

O LUGAR SOCIAL DE FALA DE LOBATO E A CULTURA CAIPIRA

Luzimar Goulart Gouvêa¹ 

RESUMO

O presente texto tem como **tema** o lugar social de fala de Monteiro Lobato e as relações desse lugar de fala com a cultura caipira. Como **perguntas norteadoras**, temos: Monteiro Lobato compreende o lugar de fala do caipira e reflete, no seu discurso, essa compreensão? Este trabalho se **justifica** por ajudar a construir uma reflexão acerca do discurso de Lobato que incide sobre o homem da cultura caipira. Os **objetivos** que aqui se perseguem são: a) identificar alguns discursos atinentes à cultura caipira e b) traçar um percurso do discurso de Lobato acerca dessa cultura. Como **embasamento teórico**, tem-se aquilo que nos esclarecem Candido (1978; 1987), Gomes (1980), Gouvêa (2013), entre outros. A **metodologia** empregada será a da pesquisa bibliográfica, de cunho qualitativo. Como **resultados**, tem-se que Lobato, inicialmente, não enxerga o homem caipira, estabelecendo contra ele um discurso preconceituoso, negando-lhe as formas de economia e de cultura. Paulatinamente, Lobato constrói uma visão dessa cultura de maneira mais justa, embora o imaginário dela tenha para sempre ficado marcado por seus preconceitos iniciais.

Palavras-chave: Monteiro Lobato. Cultura caipira. Urupês. Memória discursiva. Imaginário.

LOBATO'S SOCIAL PLACE OF SPEECH AND CAIPIRA CULTURE

ABSTRACT

The present text has as its theme the social place of speech of Monteiro Lobato and the relations of this place of speech with the caipira culture. As guiding questions, we have: Monteiro Lobato understands the place of speech of the caipira and reflects, in his speech, this understanding? This work is justified by helping to build a reflection on Lobato's discourse that focuses on the man of the caipira culture. The objectives pursued here are: a) to identify some discourses related to caipira culture and b) to trace a route of Lobato's discourse about this culture. As a theoretical basis, there is what Candido (1978; 1987), Gomes (1980), Gouvêa (2013), among others, explains. The methodology used will be bibliographic research, of a qualitative nature. As a result, Lobato, initially, does not see the redneck man, establishing a prejudiced discourse against him, denying him the forms of economy and culture. Gradually, Lobato builds a fairer view of this culture, although her imagination has forever been marked by her initial prejudices.

Keywords: Monteiro Lobato. Redneck culture. Urupês. Discursive memory. Imaginary.

¹ Universidade de Taubaté (UNITAU)

Autor Correspondente: Luzimar Goulart Gouvêa
E-mail: luzimargoulartgouvea@gmail.com

Recebido em 06 de Junho de 2022 | Aceito em 21 de Junho de 2022.

1. ALGUMAS CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Monteiro Lobato é uma moeda corrente em Taubaté, cidade em que cresceu. Pouco mais de cem anos após o início da confecção de sua obra, Monteiro Lobato vem, dia a dia, perdendo seus leitores.

As duas afirmativas acima carecem de mais comentários. Sim, Monteiro Lobato é uma moeda corrente em sua cidade. Cooptado por autoridades políticas, por educadores (?), por pseudointelectuais, seu nome é emprestado para nome de ruas, praças, feiras, eventos e, como subprodutos, tem-se bibelôs, publicações superficiais, não de sua obra, mas acerca dela, a confecção de elogios e de discursos edulcorados sobre um Lobato que nunca existiu. Um Lobato com opiniões, contraditório, com equívocos, com acertos, com erros, com preconceitos nunca houve, na cabeça das elites locais. E deve ser banida para sempre essa imagem e os que a alimentam. O faturamento político com o uso da figura de Monteiro Lobato é o que interessa, como se houvesse um Lobato coeso, subserviente, localista (portanto bairrista), taubateano, terrivelmente taubateano: um Lobato de Taubaté, para Taubaté e por Taubaté.

A tecnologia alcançou Monteiro Lobato. De autor lido e vendido em profusão ao advento da televisão e, hoje, das mídias de que dispõem os mercados, Lobato, entretanto, vem perdendo seus leitores. Seus primeiros leitores, idealmente, pareciam ser muitos, fruto de um mercado editorial com poucos recursos e autores. Esses leitores mais antigos, entre crianças e adultos, certamente experimentaram e se deliciaram com a leitura de Lobato: um escritor instigante, criativo, competente e sedutor. Hoje, ao se tentar investigar acerca dos leitores de Lobato, verifica-se que poucos o leram. Todos falam de Monteiro Lobato, mas não o conhecem, mesmo os professores que o indicam. Em Taubaté, enche-se a boca para falar de Monteiro Lobato (e de Taubaté), esse atual desconhecido. Causa espanto em seus porventura novos leitores: a sedução do escritor e a tacanhez de sua visão.

Retomando Monteiro Lobato no contexto de seu aparecimento na vida cultural do país, lembrando, ardentemente, como uma consciência, que a interlocução de Monteiro Lobato era com o país inteiro e não com Taubaté, como gosta de se deliciar o taubateano pseudoilustrado, temos a questão da reprodução do discurso de si, que é, para as elites (culturais, sociais, econômicas etc.), uma questão de classe para a qual não se apresenta nenhum problema, salvo, se os houver, os de consciência social. Essas considerações iniciais são feitas a partir da experiência do pesquisador no ensino superior na cidade de Taubaté-SP.

Este texto tem por tema o lugar social de fala de Monteiro Lobato e as relações desse lugar de fala com a cultura caipira.

Como perguntas norteadoras, temos: Monteiro Lobato compreende o lugar de fala do caipira e reflete, no seu discurso, essa compreensão?

Este trabalho se justifica por ajudar a construir uma reflexão acerca do discurso de Lobato que incide sobre o homem da cultura caipira.

Os objetivos que aqui se perseguem são: a) identificar alguns discursos atinentes à cultura caipira e b) traçar um percurso do discurso de Lobato acerca dessa cultura.

Como embasamento teórico, tem-se aquilo que nos esclarecem Candido (1978; 1987), Brandão (1983), Gomes (1980), Gouvêa (2013).

A metodologia empregada será a da pesquisa bibliográfica, de cunho qualitativo.

2. ENTRE DISCURSOS E LUGARES DE FALA

Uma formação discursiva se tece com o tempo e a partir das condições de produção desse discurso, o que é revelador de uma formação ideológica. Para que um novo discurso se forme, esse discurso tem de se inscrever numa memória discursiva, o que arrebanha o imaginário. É certo, vive-se da realidade e do imaginário. Márcia Regina Capelari Naxara explica, a partir da citação do prefácio de *L'Imaginaire Medieval*, de Jacques Le Goff, o conceito

[...] de imaginário como parte do campo da representação que, no entanto, vai além dele: “Mais s’il qu’une fraction du territoire de la représentation, l’imaginaire le déborde. La fantaisie, au sens fort du mot entraîne l’imaginaire au-delà de l’intellectuelle représentation”. O autor procura mostrar as fronteiras, ainda que difíceis de traçar, entre o imaginário e conceitos vizinhos, como o simbólico e o ideológico” (NAXARA, 1991, p. 03).

É mister acrescentar que a construção da imagem de si, para as elites, é bem mais fácil, uma vez que ela detém os meios de produção de objetos culturais que se justificam e que têm a finalidade de reproduzir essa imagem. Os meios de comunicação de massa têm essa finalidade, entre outras. Assim, padrões culturais são disseminados, resistências são seduzidas, a preponderância das elites se justifica e subjuga outras classes, de modo a criarem-se justificativas férreas e justezas assimétricas.

Enquanto isso, as classes com menor poder aquisitivo e que não detém os meios de produção não encontram possibilidades da construção da imagem de si mesmas.

Entra em vigência, então, a fabricação do discurso sobre o outro, por essa mesma elite, reservando-se lugares distintos para esses grupos. Assinalados positivamente, os representantes das elites repetem, mais uma vez, a lógica da colonização, em que ela se justifica em detrimento de tudo o que é humano, cultural e visceral dos grupos minoritários, lição tão bem ensinada por Albert Memmi (1977). É possível acrescentar também a noção de ocupação, desenvolvida por Paulo Emílio Salles Gomes (1980), ocupação que instituiu os lugares do ocupado e do ocupante. Conforme Paulo Emílio, o ocupado pré-existente não serve ao ocupante e o ocupante cria um ocupado a sua imagem e semelhança: o novo ocupado assume o discurso do outro, o discurso do ocupante. Nesse processo, ocorre a anulação do discurso do ocupado, ou sua negativização, e há a sobressalência do discurso do ocupante, única mão discursiva.

No caso de Monteiro Lobato, seu discurso sobre o caipira é um discurso de seu outro social. O homem da cultura caipira fez-se da cultura que se criou quando permaneceram na região daquilo que se convencionou chamar de Paulistânia, segundo Candido (1987). Lobato, já advogado, escreve, na posição de “fazendeiro”, para o jornal o *Estado de S. Paulo* um artigo/carta (o gênero discursivo é algo ambíguo) chamado “Velha praga”, em 1914, em que aparece, pela primeira vez, a figura do Jeca Tatu. A partir daí, instigado a continuar a escrever pelo referido jornal, Lobato alarga, equivocadamente, sua visão sobre o caipira, com o texto “Urupês”. Um terceiro texto de Monteiro Lobato sobre o caipira está enfeixado no livro *Problema vital*, de 1917. Trata-se de “Jeca Tatuzinho – A Ressureição”, em que ele reconhece parte de alguns problemas estruturais da sociedade brasileira, como o da saúde pública, por exemplo, e decreta que o Jeca está doente, que o Jeca não é assim (preguiçoso), que ele está assim. Já ao final de sua vida, tendo se aproximado do Partido Comunista Brasileiro, Lobato cria uma nova personagem para o Partido (literatura próxima à encomiástica) e o publica como *Zé Brasil* (1947), se redimindo da criação do Jeca e compreendendo, mais amplamente, os problemas estruturais da sociedade brasileira.

À exceção de em *Zé Brasil*, a interlocução estabelecida pelos narradores de Lobato faz-se com os de sua classe social. Em “Velha Praga” (URUPÊS, 1992), há a queixa sobre as queimadas do “mato alheio”, ou o caipira queima o mato alheio e o “fazendeirinho”, um ressentido ecológico, o denuncia. Em “Urupês” (URUPÊS, 1992), o narrador é mais convencional e cuida da caracterização (ou, poder-se-ia dizer, da desqualificação

do Jeca), deixando ao largo a questão da interlocução, mas a interlocução silenciosa é com os leitores de jornal, portanto com os de sua classe social. Em “Jeca Tatu – a Ressureição” (PROBLEMA VITAL, 1951), há uma dupla interlocução. Por questões enunciativas, ocorre a interlocução com o Jeca, para que o narrador possa se desculpar. Há uma segunda interlocução, já ao final do texto, em que ele apela: “Meninos, quando forem fazendeiros [...]. A interlocução, então, percebe-se que ocorre, mais uma vez, com os de sua classe, justificando o discurso da sanitarização. Foi trazida aqui a questão da interlocução, uma vez que os discursos fazem sentido a partir de quem os emana e de quem os recebe, num jogo de tensão social.

3. O CAIPIRA QUE LOBATO NÃO VIU

A partir da leitura de diversos autores, dentre eles Candido (1987), Brandão (1983), Gouvêa (2013), Lajolo (1983; 1985), Frederico (1981), Ribeiro (1995) etc., podemos estabelecer quem é esse homem da cultura caipira.

Antes, é de se lembrar que o caipira não se caracteriza apenas por uma identidade linguística, racial, social, regional. Antes de mais nada, o caipira é uma identidade cultural, o que possibilita que hajam caipiras em todo o mundo. Outra evidência disso podemos encontrar nos processos de aculturação no Brasil. Quão interessante e enriquecedor se faz notar a assunção de características dos modos de ser brasileiro por comunidades de origens diversas, dentre esses modos o caipira, vividos por italianos, poloneses, alemães, japoneses etc.

Todos aqueles elementos que constituem especificamente uma cultura, desde as atividades e hábitos do cotidiano até as idiosincrasias do grupo, devem ser considerados e compreendidos e, mais do que isso, aceitos internamente e externamente. Outras questões inelutáveis entram também na composição das culturas, como uma circunscrição geográfica, ou não, como uma circunscrição histórica.

A cultura caipira no Brasil é um braço da cultura ampla brasileira, aliás não há somente uma cultura brasileira, mas, sim, culturas brasileiras, além de faixas culturais. Darcy Ribeiro (1995), por exemplo, estabelece cinco brasis: o Brasil sulino/gaúcho, o Brasil caboclo, o Brasil sertanejo, o Brasil crioulo e o Brasil caipira. Ribeiro estabelece as referidas circunscrições acima, o processo histórico e econômico de formação de cada um desses brasis, hábitos, culinária, índices de sociabilidade, signos da religiosidade etc.

Já Alfredo Bosi (1992) alerta sobre a questão plural da cultura brasileira e estabelece quatro faixas de cultura: a cultura erudita/acadêmica, a cultura criadora, a cultura de massa e a cultura popular. Ele trabalha os limites de cada cultura e o jogo de interpenetrações entre elas.

Assim, podemos dizer que a cultura caipira também concentra muitos elementos, em sua gênese, da cultura popular, como, por exemplo: uma tradição oral, seus artefatos culturais não comercializáveis, um tempo cultural desacelerado etc.

A cultura caipira, mais especificamente em seu momento de formação, era uma cultura pré-capitalista. Enquanto os paulistas possuidores de capital ou de recursos que pudessem se transformar em capital rumaram para a região das Minas Gerais para a aventura da exploração do ouro, ficou na região da Paulistânia uma ralé que vivia próxima dos mínimos vitais, o que se diria hoje na expressão “abaixo da linha da miséria”. Os paulistas, que tinham, anteriormente à mineração, como atividades econômicas de vulto o apresamento indígena e o desaquilombamento de negros nas fazendas açucareiras do nordeste, cumpriram com eficiência e com extrema violência essas missões, antes de se aventurarem nas Entradas e Bandeiras, que deslocou a vida econômica de toda a colônia.

Tinha-se, então, na região de São Paulo e Minas Gerais, dois modelos econômicos em funcionamento: em São Paulo, a cultura caipira vivia próxima à anomia e, conforme já dito, próxima aos mínimos vitais, num regime pré-capitalista, produzindo apenas para subsistência; Em Minas Gerais, a empresa mineradora tinha regime capitalista com a produção e com a comercialização de excedentes, além da obrigatoriedade de servir e de entregar o lucro ou o fruto de sua riqueza, na forma de impostos à Coroa portuguesa.

São Paulo vive o isolamento e o atraso, o que foi observado pelos viajantes estrangeiros quando de suas viagens à Província de São Paulo e um certo fausto e refinamento na Província de Minas Gerais.

Quando os que foram fazer a mineração em Minas retornam a São Paulo, vieram com dinheiro e, como na origem de suas vindas ao Brasil, vieram com poder. Assim, impõem uma nova ordem social: empurram para as “franjas da civilização” (BRANDÃO, 1983) os que aqui ficaram, fazendo-os abrir novas fronteiras geográficas e, às vezes, novas fronteiras econômicas. Os exploradores de Minas, então, compram os cartórios em São Paulo, ocupam terras devolutas, se assenhoreiam dos espaços e dos lugares de poder. A questão da terra se torna um problema, que só se resolverá em 1850, por força da lei.

A chegada do café, a partir dos anos de 1830, começa a mudar a situação de São Paulo. De lugar mais atrasado da nação, de acordo com um viajante francês, passa a galgar, paulatinamente, lugar de destaque na economia do país.

A questão da mão de obra nesses diversos momentos econômicos do Brasil sempre esteve presente e se estende até o fim do século XIX. No ciclo do açúcar, temos a mão de obra escrava negra e indígena, com predominância da mão de obra escrava negra na mineração, atividade que requeria uma maior quantidade de trabalhadores, o que incrementou a vinda de novas levas de negros de África. Após a mineração, com o ciclo do couro, houve até uma certa ociosidade de mão de obra para a pecuária. Já com o ciclo do café, houve um aumento de procura de mão de obra e já começavam a aparecer alguns mecanismos liberatórios da escravidão, principalmente por pressão internacional. Uma das saídas foi a importação de trabalhadores, os imigrantes europeus, com um ganho extra: o branqueamento da raça (SKIMORE, 1974).

Entretanto, havia um grupo de trabalhadores que não foi requerido para o cultivo do café: os caipiras. Os caipiras eram homens livres na ordem escravocrata, de acordo com Franco (1969). Desde sua origem mameluca até a incorporação de negros livres, esses caipiras sofriam uma série de preconceitos.

Por traços constituintes de sua cultura, não considerados pelos fazendeiros paulistas, eram os caipiras rejeitados como trabalhadores. Esses traços de cultura e das formas de economia eram: a liberação do trabalho nos dias santos de guarda, dias de abstenção de trabalho para a realização de caçadas e de pescaria e a oferta/repartição disso com os seus pares, a realização de mutirões como forma de cooperação e de uso de menos tempo no trabalho, as festas religiosas e familiares etc. Esse o caipira que Lobato não viu.

Quando Lobato começa a escrever, no início do século XX, ele acaba por cristalizar o preconceito de uma classe sobre os outros, da classe dos proprietários em relação à classe dos trabalhadores, os caipiras.

Lobato, então, em seu lugar de fala, instaura um novo discurso, que se insere na memória discursiva, porque já tem um respaldo coletivo. Isso ganha uma força dentro do jogo das relações de poder, com suas tensões, com seus acertos, com seus enganos.

Vê-se, então, que Monteiro Lobato, respondendo as nossas perguntas de pesquisa não compreende o lugar de fala do caipira e não reflete, no seu discurso, essa compreensão?

4. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOSI, Alfredo. "Cultura e culturas brasileiras". In: *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 308-345.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os caipiras de São Paulo*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- CANDIDO, Antonio. *Os parceiros do Rio Bonito*. São Paulo: Duas cidades: 1987.
- FRANCO, Maria Sylvia de carvalho. *Homens livres na ordem escravocrata*. São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros, 1969.
- FREDERICO, Enid Yatsuda. "O caipira e os outros" In: BOSI, Alfredo (org.). *Cultura brasileira – Temas e situações*. São Paulo: Ática, 1987.
- GOMES, Paulo Emílio Salles. *Cinema: trajetória no subdesenvolvimento*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.
- GOUVÊA, LUZIMAR GOULART. *Monteiro Lobato e Mazaroppi e o imaginário caipira*. Taubaté: Casa cultura, 2013.
- LAJOLO, Marisa. *Monteiro Lobato – A modernidade do contra*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- _____. "Jeca Tatu em três tempos" in SCHWARZ, Roberto (org.) *Os pobres na Literatura Brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- LOBATO, Monteiro. *Problema vital*. São Paulo: Brasiliense, 1951.
- _____. *Urupês*. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- _____. *Zé Brasil*. Rio de Janeiro: Editorial Vitória Régia, 1947.
- MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- NAXARA, Márcia Regina Capelari. *Estrangeiro em sua própria terra – representações do trabalhador nacional – 1870 a 1920*. Dissertação de mestrado – Departamento de história, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Unicamp, 1991.
- RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- SKIDMORE, Thomas S. *Black into white – Race and nationality in brazilian thought* (trad. de Antonio Alves de Lima Neto). New York: Oxford University Press, 1974.