neste sentido, o valor de troca aparece enquanto objeto de prazer. Uma vez que este objeto de prazer é esta substância abstrata, ao consumidor não importa determinar diferenças reais entre uma ou outra mercadoria. E isto fortalece a padronização, uma vez que esta renúncia à individualidade operada pelo fetiche demonstra que se oferecem os mesmos produtos a todos. Obviamente que não se trata de ignorar as diversas possibilidades em jogo neste mercado de bens culturais, mas sim de observar que cada um destes nichos se apresenta enquanto conjunto de bens a serem vendidos a um público específico. Conforme afirma Ortiz, para Adorno o consumidor nada classificaria que já não fosse previamente considerado pelo esquema de produção. Neste sentido, “o indivíduo se reduziria a um material estatístico, determinado *a priori* pelas empresas, e [que] deve se comportar de acordo com seu nível no consumo dos produtos de massa” (1985: 76).

O outro lado deste processo de fetichização é aquilo que Adorno chama de regressão da audição. Esta noção não se liga a uma volta a um estágio inicial de audição, mas antes de uma regressão na capacidade reflexiva sobre o material musical propriamente dito. Segundo o

autor, com o processo de padronização efetuado pela indústria cultural, “os ouvintes perdem com a liberdade de escolha e com a responsabilidade não somente a capacidade para um conhecimento consciente da música (...), mas negam com pertinácia a própria possibilidade de se chegar a tal conhecimento” (1980: 180). Este conhecimento consciente negado pelo fetiche e regressão da audição se relaciona com a impossibilidade de reconhecimento por parte do ouvinte da unidade entre o todo e as partes destes bens culturais. Segundo o autor, o todo estaria predeterminado e aceito antes mesmo da experiência da escuta. Caberia ao ouvinte captar somente as partes da música na medida em que sua estrutura se encontraria padronizada e difundida no mercado. Este processo, por sua vez, inauguraria aquilo que Adorno trata como o “deslocamento do interesse musical para o atrativo particular, sensual” (idem: 182).

Com relação às práticas musicais caboclas, este processo pode ser percebido na alteração ocorrida na estrutura do vanerão. Quando perguntado sobre o desenvolvimento deste estilo no interior da cultura cabocla, E. C., atesta que musicalmente a unidade entre melodia, ritmo e letra foi sendo abandonada ao ponto do vanerão ser tomado mais em seu aspecto rítmico. Em suas palavras, “hoje em dia é mais o balanço assim, menos as palavras”. Ainda sobre esta questão, o mesmo músico atesta que essencialmente “mudou a qualidade da letra. Se for reparar, a música antiga, de raiz, todas elas contavam uma história”. Atento para o fato de que ao deixar as “palavras” de lado, parando de contar histórias, ocorre igualmente uma mudança nas possibilidades melódicas em uso, uma vez que a unidade melódica entre as partes da canção não precisa mais ser alcançada, pois a “coerência” interna da peça é garantida unicamente pelo aspecto tonal e rítmico. Ao contrário, o caráter em certa medida narrativo das “músicas de raiz”, ainda que se insiram na problemática de uma pré indústria cultural, lhes impõem a necessidade de unidade melódica, rítmica e tonal entre cada seção da música, a fim de conservar o caráter concedido pela letra.

Outro ponto que se relaciona com a questão da regressão da audição diz respeito à própria música de banda como um todo. Esta, segundo as informações colhidas em campo, surge efetivamente como um estilo próprio da indústria cultural já desenvolvida no país. Ainda que possa encontrar raízes distantes na marchinha, a música de banda aparece como um estilo importante na cultura cabocla via indústria cultural, representada na figura do rádio a partir de 1970. Além deste fato, por si só bastante explicativo, a estrutura musical deste estilo demonstra esta questão. A música de banda é um estilo que obrigatoriamente se assenta basicamente sobre dois elementos musicais: o ritmo e o timbre. Conforme pode ser observado na seqüência, o primeiro se caracteriza por um compasso binário, de andamento acelerado, cuja estrutura rítmica básica observada na bateria demonstra uma forte influência do universo musical do pop-rock, com a leve acentuação do segundo tempo do compasso através da caixa.

The image displays a musical score for two instruments: Contrabaixo (Double Bass) and Bateria (Drums). The score is written in 2/4 time and consists of three systems of notation. The top system shows the beginning of the piece, with the Contrabaixo part starting on a whole note G2 and the Bateria part starting with a snare drum hit on the second beat. The middle system continues the rhythmic pattern, with the Contrabaixo part moving to a quarter note G2 and the Bateria part maintaining a consistent snare and bass drum pattern. The bottom system concludes the piece, with the Contrabaixo part ending on a whole note G2 and the Bateria part ending with a final snare hit. The notation uses standard musical symbols for notes, rests, and drum hits (represented by 'x' marks).

Com relação ao segundo elemento ressaltado, a música de banda funda sua característica central na “disputa” tímbrica realizada entre os metais – eventualmente um

teclado e a gaita – elemento tradicionalmente central na música cabocla. Mais do que uma “disputa” entre seus aspectos rítmicos, melódicos ou harmônicos, a predileção para o contraste apenas rítmico aponta para aquilo que Adorno sugere com relação ao *jazz* e sua transferência de interesse à esfera do timbre. Segundo o autor, ainda que esta transferência possa sugerir uma ruptura no universo musical, ela de fato é apenas uma aparência de ruptura à medida que se insere sem resistência alguma no esquema rígido da canção como um todo (1980: 183).

The image displays a musical score for two instruments: Gaita and Metais. The score is written in 2/4 time and consists of three systems of staves. The Gaita part is in the upper staff of each system, and the Metais part is in the lower staff. The key signature is one sharp (F#). The Gaita part features a complex rhythmic pattern with many beamed notes and rests, while the Metais part provides a steady accompaniment with a mix of eighth and quarter notes. The score is presented in a clean, black-and-white format.

O mesmo pode ser observado na música de banda. Ainda que a “disputa” pela centralidade instrumental possa apontar um “avanço” com relação à música cabocla, esta se

coloca como apenas uma falsa ruptura à medida que se insere docilmente na estrutura rítmico, melódica e harmônica fortemente padronizada. Como pode ser visto na transcrição logo acima, o papel dado aos metais é meramente uma transliteração da melodia apresentada pela gaita, na região da dominante. Não se apresenta como sendo de fato uma linha contrastante, podendo ser facilmente eliminada e executada pela gaita.

Uma outra questão que remete igualmente à problemática da regressão da audição diz respeito ao aspecto de fruição que é próprio da música dos Bailes caboclos na esfera da indústria cultural. Conforme relata C. C., a mudança no andamento das músicas em jogo nos Bailes está diretamente ligada com a necessidade apontada pelos ouvintes de deixar as danças “mais agitadas”. Nas suas palavras, “antigamente o camarada dançava mais tranqüilo. Hoje tem que pular”. Esta fala, ligada ao depoimento de seu filho E. C. sobre a diminuição da importância da palavra, aponta justamente para a relativa impossibilidade de se efetuar uma escuta reflexiva destas músicas apresentadas nos Bailes<sup>42</sup>. Antes disso, cabe ao ouvinte apenas “pular” e “agitar-se” a fim de desvencilhar-se dos problemas do dia-a-dia.

Entretanto, ainda que para Adorno este processo resulte numa diminuição das possibilidades de superação do próprio fetiche, do que resulta sua caracterização como um teórico pessimista, neste trabalho o uso destes dois conceitos formulados por ele se liga exclusivamente ao tratamento do material propriamente musical. Isto porque Adorno não leva em consideração os diferentes usos que podem ser dados a estas músicas de forma a, mesmo que fetichizadas, alterar-lhes o caráter.

---

<sup>42</sup> Ainda que para Adorno esta produção ligada à pré-indústria cultural tal qual se constituiu na região também seja fetichizada e ligue-se à regressão da audição, uma vez que os seus elementos musicais apontem a fruição como objetivo central, cabe perceber que o uso dado pelos caboclos lhe possibilitaria “fugir” a este fetiche, ao menos em parte, e ouvir de modo reflexivo uma vez que o texto ligaria a música ao seu cotidiano. Apenas com a consolidação da indústria cultural se fecharia de forma muito mais acentuada esta possibilidade reflexiva, visto que agora a ligação com o cotidiano não é operada pela canção.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS – *MÚSICA E COTIDIANO NA POPULAÇÃO CABOCLA*

(...) é verdade que há a “moralidade do povo”, entendida como um conjunto determinante (no espaço e no tempo) de princípios de conduta prática e de costumes deles derivados ou produzindo-os. (...) [Entretanto] há que se distinguir vários extratos: os fossilizados, que refletem condições de vida passada e são portanto conservadores e reacionários, e os que consistem de uma série de inovações, muitas vezes criativas e progressistas, determinadas espontaneamente por formas e condições de vida num processo de desenvolvimento e em contradição com a moralidade dos estratos governantes ou simplesmente diferindo dela.

*Antonio Gramsci*  
Cadernos do Cárcere

Ao se observar estas duas práticas culturais próprias do universo caboclo, algumas considerações devem ser traçadas. Inicialmente, cabe levar em conta que o processo de transformação referente a estas duas práticas está intimamente ligado às próprias transformações do processo de trabalho caboclo e do todo social por ele determinado<sup>43</sup>. Por esta razão, a tentativa de interpretação destas práticas deve estar pautada na análise da relação existente entre os Bailes e a Recomenda das Almas e a alteração do “mundo do trabalho” caboclo, alteração esta aprofundada a partir da década de 1970.

A partir desta perspectiva, pode perceber que o espaço conferido pelo modo caboclo de exercer a fé católica, especificamente no que concerne à prática da Recomenda das Almas, caracteriza-se por ser um espaço em certa medida de resistência à ordem estabelecida. Conforme descrito no capítulo II, o processo de modernização em curso no Brasil no final do século XIX é acompanhado paralelamente pelo processo de romanização efetuado pela Igreja Católica. A romanização, por sua vez, indo de encontro às práticas próprias do catolicismo

---

<sup>43</sup> O conceito de determinação em uso neste trabalho diz respeito não apenas a determinação como imposição de limites, mas também como o ato de exercer pressões. Esta perspectiva, aliando determinação como imposição de limites e determinação como o exercer pressões dá espaço para a atuação humana, reforçando a idéia de que a base se assenta sobre as relações de produção, atividade social humana, sendo estas determinantes sobre o todo social. Para uma maior problematização deste conceito, ver Williams (1985)

popular, do qual o catolicismo caboclo é devedor, cria uma espécie de substrato ideológico para o avanço desta modernização. Isto pode ser facilmente observado no forte aspecto hierárquico da romanização: ao estabelecer uma ordem religiosa que prima pela presença do sacerdote, fazendo com que a figura do leigo perca muito do valor que lhe é conferido pelo catolicismo caboclo, o processo de romanização opera igualmente uma separação entre o espaço do sagrado – agora restrito aos cultos conduzidos pelo clero – deste novo espaço em constituição junto ao ideal caboclo, o secular.

É justamente em relação a este “novo” espaço – que se constitui para o caboclo como antitético ao sagrado – que a Recomenda se apresenta como resistência. Entretanto, mais do que uma resistência definida em termos políticos claros, no mesmo espaço do qual faz parte a constituição desta ordem, isto é, esta esfera secular, a prática da Recomenda se constitui de modo “desviante” a este universo que é próprio do catolicismo romanizado e da modernidade em curso. O uso da Recomenda de forma velada, em razão da condenação a esta prática como supersticiosa por parte do clero, garante a ela uma característica desviante, uma vez que o caboclo, através da prática do ritual, nega constantemente aquela separação operada pela igreja entre o seu mundo cotidiano - do trabalho - e o mundo religioso. Num dado sentido, a “permanência” da Recomenda, ainda que em condições veladas, aponta para o fato do caboclo insistentemente negar esta nova ordem a ser erigida pela transformação das relações sociais no seu universo cotidiano.

Já Certeau aponta para esta possibilidade da religião. Para o autor, um certo uso “popular” da religião lhe altera substancialmente o modo de operar. Em suas palavras,

uma maneira de falar essa linguagem recebida [no caso, o catolicismo] a transforma em um canto de resistência, sem que essa metamorfose interna comprometa a sinceridade com a qual pode ser acreditada, nem a lucidez com a qual, aliás, se vêem as lutas e as desigualdades que se ocultam sob a ordem

estabelecida (1994: 78 – 79).

Este “canto de resistência”, ainda que possa ser observado em várias destas práticas do catolicismo popular em uso pelos caboclos durante todo o século XX, alcança um estatuto de radicalidade justamente naquele acontecimento histórico que seria crucial na própria constituição da população cabocla como um todo: a Guerra do Contestado. Não cabe aqui retomar os vários pontos levantados acerca deste movimento, mas sim apenas reiterar os dois aspectos tidos como centrais para esta pesquisa: 1) a Guerra constitui-se como um dos primeiros movimentos conscientes contra a entrada do capital monopolista na região; 2) este movimento, justamente pela sua abrangência e profundidade, alcança o estatuto de “momento fundante” da cultura cabocla aqui em foco.

Entretanto, ainda que estas práticas do catolicismo caboclo presentes no interior do Contestado assumam um aspecto de resistência, quando se pensa estas mesmas práticas para além da Guerra, seu aspecto desviante é contraposto pelo seu caráter, pelo menos em certa medida, conservador. Digo isto pois esta espécie de “utopia comunitária”<sup>44</sup> formulada já no interior dos redutos caboclos durante o Contestado se reveste de características religiosas que, em sua origem, ligam-se à ausência de domínio pelo homem da sua própria história, ausência esta derivada da dominação do homem pelo meio natural, meio este subjetivado na figura religiosa. Neste sentido, esta “crítica” operada por estes “usos desviantes” (Certeau, 1994) da religiosidade popular cabocla se assenta não necessariamente na superação da condição de exploração, reestruturada frente ao processo de modernização, mas sim no retorno a um tempo que, se não emancipado, pelo menos dotado de uma aparente equidade social entre classes dominantes e classes subalternas, equidade esta própria do compadrio<sup>45</sup>. Isto também porque o

---

<sup>44</sup> Este conceito tem sua origem em Martins (apud Tavares dos Santos, 1984: 158)

<sup>45</sup> Sobre esta aparente equidade, ver Auras (1984).

“uso desviante”, como alerta Certeau (idem), liga-se essencialmente à esfera do consumo e não necessariamente à produção, dada de antemão pelo todo social. Esta vai ser, basicamente, a crítica central de toda a bibliografia utilizada no capítulo I que trata sobre a guerra do Contestado: ao pôr a resistência no plano religioso, os caboclos não conseguem se contrapor objetivamente ao avanço do processo de modernização, isto é, não conseguem elaborar uma oposição no mesmo plano deste processo, que se constituiria de modo essencialmente político.

Não se trata, obviamente, de tentar decifrar em que medida estas práticas caracterizam-se por seu caráter desviante ou reacionário, inclusive por que estes dois aspectos não são excludentes, mas antes tentar entender a Recomenda como inserida nesta contradição que é própria destes “usos desviantes”. Isto porque esta inserção do problema dentro de tal contradição irá possibilitar uma interpretação diferenciada com relação ao processo de transformação relativo à Recomenda das Almas.

Ao final do capítulo II, apontei que uma das utilidades da Recomenda diz respeito justamente ao claro aspecto tradicional da qual foi se revestindo no decorrer do último quarto do século XX, servindo desta forma como uma espécie de repositório cultural do modo de vida caboclo. Conforme descrito naquele momento, a Recomenda foi, nos últimos anos, cristalizando-se como uma espécie de “elemento folclórico” próprio do universo caboclo em análise. A trajetória de O. S., um capelão que, não tendo contato com a Recomenda de forma ativa na sua juventude, busca aprender a Recomenda depois dos 30 anos, demonstra como este aspecto desviante próprio do rito frente ao catolicismo romanizado é conscientemente utilizado de modo a, conforme fala o caboclo, “preservar a tradição”. Acompanhando a fala desse capelão, observa-se que a principal motivação desloca-se do aspecto puramente religioso – a penitência, do qual se revestem as falas de O. C. e H. C. – para a noção de conservação de

um modo de vida que se contraponha aos problemas próprios da modernidade. Nesta operação, “inventa-se” uma tradição, conservando-a e tornando-a invariável.

Conforme atesta Hobsbawm, esta tradição inventada se diferencia do costume – próprio das ditas sociedades tradicionais – pelo aspecto formalizado e invariável com o qual aquele primeiro se reveste. Para o autor, “o passado real ou forçado a que elas [as tradições inventadas] se referem impõem práticas fixas (normalmente formalizadas), tais como a repetição” (1997: 10). Este processo é igualmente observado na busca de O. S. pela estrutura correta, “verdadeira”, para a Recomenda. Quando ele pede para ouvir as outras gravações que realizei em campo a fim de averiguar se ele cantava certo, esta tentativa de formalização se mostra de forma efetiva. Uma vez que não se trata de uma prática enraizada na história familiar desse capelão, ligando-se desta forma às gerações da qual ele descende, cabe a ele aprender de forma consciente **um** modelo específico de rito, não lhe sendo possível uma reestruturação formal deste modelo. A isto se soma ainda, apenas como exemplo, a ressalva realizada por J. T. com relação à Recomenda realizada por O. S. Para este caboclo, é sim importante que O. S. retome a Recomenda. Entretanto, ele faz questão de ressaltar que seu pai conhece o “modo correto” de se cantar a Recomenda, não dando atenção às diferenças reais existentes entre as várias comunidades onde este rito é realizado.

Este processo, entretanto, não se observa junto aos recomendadores que possuem uma ligação familiar com a Recomenda. Quando se observa a trajetória de H. C. e O. C., ambos descendentes de uma longa geração de capelães, percebe-se que entre eles a Recomenda das Almas se insere como costume, conservando o seu aspecto dinâmico, próprio de uma prática que ainda encontra sentido no interior desta cultura cabocla. Aqui também cabe a definição de costume elaborada por Thompson (1998b), na qual este conceito deve ser entendido como uma espécie de vocabulário utilizado pelas classes subalternas – o autor trata da cultura

plebéia inglesa pré-industrial – como forma de legitimação e/ou resistência frente ao todo social em constante mudança. Esta caracterização enquanto costume pode ser observada à medida que, para ambos, a Recomenda cumpre um fortíssimo papel de penitência, penitência esta necessária à vida cotidiana tal qual vivida por eles. A isto se soma ainda à continuidade da Recomenda preconizada por H.C. Ao levar consigo seu filho mais novo durante a Recomenda, com apenas onze anos de idade, o capelão afirma que isto se deve ao fato de que o pai dele assim fizera, bem como o pai de seu pai, demonstrando de que modo a Recomenda é tida por ele enquanto prática familiar que deve assim ser mantida. O que, entretanto, chama mais a atenção é o fato deste capelão não afirmar em nenhum momento durante as entrevistas a importância da Recomenda enquanto “tradição”, como algo a ser mantido do jeito correto para as futuras gerações como um bem material. Muito pelo contrário, para H.C. é altamente compreensível a existência das alterações entre as Recomendadas por mim observadas porque cada uma delas diz respeito a um “modo diferente de rezar”, estando ligada à prática de algum capelão específico. Neste sentido, é igualmente relevante o fato de que as Recomendadas organizadas tanto por O.C. quanto por H. C. envolvam seus grupos familiares, ao passo que na Recomenda realizada por O. S. participam jovens que a ela acorrem via movimento de jovens fomentados pela igreja.

O que estas duas “intenções” distintas em torno da Recomenda demonstram é justamente seu aspecto contraditório: enquanto tradição, a Recomenda cristaliza-se em uma espécie de bem cultural a ser apreendido e sumariamente reproduzido como forma de se opor à secularização da vida cotidiana; já como costume, o rito se reveste de um claro caráter vivo e dinâmico que o re-insere no cotidiano, no interior do espaço do sagrado como uma esfera específica da vida cabocla, justamente devido a esta secularização. No primeiro pólo desta contradição, a Recomenda é tida como elemento “arcaico”, isto é, como “(...) aquilo que é

inteiramente reconhecido como um elemento do passado, para ser observado, para ser examinado, ou mesmo ocasionalmente ‘revivido’, de um modo deliberadamente especial” (Williams, 1985: 122)<sup>46</sup>, nesse caso como resistência. Por esta razão, deve ser cristalizada e formalizada a fim de cumprir o papel de “elemento folclórico” próprio da cultura cabocla. Tomado desta forma, entende-se agora a busca pela Recomenda por parte de jovens nascidos em São José do Cerrito, mas residentes em outras cidades, ainda que estes não possuam uma história familiar que os vincule à Recomenda, como seria de se esperar.

Por sua vez, o segundo termo desta mesma contradição aponta para o seu caráter “residual”, como algo formado no passado, mas ainda ativo no processo cultural como um todo, “(...) não somente e com frequência não de todo como um elemento do passado, mas como elemento efetivo do presente” (Williams, 1985: 122)<sup>47</sup>. Este caráter “residual” difere daquele “arcaico” justamente pelo seu aspecto ainda ativo, operante dentro do cotidiano do caboclo. Neste sentido, como costume, sua função seria a de dar à mudança operada no cotidiano caboclo (ou à resistência a esta mudança) a “(...) sanção do precedente, continuidade histórica e direitos naturais conforme o expresso na história” (Hobsbawm, 1997: 10). Desta forma, ainda que possua um caráter desviante, a Recomenda operaria no interior da separação entre o sagrado e o secular, ocasionada pelo processo de modernização junto ao universo caboclo, entretanto restringindo-se ao universo do sagrado, sendo inclusive respeitada pela institucionalidade da Igreja, que não mais se oporia a esta prática.

Esta contradição, entretanto, não se faz tão presente no interior dos Bailes caboclos. Com o avanço da modernização na década de 1970 junto ao mundo do trabalho caboclo, as

---

<sup>46</sup> No original: “(...) that wich is wholly recognized as an element of the past, to be observed, to be examined, or even os occasion to be consciously ‘revived’, in a deliberately specialing way”.

<sup>47</sup> No original: “(...) not only and often not at all as an element of the past, but as an effective element of the present”.

festas caboclas passam por um forte processo de des-ritualização. Este processo, por sua vez, afasta a prática dos Bailes da própria estrutura do rito presente na festa cabocla como um todo. Com a alteração do tempo de trabalho - de um tempo artesanal para um tempo acelerado - operado pela transformação das técnicas de trabalho no campo via revolução verde e mecanização, bem como pela inserção cada vez maior do caboclo no mercado de produtos alimentícios, cria-se de certo modo uma impossibilidade de manutenção daquele modo de organização do trabalho que serve de substrato para a existência, por exemplo, do *pixurum*. Tal extinção deste momento específico do trabalho camponês, com a conseqüente extinção da festa que obrigatoriamente o acompanhava, engendra, em certa medida, uma diminuição no seio das comunidades caboclas daquela “experiência coletiva” (Benjamin, 1983) própria dos grupos organizados por um modo artesanal de trabalho.

O mesmo pode ser observado com relação aos Bailes das festas de padroeiros. Com o advento definitivo deste tempo do relógio no interior do modo de organização do trabalho caboclo, o que antes era tomado como um evento global, compreendendo vários momentos distintos – o culto, o almoço e o Baile – passa agora a se constituir como três eventos distintos no interior de uma estrutura específica. A missa, agora realizada necessariamente por um padre, passa a demarcar o momento religioso por excelência, desligando desta forma esta esfera dos demais momentos da festa. Por conseqüência, estas outras atividades características podem igualmente ser desconectadas umas das outras, permitindo que os caboclos entendam o Baile como um evento independente do resto da festa, ocorrendo a ele sem participarem dos momentos anteriores, ou ainda não participando enquanto grupo familiar, mas como indivíduos autônomos.

Num certo sentido, observa-se que a individualização no interior do grupo familiar, percebida neste processo de autonomização, liga-se ao próprio processo de assalariamento

provisório dos membros mais jovens dos grupos familiares. À medida que cada vez mais os jovens vão à cidade à procura de emprego no período da entressafra, maior é a atomização dos indivíduos no interior da família nuclear da qual este jovem faz parte. Isto porque na cidade, estes caboclos não atuam enquanto trabalhador coletivo tal qual ocorria em São José do Cerrito devido ao trabalho agrícola. Ao contrário: na cidade, cada caboclo representa unicamente a si próprio num processo que os coloca como sujeitos autônomos frente ao mercado. Desta forma, ao retornarem ao seio do grupo familiar se pensam cada vez mais como indivíduos autônomos que, terminado o tempo de trabalho, dedicam-se de forma individualizada à sua diversão. Neste processo, o que antes com as festas possuía um caráter ritual único, aonde acorriam todos os membros do grupo familiar, passa agora a representar atividades distintas e não necessariamente ligadas.

Esta é uma das principais características de distinção entre a “festa camponesa tradicional” e a “festa urbana” apontada por Canclini (1983: 113): enquanto na festa camponesa, marcada pela participação ativa, o caráter global é elemento fundamental a partir do qual a festa abrange os diversos elementos “sem disgregação nem ‘especialização’” (ibidem), na festa urbana, pautada pelo espetáculo, ocorre uma diferenciação, fragmentação e especialização onde são então “dissociados os elementos que na festa popular [camponesa] coexistiam no interior da unidade de uma mesma celebração global” (idem). Desta forma, o enraizamento existente na “festa camponesa tradicional” com relação à vida produtiva, pautada no ritmo do ciclo agrícola onde há uma unidade doméstica de vida e trabalho, é dissolvido numa espécie de espetáculo a ser admirado de forma passiva. Neste caso, o motivo religioso – quando existe - se configura apenas como um pretexto. Neste processo, percebe-se igualmente aquela alteração da reflexão sobre os ritos que cercam a existência para a simples fruição. Obviamente, cabe ressaltar que Canclini (1983) não se utiliza desta diferenciação para

tentar traçar uma linha evolutiva invariável para o desenvolvimento das festas, mas antes tentar criar uma tipologia que seja capaz de auxiliar no processo de compreensão deste desenvolvimento.

Esta diferenciação da festa cabocla, ao propiciar a dissociação do Baile frente ao rito, possui conseqüências que, por sua vez, ultrapassam a estrutura da festa e, junto com a problemática da indústria cultural, afeta o evento musical em si. Ao ser tomado como uma forma de diversão pura, desvinculada do rito - adotando assim a separação entre a esfera religiosa e a secular - o Baile perde aquele caráter narrativo observado, por exemplo, na Recomenda das Almas. Isto porque a Narrativa conserva sua coesão justamente na existência daquele tempo ritualizado, cuja função ultrapassa a mera fruição, calcando-se na reflexão. Desta forma, as músicas executadas dentro dos Bailes também perdem este aspecto narrativo, caracterizando-se pela fruição apenas. Isto irá atingir seu máximo desenvolvimento naquilo que Adorno chama de fetichismo em música e regressão da audição. Cabe aqui apenas apontar para o fato de que este processo liga-se, sobretudo, no caso caboclo, à diminuição do aspecto narrativo que era próprio do seu universo ritual, bem como a conseqüente diminuição da “experiência coletiva” propiciada pelo advento do tempo de trabalho capitalista.

Se na Recomenda a separação entre sagrado e secular consegue ser retrabalhada a ponto de garantir a permanência desta prática como elemento residual no interior da cultura cabocla, com os Bailes tal operação não resulta em algo semelhante. Em boa medida porque o atrelamento da festa cabocla ao mundo do trabalho se dá de forma mais aparente do que com a Recomenda, sendo portanto mais suscetível às transformações deste. É perceptível que esta última é pensada como essencialmente religiosa, ritualística por excelência, sendo sua relação com o modo de organização do trabalho apenas apreendida através de um esforço de reflexão consciente. Já a festa cabocla encerra justamente aquela relação simbiótica entre sagrado e

profano própria da cultura “tradicional” cabocla, o que contraditoriamente não permite uma identificação imediata entre este rito e a religião popular justamente devido ao seu caráter lúdico. Desta forma, quando a antítese entre sagrado e secular é definitivamente cristalizada na forma de espaços distintos dentro do cotidiano, o Baile é então “confinado” à esfera do secular e, deste modo, mais suscetível ao fetichismo da mercadoria que dela faz parte.

Ainda que este processo de des-ritualização seja mais forte no interior dos Bailes, a contradição pode, entretanto, ser observada principalmente no discurso dos caboclos referente a esta prática. Este processo de secularização das festas, antes de ser inexorável e pairando sobre a cabeça dos homens e mulheres caboclos, é percebido e, talvez mais importante, criticado por eles. Esta crítica, por sua vez, centra-se na tentativa de garantir a conservação do aspecto religioso como central. Deste modo, tal crítica se dirige de forma específica contra o aspecto mercadológico destas festas das quais os Bailes são parte necessária. As falas colhidas em campo sobre as festas apontam esta crítica à medida que caboclos mais velhos atestam que antes tais eventos pautavam-se sobretudo pela devoção e pela socialização do grupo de vizinhança, sendo que atualmente o que é ressaltado é o caráter de “negócio” destas mesmas festas, garantido objetivamente pela venda de ingressos para os Bailes. Com relação a este fato, Gilberto Gimenez (apud Canclini, 1983: 130) já apontava que a tentativa de buscar esta permanência de elementos rituais não capitalistas, que neste caso liga-se à busca por uma religiosidade “mais verdadeira”, revelam um aspecto regressivo e utópico, na forma de uma aspiração da revitalização da unidade comunitária perdida e da reconquista de uma auto-suficiência.

Com relação ao pixurum, um esforço semelhante ao observado com relação à Recomenda pôde ser visto, isto pelo menos no plano do discurso caboclo. Durante o trabalho de campo percebi que, a despeito da extinção desta prática de trabalho coletivo, atualmente

ocorre uma tentativa de transformar tal prática em uma espécie de elemento folclórico definidor de uma cultura cabocla “tradicional”. Além disto, a crítica ao fim da solidariedade objetivada no pixurum vem a fortalecer a idéia de que o caboclo, ainda que não tente reviver tal prática – como ocorre com a Recomenda – aponta-a como própria de um tempo histórico onde as relações sociais seriam mais igualitárias e, portanto, mais verdadeiras, mais humanas. Este reconhecimento de um tempo passado como mais humano aponta para aquela “utopia comunitária” que é observada em outros grupos camponeses. Isto porque na falta de um projeto político definido claramente, o caboclo cria uma utopia pautada em elementos com o qual ele até pouco tempo ainda tinha contato, ao menos enquanto memória coletiva.

O mesmo processo de crítica pode ser igualmente observado no discurso caboclo com relação à não-existência de violência nos Bailes realizados antes de 1970. Vários depoimentos atestam que nos Bailes realizados em São José do Cerrito por ocasião dos pixuruns e das festas de padroeiros antes do último quarto do século XX, “não havia briga e todo mundo se dava muito bem”. Ao contrário, para os caboclos, a violência no decorrer do Baile marca justamente o fim deste enquanto espaço ritualizado. Para os caboclos entrevistados durante a pesquisa, a diminuição daquela solidariedade comunitária propiciada pelo processo de modernização é percebida como aumento das brigas durante os Bailes. Em suma, a tentativa de classificar estas práticas como dotadas de uma harmonia em certa medida “sagrada”, aponta para uma tentativa de recriar aquela comunidade utópica descrita anteriormente.

Contudo, mais do que tentar entender essa contradição própria das práticas musicais observadas, cabe antes percebê-la como inserida numa contradição ainda maior. Seguindo a perspectiva de analisar a cultura tendo como base o modo de organização do processo de trabalho (Wolf, 2003) e suas transformações, o que surge como questão mais abrangente é a própria contradição decorrente do desenvolvimento do modo de produção capitalista e a

permanência da lógica camponesa e sua conseqüente reprodução. Viu-se no início desta dissertação que o processo de trabalho camponês caracteriza-se como um processo não especificamente capitalista justamente por nele não se realizar todas as condições fundamentais das relações de produção próprias do capital, tendo apenas como exemplo a auto-exploração do trabalho e inexistência – ou pelo menos inoperância – da lógica salarial. Isto verifica-se, sobretudo, na utilização da força de trabalho familiar, bem como na propriedade dos meios de produção, essencialmente a terra, por parte do trabalhador coletivo – o grupo familiar (Tavares dos Santos, 1984). Entretanto, à medida que o grupo familiar necessita pagar o preço da terra a fim de converter-se em proprietário deste meio de produção e, desta forma, garantir sua reprodução enquanto unidade de produção camponesa, a terra passa então a ser entendida enquanto mercadoria, gerando deste modo uma renda da terra – seja ela absoluta ou diferencial. Esta renda, por sua vez, será incorporada ao sobretrabalho camponês e expropriado, no caso de São José do Cerrito, pela burguesia comercial local – os cerealistas.

Este processo irá fazer com que a produção camponesa seja então formalmente subordinada ao capital. Desta subordinação formal é que surge a contradição central junto ao modo de organização do trabalho camponês: essas relações não especificamente capitalistas são reproduzidas justamente por relações capitalistas. Em resumo, têm-se aquilo que Tavares dos Santos afirma em seu trabalho:

(...) o camponês permanece proprietário das suas condições de produção; mantém-se a utilização da força de trabalho familiar e a maior participação da atividade viva do trabalho relativamente aos meios de produção; continua a produção direta dos meios de vida [garantidos pela roça familiar]. Por fim, a extração do sobretrabalho camponês pelo capital é mediada por uma relação monetária, de um possuidor de mercadoria a outro possuidor de mercadoria. Ao mesmo tempo, o capital impõe suas determinações ao processo de trabalho camponês: converte a terra em equivalente de mercadoria; efetua controles

parciais do processo produtivo; estabelece a produção de valor de troca e a extensão da jornada de trabalho; possibilita, pelo crédito bancário, a reposição de meios de trabalho (Tavares dos Santos, 1984: 173).

Esta longa citação serve para embasar justamente a compreensão da contradição apresentada entre os elementos residuais e arcaicos presentes na cultura cabocla frente ao avanço do processo de modernização. Mais do que enxergá-los como anacrônicos a este momento histórico, ou antes ainda como antitéticos, numa relação de oposição dicotômica a ela, cabe justamente tomá-los como elementos próprios de uma cultura que se assenta num modo de organização do trabalho cuja relação se dá de modo contraditório no interior do capital enquanto relação social. Estas práticas, principalmente seus aspectos contraditórios, só permanecem precisamente porque não se assentam apenas em construções ideais operadas pelos caboclos, mas sim por terem como substrato material a própria vida cotidiana e o processo de trabalho que lhe é específico. Uma vez que este processo marca-se pela lei do desenvolvimento desigual e combinado (Trotsky, 1978), que insere relações não-capitalistas no interior do modo de produção capitalista, a cultura por ela determinada – e que igualmente medeia este processo – também encontra-se de modo combinado, criando uma espécie de “amálgama” entre as práticas culturais “tradicionais” e “modernas”.

Em São José do Cerrito a figura do camponês surge como central na formação econômica do município. A pequena propriedade familiar, com a sua roça de subsistência, fazem com que as relações sociais principais no município não se dêem de modo essencialmente capitalista. Isto porque ainda que estes camponeses se encontrem subsumidos ao capital via burguesia comercial, com a renda capitalizada da terra incorporada ao sobretrabalho camponês, este capital comercial não cria relações essencialmente capitalistas, uma vez que não dissocia os produtores dos meios de produção – especialmente a terra – nem

sequer gera uma relação salarial entre produtores e não-produtores.

Desta forma, ainda que o processo de secularização seja próprio de uma relação capitalista pura, a necessidade do capital de preservar uma forma não-capitalista de produção para a sua reprodução possibilita que a esfera do sagrado seja reproduzida. Obviamente que, dentro deste processo, a reprodução de um cotidiano eivado de religiosidade é trabalhado de uma forma distinta daquela “tradicional”, sendo-lhe própria a re-adequação a uma esfera específica – o rito religioso aparentemente separado do mundo do trabalho – ou ainda a utilização desta esfera enquanto fenômeno de resistência – pela crítica à secularização das relações sociais ou a invenção de tradições.

A partir desta perspectiva, a tentativa de encarar esta problemática de modo a resolver idealmente esta contradição torna-se vazia, quando não perigosa. Tanto o discurso nativo, que através dos procedimentos de invenção de uma tradição em contraposição aos problemas enfrentados frente ao processo de modernização, quanto a velha proposição de constituição de uma modernidade racional e secular, através do avanço do processo de extinção do trabalho camponês, apontam para caminhos políticos essencialmente reacionários. O primeiro, por se pautar numa utopia religiosa que prega o retorno a um tempo passado onde as relações sociais seriam determinadas pelo nivelamento moral da comunidade, traz em si o claro problema de se pôr na contramão do processo emancipatório. Isto porque tal utopia pressupõe, necessariamente, uma subordinação do sujeito histórico aos desígnios de forças naturais, subjetivadas na figura resignada de um plano espiritual, que pairaria sobre a vida material. Já o segundo projeto, desencadeado via de regra por setores externos à própria comunidade, centra-se sobretudo na crença de que esta modernidade, marcada pela liberdade formal e pelo processo de trabalho altamente racionalizado, cumpriria um papel civilizador e libertaria estes sujeitos do jugo supersticioso da religião. Entretanto, observa-se que onde este projeto foi

desenvolvido de forma mais contundente, o que de fato ocorre é uma substituição daquela subordinação do homem pela natureza sacralizada por uma outra subordinação, agora do homem pelo todo social que se apresenta como externo a ela, na pele fenomênica do mercado.

Observando-se efetivamente o processo de modernização em São José do Cerrito, percebe-se que de fato a permanência da condição camponesa leva a uma crítica de cunho reacionário. Entretanto, cabe ressaltar que este processo não se dá devido a uma “natureza atrasada” deste segmento, mas antes devido a uma série de relações sociais que, numa última análise, estão diretamente ligadas à própria estrutura da luta de classes tal qual esta se desenrola no Carú. O papel desempenhado pela igreja como elemento aglutinador de uma identidade que se contraponha à modernidade, o mandonismo local e a atuação das oligarquias políticas que ainda atuam de modo muito forte em toda região serrana, as constantes mudanças no processo produtivo com o qual o caboclo se vê frente à frente são apenas alguns dos elementos presentes nesta relação conflitiva que se desenvolve ao seu redor.

Neste sentido, uma tentativa de superação destes conflitos deve antes de mais nada ser pautada na busca pela compreensão dos elementos potencialmente progressistas no interior deste conflito. Cabe aqui, antes de mais nada, a ressalva feita por Gramsci e utilizada enquanto epígrafe destas considerações finais: deve-se buscar no interior do que ele chama “moralidade do povo” os elementos que, conjunturalmente, apresentem-se de modo progressista, abandonando-se desta forma aqueles que se demonstrem reacionários.

Tem-se, entretanto, que a possibilidade de resolução desta contradição só é possível à medida que a própria contradição capital-trabalho seja de fato superada. Isto porque a contradição apresentada no decorrer deste texto entre tradição e modernidade, ainda que não desenvolvida nestes termos exatos, deve ser tomada como parte daquela contradição maior entre modo de produção capitalista e processo de trabalho camponês. Ainda que surja como

uma oposição entre dois momentos históricos distintos que tendem a conviver mais ou menos harmoniosamente, dependendo da “conjuntura”, este fenômeno de aparente oposição, na realidade não pode ser resumido desta forma. Isto porque se assim se opera na análise deste fenômeno, cai-se no risco de, ou preconizar a extinção de um destes pólos – a tradição por ser anacrônica e a modernidade por se apresentar como barbárie – o que de fato não se constituiu historicamente, ou ainda de se expulsar da análise a categoria de totalidade, presumindo a possibilidade de dois mundos distintos que, por alguma razão que transcende a compreensão, insistem em coabitar o mesmo espaço físico e – o que é ainda mais intrigante – o mesmo tempo histórico, conservando um frente ao outro uma “pureza estrutural” que lhe seriam próprios.

Ao contrário, o que foi proposto nestas páginas é justamente que, a partir de um esforço de análise que se ponha dentro deste processo, ambos os pólos se constituem como oposição apenas enquanto fenômeno aparente. Neste sentido, no interior do processo de contradição capital-trabalho percebe-se que esta oposição, na realidade, opera uma contradição onde ambos os termos da expressão geram uma síntese, ainda que conflituosa, na qual o próprio desenvolvimento histórico do capital se realiza de forma materialmente determinada.

Viu-se também que neste processo de síntese histórica – que, cabe ressaltar, recoloca-se constantemente – outras questões igualmente contraditórias se colocam. A mais detalhada neste trabalho diz respeito justamente à reprodução de um costume que se apontava como que “extinto”, ainda que tal costume seja, neste processo, esvaziado em parte em seu caráter narrativo, isto é, não se constituindo mais como um elemento propiciador de uma “experiência coletiva” erigida em termos não-capitalistas. Neste sentido, processos como o fetichismo e a regressão da audição apontam neste sentido, ainda que estes sejam vistos com as ressalvas realizadas neste trabalho.

Tomando-se então estas proposições como ponto de partida, tem-se que a tentativa de invenção de uma tradição desenvolvida pelos agentes históricos a fim de se contraporem aos resultados desta contradição capital-trabalho pode mostrar-se como superficial. Isto porque, à medida que ocorre uma busca em manter este caráter narrativo do costume inalterado, uma vez que esta não pode se operar no seio das relações de trabalho determinadas pelo capital e pelo tempo do capital, a crítica é deslocada da contradição em si para os resultados imediatos desta contradição. Deste modo, a possibilidade de superação pode se restringir de tal modo que o próprio capital pode reter e assimilar esta crítica.

Entretanto, não cabe aqui se determinar até que ponto este processo se mostra frutífero ou não. Antes de mais nada porque urge analisar de modo mais profundo esta relação pouco compreendida entre campesinato e capital. Em segundo lugar porque a determinação de quais elementos no interior das culturas populares se mostram como reacionários ou essencialmente progressistas não pode ser realizada de modo simplista, ligeiro. Até porque estes caracteres opostos não são determinados por suas qualidades internas, mas sim são igualmente determinados pela própria luta de classes, sendo desta forma suscetíveis a uma “mudança de estatuto” – o que hoje se coloca como potencialmente progressista, amanhã pode mostrar-se como essencialmente reacionário.

Mais do que nunca, neste processo de práxis cabe a afirmação de Benjamin posta como epígrafe do capítulo II:

Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo “como ele de fato foi”. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo. Cabe ao materialismo histórico fixar uma imagem do passado, como ela se apresenta, no momento do perigo, ao sujeito histórico, sem que ele tenha consciência disso. O perigo ameaça tanto a existência da tradição como os que a recebem. Para ambos, o perigo é o mesmo: entregar-se às classes dominantes, como seu instrumento. Em cada época, é preciso arrancar a tradição ao conformismo, que quer apoderar-se dela. Pois o Messias

não vem apenas como salvador; ele vem também como o vencedor do Anticristo. O Dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer (Benjamin, tese número 6 sobre o conceito de história).

Neste sentido, a verificação das potencialidades progressistas destes elementos de cultura só pode ser operada a partir de uma teoria que se ponha no interior do próprio movimento real da luta de classes. Em suma, a investigação deve necessariamente ser dotada de uma práxis que lhe possibilite operar no interior da própria contradição essencial.

## BIBLIOGRAFIA CITADA

ABRAMOWAY, Ricardo. **Paradigmas do capitalismo agrário em questão**. São Paulo: HUCITEC, 1998.

ADORNO, Theodor. “Fetichismo em música e a regressão da audição” in: **Os Pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 1980.

\_\_\_\_\_. **Résumé sobre indústria cultural**.

[http://antivalor2.vilabol.uol.com.br/textos/frankfurt/adorno/adorno\\_26.html](http://antivalor2.vilabol.uol.com.br/textos/frankfurt/adorno/adorno_26.html) acessado em 15 de fevereiro de 2007.

AGOSTINI, Estelamaris. **Da Araucária ao Pinus: Uma Análise Geográfica do Planalto de Lages** (Dissertação de Mestrado). Florianópolis: PPGG/UFSC, 2001.

ARRUTI, J. M. “A emergência dos ‘remanescentes’: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas” in: **Revista Mana**. V 3, N 2. 1997.

AURAS, Marli. **Guerra do Contestado: a organização da Irmandade Cabocla**. Florianópolis: Ed. UFSC: Assembléia Legislativa; São Paulo: Cortez Editora e Livraria, 1984.

BECKER, Howard S. **Métodos de Pesquisa em Ciências Sociais**. São Paulo: Hucitec, 1992.

BENJAMIN, Walter. “O Narrador” in: **Os Pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 1983.

\_\_\_\_\_. “Sobre o conceito de História” in: **Magia e técnica, arte e política**. São Paulo, 1994.

BLOEMER, Neusa Maria. **Brava Gente Brasileira: Migrantes italianos e caboclos nos Campos de Lages**. Florianópolis: Cidade Futura, 2000.

BOSI, Alfredo. “Plural, mas não caótico” in: BOSI, Alfredo (org). **Cultura brasileira: temas e situações**. Rio de Janeiro: Atica, 1987.

BOSI, Ecléa. “Cultura e desenraizamento” in: BOSI, Alfredo (org). **Cultura brasileira: temas e situações**. Rio de Janeiro: Atica, 1987b.

CANCLINI, Nestor Garcia. **A produção simbólica : teoria e metodologia em sociologia da arte**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

\_\_\_\_\_. **As culturas populares no capitalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

CANDIDO, Antonio. **Os Parceiros do Rio Bonito**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1971.

CARNEIRO, Maria José. “Ruralidades: novas identidades em construção” in: **Estudos – sociedade e agricultura**. N 11. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.

CASCUDO, Luis da Câmara. **Dicionário do Folclore brasileiro** (5 ed). Belo Horizonte: Ed Itatiaia, 1984.

CAZELLA, A.A. et al. **Desenvolvimento territorial: a associação de produtores rurais de São José do Cerrito** (relatório parcial de pesquisa). Florianópolis: UFSC, 2002.

\_\_\_\_\_. **A multifuncionalidade agrícola numa zona rural “desfavorecida”: o caso da comunidade Vargem Bonita - São José do Cerrito (SC)**. (relatório final de pesquisa). Florianópolis: UFSC, 2003.

**Censo Demográfico**. Rio de Janeiro: IBGE, 2001.

**Censo Agropecuário**. Rio de Janeiro: IBGE, 1983.

\_\_\_\_\_. Rio de Janeiro: IBGE, 1996.

CEVASCO, Maria Elisa. **Para ler Raimond Williams**. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2001.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: as artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 1994.

CHAYANOV, Aleksandr Vasilevitch. “Sobre a teoria dos sistemas econômicos não capitalistas” in: SILVA, José Graziano da & STOLCKE, Verena. **A Questão Agrária**. São Paulo: Brasiliense, 1981.

CREHAN, Kate. **Gramsci: cultura e antropologia**. Lisboa: Campo de Comunicação, 2002.

EAGLETON, Terry. **A idéia de cultura**. São Paulo: EdUNESP, 2005.

**Enciclopédia da música brasileira: erudita, folclórica e popular**. São Paulo: Art Editora, 1998.

FERNANDES, Florestan. **A revolução burguesa no Brasil: ensaio de interpretação sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

FIGUEIREDO, Sérgio Luiz Ferreira de. “Música na comunidade Cafuza de José Boiteux –

SC” in MARTINS, Pedro (org). **Sertão de Azula: a comunidade Cafuza em perspectiva**. Florianópolis: NUER, 2001.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. “Prefácio: Walter Benjamin ou a história aberta” in: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**. São Paulo, 1994.

\_\_\_\_\_. “Memória, história, testemunho” in: BRESCIANI, Stella & NAXARA, Márcia. **Memória e (res)sentimento. Indagações sobre uma questão sensível**. Campinas: EdUNICAMP, 2001.

GAPLAN – SC. **Atlas de Santa Catarina**. Rio de Janeiro: Aerofoto Cruzeiro, 1986.

GARCIA JR, Afrânio. **O Sul: caminho do roçado**. São Paulo: Marco Zero, 1989.

GOLDENBERG, Mirian. **A arte de pesquisar: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais**. Rio de Janeiro: Record, 1999.

GRAMSCI, Antonio. “Caderno 11” in: **Cadernos do Cárcere**, Vol 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

GUARINELLO, Norberto Luiz. “Festa, trabalho e cotidiano” in: KANTOR, Irirs & JANCÓS, István (org). **FestaÇ cultura e sociabilidade na América portuguesa**. São Paulo: EdUSP; FAPESP, 2001.

HOBBSAWM, Eric. “Introdução: a invenção das tradições” in: HOBBSAWM, Eric (org). **A invenção das tradições**. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

HOFFMANN, O. “La movilización identitaria y el recurso de la memoria Nariño, Pacífico colombiano” in: GNECO, Cristóbal & ZAMBRANO, Marta. **Memorias Hegemónicas, memorias dissidentes: el pasado como política de la história**. Colômbia: Instituto Colombiano de Antropologia e História, 2000.

IUNSKOVSKI, Roberto. **Migrantes caboclos em Florianópolis: trajetória de uma experiência religiosa**. (dissertação de mestrado). Florianópolis: UFSC, 2002.

JESUS, Samir Ribeiro de. **Formação do trabalhador catarinense: o caso do caboclo do Planalto Serrano** (dissertação de mestrado). Florianópolis, UFSC: 1991.

\_\_\_\_\_. **Trabalho-educação e dominação do trabalhador: a formação histórica do caboclo serrano catarinense** (dissertação de mestrado). Florianópolis, UFSC: 1992.

LAGO, Paulo Fernando. **Santa Catarina: a transformação dos espaços geográficos**. Florianópolis: Verde Água Produções Culturais, 2000.

LAYTANO, Dante de. **Folclore do Rio Grande do Sul: levantamento dos costumes e tradições gaúchas**. Caxias do Sul: EDUCS, 1987.

LEAL, Giuliana Franco. **Guardiões da Propriedade** (dissertação de mestrado). Campinas: IFCH, 2002.

LOCKS, Geraldo. **Identidade de agricultores familiares brasileiros de São José do Cerrito**. (dissertação de mestrado). Florianópolis: UFSC, 1998.

MACHADO, Paulo Pinheiro. **Lideranças do Contestado: a formação e a atuação das chefias caboclas (1912-1916)**. Campinas: Unicamp, 2004.

MARIE-ROSE. **Canto Gregoriano: método de Solesmes**. Rio de Janeiro: Ed Agir, 1958.

MARTINS, José de Souza. “Música sertaneja: a dissimulação na linguagem dos humilhados” in: **Capitalismo e tradicionalismo: estudos sobre as contradições da sociedade agrária no Brasil**. São Paulo: Pioneira, 1975.

\_\_\_\_\_. “Modernização agrária e industrialização no Brasil” in: **Capitalismo e tradicionalismo: estudos sobre as contradições da sociedade agrária no Brasil**. São Paulo: Pioneira, 1975b.

\_\_\_\_\_. “A produção capitalista de relações não capitalistas de produção: o regime do colonato nas fazendas de café” in: **O cativo da terra**. São Paulo: Livraria Ed. Ciências Humanas, 1979.

MARTINS, Pedro. **Anjos de cara suja**. Petrópolis: Vozes, 1995.

MARTINS, Pedro & WELTER, Tânia. “Cultura cabocla: uma identidade cultural em construção no mundo rural” in: **Temáticas 27/28**. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2006.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2003.

MATIAS, Iraldo Alberto Alves. **Um estudo sobre Cultura Material: Design e tecnologias apropriadas no universo caboclo em movimento.** (Trabalho de Conclusão de Curso). Florianópolis: UDESC, 2004.

\_\_\_\_\_. **Uma contribuição para a análise crítica do dilema do “reflorestamento”: o plantio de *pinus* em São José do Cerrito.** (Dissertação de Mestrado). Florianópolis: PPGSP/UFSC, 2007.

MESZÁROS, Istvan. **A teoria da alienação em Marx.** São Paulo: Boitempo editorial, 2006.

MICHELS, Ido Luiz. **Crítica ao modelo catarinense de desenvolvimento: do planejamento econômico, 1956, aos precatórios, 1997.** Campo Grande: EdUFMS, 2001.

MONTEIRO, Duglas Teixeira. **Os errantes do novo século: um estudo sobre o surto milenarista do Contestado.** São Paulo: Duas Cidades, 1974.

OLIVEIRA, Allan de Paula. **No tronco da roseira: por uma antropologia da viola caipira.** (dissertação de Mestrado). Florianópolis: UFSC, 2004.

ORTIZ, Renato. **A moderna tradição brasileira.** São Paulo: Brasiliense, 1995.

\_\_\_\_\_. “A escola de Frankfurt e a questão da cultura” in: Revista Brasileira de Ciências Sociais. Número 1. São Paulo: ANPOCS, 1985.

PASTA Jr., Ariovaldo. “Cordel, intelectuais e o Divino Espírito Santo” in: BOSI, Alfredo. **Cultura brasileira: temas e situações.** Rio de Janeiro: Atica, 1987.

POLI, Jaci. Caboclo: pioneirismo e marginalização. In: CEOM. **Para uma história do oeste catarinense.** Chapecó: UNOESC, 1995.

POLLACK, Michael. “Memória, esquecimento e silêncio” in: **Estudos Históricos.** Vol 2, N 3. Rio de Janeiro: Editora Revista dos Tribunais, 1989.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **O campesinato brasileiro: ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil.** Petropolis: Vozes, 1976.

\_\_\_\_\_. **Bairros rurais paulistas: dinâmica das relações bairro rural – cidade.** São Paulo: Duas Cidades, 1973.

QUEIROZ, Maurício Vinhas de. **Messianismo e conflito social.** 2ª ed. São Paulo: Ática,

1977.

RANIERI, Jesus José. **A câmara escura. Alienação e estranhamento em Marx.** São Paulo: Boitempo editorial, 2001.

RENK, Arlene Anelia. **A Luta da Erva: um ofício étnico da ‘nação brasileira’ no Oeste Catarinense.** Chapecó: Grifos, 1997.

\_\_\_\_\_ **Narrativas da Diferença.** Chapecó: Argos, 2004.

RIBEIRO, Helcion. “A ruralidade, um contraste no urbano” in: **Da Periferia um Povo se Levanta.** São Paulo: Paulinas, 1988.

RIBEIRO DE OLIVEIRA, Pedro A. R. “O catolicismo: das CEB’s à renovação carismática” in: **Teoria e Sociedade – Passagem de milênio e pluralismo religioso na sociedade brasileira.** (número especial, maio de 2003). Belo Horizonte: UFMG, 2003.

SANTA CATARINA. Secretaria de Estado de Coordenação Geral e Planejamento. **Programa Integrado de Planejamento Sócio-Econômico: Diagnóstico Municipal de São José do Cerrito.** Florianópolis: SEPLAN, 1990.

SANTOS, Sílvio coelho dos. **Nova história de Santa Catarina.** Florianópolis: Ed UFSC, 1998.

SERPA, Élio Cantalício. **Igreja e poder em Santa Catarina.** Florianópolis: EdUFSC, 1997.

SEZERINO, Glauber Aquiles et all. “Cultura Cabocla en el sur de Brasil - un abordaje preliminar” in: **Memoria e Sociedad.** Bogotá, 2003.

SEZERINO, Glauber Aquiles. **Práticas musicais caboclas: modernidade e musicalidade na população cabocla em movimento** (trabalho de conclusão de curso). Florianópolis: CEART/UDESC, 2004.

SHANIN, Teodor. “Definição de camponês: conceituações e desconceituações” in ESTUDOS CEBRAP. **Trabalho e Dominação.** Número 26. Petrópolis: Vozes, 1980.

TAVARES DOS SANTOS, José Vicente. **Colonos do vinho: estudos sobre a subordinação do trabalho camponês ao capital.** São Paulo: HUCITEC, 1984.

THOMPSON, E. P. “Modos de dominação e revolução na Inglaterra” in: NEGRO, Antonio

Luigi e SILVA, Sérgio (org) **E. P. Thompson: As peculiaridades dos ingleses e outros artigos**. Campinas: IFCH, 1998.

\_\_\_\_\_. “Introdução: costume e cultura” in: **Costumes em comum**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998b.

TROTSKY, Leon. **A história da revolução russa**. São Paulo: Paz e Terra, 1978.

VATICANO. **Constituição Conciliar *Sacrosantum Concilium* sobre a sagrada liturgia**.

[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosantum-concilium_po.html)

[ii\\_const\\_19631204\\_sacrosantum-concilium\\_po.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosantum-concilium_po.html) acessado em: 14 de março de 2007.

VATICANO. **Decreto *Apostólica Actuositatem* sobre o apostolado de leigos**.

[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19651118\\_apostolicam-](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_po.html)

[actuositatem\\_po.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_po.html) acessado em: 14 de março de 2007.

WANDERLEY, M. Nazareth. “Raízes históricas do campesinato brasileiro” in: TEDESCO, J.

C. **Agricultura Familiar: realidades e perspectivas**. Passo Fundo: UPF, 2001.

WELTER, Tânia. **“O Profeta São João Maria continua encantando no meio do povo”:**

**um estudo sobre os discursos contemporâneos a respeito de João Maria em Santa Catarina.**

(Tese de Doutorado). Florianópolis: PPGAS/UFSC, 2007.

WILLIAMS, Raymond. **Marxism and Literature**. Nova York: Oxford University, 1985.

\_\_\_\_\_. “Base and Superstructure in Marxist Cultural Theory” in: **Problems**

**in Materialism and Culture**. Londres: New Left Rewiem Editions, 1982.

\_\_\_\_\_. **Cultura**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

WOLF. Eric. **Sociedades Camponesas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

\_\_\_\_\_ “Cultura: Panacéia ou problema?” in: : FELDMAN-BIANCO, Bela & RIBEIRO,

Gustavo L (orgs.). **Antropologia e Poder: Contribuições de Eric R. Wolf**. Brasília: Ed. da

Universidade de Brasília, 2003.

WOORTMANN, Ellen F. Teorias do campesinato e teorias do parentesco. **Herdeiros,**

**Parentes e Compadres – colonos do Sul e sitiantes do Nordeste**. São Paulo/Brasília:

Hucitec/EdUNB, 1995.

XIDIEH, Oswaldo Elias. **Narrativas Pias Populares**. São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros, 1967.

\_\_\_\_\_. **Semana Santa Cabocla**. São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros, 1972.