

MATUTO DO ARARIPE: PRIMEIRAS APROXIMAÇÕES DE UM MODO DE VIDA SERTANEJO

Flávio Dantas Martins

Professor de História do IF Sertão Pernambucano – campus Ouricuri

Mestre em História pela UEFS

flavio.dantas@ifsertao-pe.edu.br

Resumo: Apresento os resultados parciais de um projeto de pesquisa mais amplo intitulado "Memória cultural do Sertão do Araripe, Pernambuco". Investigo as representações do matuto sertanejo explícitas e implícitas na produção literária e memorialista da região do Araripe, sertão pernambucano. Problematizam-se as representações presentes nos textos "Ouricuri: história e genealogia" de Raul Aquino e no folheto "Luiz Gonzaga, o eterno rei do baião" de Nelson Pereira de Sá Junior. Privilegio a tensão entre a afirmação de uma identidade regional e local e um inventário de sentidos sobre sertão e sertanejo presentes na tradição literária brasileira. Não procuro uma "desmistificação" de uma representação ficcional do matuto, mas a localização e problematização de elementos eleitos pelos agentes discursivos como definidores da gente de Ouricuri e do sertão. Essa problematização busca o inventário de sentidos sobre sertão e sertanejo invocados por Aquino e Sá Junior, suas referências explícitas e implícitas, os elementos selecionados por ambos para seus textos-memória-identidade, as paisagens e imagens utilizadas por ambos para construir esses textos, suas filiações políticas em projetos sociais postos e sua vinculação a respeito da condição política do camponês sertanejo, identificado na região como matuto. Os objetos e sujeitos analisados nos levaram ao diálogo com as obras de Euclides da Cunha, Ariano Suassuna, Luís Gonzaga, Gilberto Freyre, Stuart Hall e Edward Said, por meios e fins diversos.

Introdução

Nas principais definições da região circunscrita por nossa pesquisa, a toponímia do Araripe entrega um aspecto carregado de sentido: sertão. Localizada no oeste pernambucano, na fronteira com os estados do Piauí e Ceará, ao norte do sertão do São Francisco e tendo a leste o sertão do Pajeú, o Araripe é rico de referências culturais do universo simbólico sertanejo, entendido aqui como o conjunto de símbolos, paisagens,

narrativas e personagens que se identificam ou são identificados como *sertanejos* na história, memória e literatura.

Na própria região, temos Luís Gonzaga, nascido e enterrado (com os profundos significados que *ser devolvido* à terra possuem) em Exú, compositor, arranjador e intérprete de uma das maiores rapsódias do sertão semiárido. Parte de seu vestuário de couro era confeccionado pelo senhor Aprígio, de Ouricuri, artesão. Luís Gonzaga é celebrado nas festas juninas de Araripina, Bodocó, Parnamirim, Ipubi como um parente próximo: “Lua é lá de nós”. A música “Pau-de-arara” que faz referência a Bodocó é obrigatória nos festejos regionais e repertórios dos artistas da região, assim como a canção “Forró de Ouricuri”.

A continuidade geográfica que a chapada do Araripe faz com o Cariri, no Estado do Ceará, aproxima, sem dificuldades, as figuras de Patativa do Assaré e padre Cícero Romão Batista, membros do panteão mitológico sertanejo, acrescido ainda com o cangaceiro Virgulino Ferreira, o capitão Lampião. Trata-se, portanto, de uma região com rico repertório de personagens para fundamentar uma identidade sertaneja. A força desses personagens é tão grande que omiti-los é uma “fala” tão carregada de significado quanto não.

Aqui, buscamos a análise das categorias de sertanejo que estão presentes em dois textos, o livro “Ouricuri: história e genealogia” do médico Raul Aquino e o folheto “Luís Gonzaga, eterno rei do baião” de Júnior Baladeira. Realizaremos uma análise de discurso a partir da herança de Edward Said que procura “revelar a dialética entre o texto ou autor individual e a complexa formação coletiva para a qual a sua obra é uma contribuição” (SAID: 1990, p. 35).

Em busca do local

Raul Aquino nasceu em Ouricuri, fez seus estudos universitários em medicina em Recife na década de 1950 e exerceu a profissão de médico sanitário no interior e na capital pernambucana. Foi fundamental para o interesse de Aquino pela história local a trajetória de seu pai, escrivão do registro civil local, que conhecia as tramas das famílias da região. A partir dos anos 1970, Aquino empreende um esforço de escrita e sistematização dessa memória do pai, ameaçada pela modernização conservadora então em curso no país e intensificada no sertão pernambucano pela intervenção estatal da SUDENE. Um resultado implícito dessa modernização é a tendência à homogeneização cultural com a expansão dos meios de comunicação de massa audiovisuais como rádio,

televisão (OLIVEIRA: 2008). No início da década de 1980, Aquino conclui o seu livro e o publica pelo centro de estudos em História municipal de Pernambuco.

Em “Ouricuri: história e genealogia” temos o esforço de particularização de uma comunidade em relação ao seu redor, portanto, uma elaboração do *local*. De acordo com seu autor, os “matutos”, ou seja os trabalhadores empobrecidos, possuem “3 mundos, seu município, o resto do Brasil e o estrangeiro” (AQUINO, 1982, p. 98), embora o rádio de pilha tenha criado uma “nova vida” (AQUINO: 1982, p. 99). Ele busca uma gênese de “seu município”, um “mundo”, e estabelece relações com o sertão nordestino e com a história pátria, entendida aqui como uma narrativa de exaltação nacionalista do Estado nacional. De acordo com Philipie Joutard, houve um retorno generalizado da memória em reação à globalização dos anos 1970 (JOUTARD: 2005, p. 208).

A paisagem desenhada por Aquino não é acre e esturricada, impressas no cinema em *Vidas Secas* por um Nelson Pereira dos Santos ou mesmo branca como sugere a tradução de *caatinga*. Ela tem água dos riachos do Jacaré e do Beberibe, de Ouricuri, que deságuam no riacho da Brígida, com exagero do autor, “o maior afluente do Rio São Francisco, pelo seu lado esquerdo” (AQUINO: 1982, p. 14). A toponímia da primeira fazenda, matriz do povoamento, Tamboril, sugere uma árvore frondosa, de grande porte, verde, avistada ao longe, ao mesmo tempo acolhedora. Seu clima é “aprazível”, adequado para o tratamento de diabetes, de acordo com recomendações médicas do século XIX (AQUINO: 1982, p. 29). Tamboril é o topônimo de um açude que “sangrou na grande invernada de 1960” (AQUINO: 1982, p. 29). As terras primitivas, no entanto, eram agrestes, cheias de “animais selvagens”, “índios escorraçados” que contradizem sua afirmação de “vazio demográfico” e uma “caatinga áspera” (AQUINO: 1982, p. 35), todavia, amansados e civilizados por seus pioneiros, uma gente brava e “fidalga”. Uma vez povoado, Aricuri, depois Ouricuri, devido à hospitalidade – característica naturalista – de sua gente, tornou-se “referência na travessia” das boiadas que saíam do Ceará em direção à Bahia (AQUINO: 1982, p. 36). Tão “saudável” seu clima que foi refúgio da “carneirada”, uma peste que misturava “disenteria violenta e malária” (AQUINO: 1982, p. 49). Terras cujos cajus e pinhas “gozavam fama” (AQUINO: 1982, p. 50). Nesse meio “áspero”, foi cultivada com bravura e laboriosidade uma cidade que fazia parte da “civilização do couro”, citando Capistrano de Abreu. Assim, Aquino apresenta uma paisagem em que o esforço e a valentia são recompensados pela natureza. Uma paisagem onde água não falta, contrária a qualquer ideia de deserto.

Quanto ao ser humano, há dois níveis de personagem em “Ouricuri: história e genealogia”. As figuras coletivas, representativas de um grupo social, o sertanejo ou o matuto, que compartilha um modo de vida e uma cultura característica. Outro nível é dos indivíduos, sineiros, vaqueiros, loucos e boêmios que constituem um conjunto de narrativas de memória, com viés cômico e com objetivo de particularizar Ouricuri através do pitoresco. Há um nível intermediário de personagens que são os líderes políticos, indivíduos pintados como representativos das virtudes de seu “povo”, ou talvez de sua elite política. É o conjunto de homens que alcançaram o cume e tornaram-se símbolo de liderança e heroísmo. Enquanto os tipos populares são agregados carinhosamente como bobos da corte, os indivíduos da elite agropecuarista, vigários, proprietários de terra e comerciantes, são motivo de orgulho e exemplo de modelo cívico.

O personagem coletivo de Ouricuri é determinado pela vida campestre. O “homem do campo”, trabalhador braçal, é designado como matuto. Indeterminado, representa o modo de vida do camponês regional. Aquino lembra que não se utiliza o termo camponês na região e não podemos nos esquecer que camponês designava o homem do campo comunista, o trabalhador rural politizado pelas ligas lá pelo lado do agreste.

O matuto inicia a vida aos oito anos ajudando o pai nos “serviços agropastoris”, essencialmente braçais: “corta lenha, monta cavalo, vigia as plantações contra os passarinhos, monta em cavalos e lida com vacas e cabras” (AQUINO: 1982, p. 73). O trabalho lhe deforma o corpo e lhe confere “musculatura (...) com regularidade” nos braços e tórax, “bastante força”, “mãos calosas”, “pele bronzeada” pela exposição ao sol, “pés grossos” pelo andar descalço em “solo quente” (AQUINO: 1982, p. 73). Um tipo particular de corpo para um tipo particular de homem, nada do *Quasímodo hercúleo* de Euclides da Cunha cuja deformação vem do meio geográfico e do caldo racial.

A figura do matuto é complementada por uma vestimenta específica. Chapéu de palha ou de couro, sandálias de couro chamadas “currulepos” ou de borracha, “japonesas”. O chapéu cobre os “cabelos despenteados” dessa figura de “dentes pouco conservados”. Camisa de mangas compridas por fora da calça e “sapatos para uso apenas nos dias de festa” (AQUINO: 1982, p. 73).

Na economia do matuto, Aquino apresenta a pequena propriedade de trabalho familiar. Não usa sistema métrico, mede a terra em tarefas que na região, corresponde a

3025 metros quadrados. O matuto do Araripe não é posseiro, pois adquire a terra por “herança ou compra” (AQUINO: 1982, p. 74), se inserindo num sistema de mercado de terras em que o acesso do camponês ao solo através da posse é vedado e ilegítimo. Cerca suas roças com madeira da mata e produz com dependência da chuva. A policultura matuta consta feijão de corda, milho, maxixe, mamona, algodão, mandioca, frutas como caju, manga, pequi, umbu, laranja e banana. Combina produção de valor de uso e valor de troca já que uma parte ele comercializa na feira ou com atravessadores e outra ele utiliza para sustento da família. O uso do trabalho é aquilo que a própria família pode prover e quando surge a necessidade de mais, recorre aos seus iguais numa espécie de associação informal de adjuntos e mutirões em que os matutos entram com a força de trabalho. Os produtos que comercializa servem para conseguir no mercado bens como tecidos, roupas, café, rapadura. Esse modo de vida camponês não é isolado, embora seja costume em Ouricuri a moradia dentro da propriedade onde combina com “algumas vacas e cabras” a sua policultura.

Aquino constrói a imagem do matuto produtivo e laborioso que “agiganta-se no manuseio do machado, foice ou enxada” (AQUINO: 1982, p. 74). Aqui não deixa de ocorrer por um lado, uma idealização do personagem coletivo, tratando por esquisito, anormal e pequeno, contraposto ao gigante trabalhador, tudo aquilo que não se encaixar na norma do matuto que trabalha “do nascer ao por do sol” (AQUINO: 1982, p. 74) e que “não demonstra cansaço” (AQUINO: 1982, p. 76). Preguiça, cansaço, rebeldia e resistência não se enquadram no homem do campo dessa paisagem do Araripe.

O modo de vida do sertanejo de Ouricuri é compartilhado pelo sertanejo em geral. Come feijão com toucinho de porco, carne de bode, gado e galinha, ovos, coalhada, queijo, manteiga, rapadura, farofa, umbuzada. As particularidades são o pequi, que é “fruto da serra do Araripe”, o chamberil, nome da iguaria que é a perna de boi cozida. A umbuzada, concorda Aquino com Euclides da Cunha, tem “sabor esquisito” (AQUINO: 1982, p. 75). Outras peculiaridades do matuto do Araripe se manifestam na sua religiosidade: romarias no túmulo de padre Cícero Juazeiro do Norte, devoção ao frei Damião, imagens de Cristo e São Sebastião nos oratórios domésticos em imagens compradas na feira livre (AQUINO: 1982, p. 74). O uso da rede pelo matuto é específico ao solteiro e o casamento pede a cama para que o sacramento seja consumado.

A pobreza do matuto é atribuída por Aquino à “cínica ausência de escrúpulos” do comerciante intermediário que lhe paga preços baixos nas épocas do “inverno”. A

desassistência em tempos de seca é completa. “O homem no campo no sertão é antes de tudo um desassistido”, escreve Aquino parafraseando Euclides (AQUINO: 1982, p. 76). Ele não relaciona o tópico da desassistência do matuto pobre com as realizações do Departamento Nacional de Obras Contra as Secas e com sua narrativa dos feitos da elite local. O comerciante atravessador tem a culpa, mas os líderes locais não tem a responsabilidade e aparentemente não usufruem dos açudes do DNOCS construídos em Ouricuri. Sem estabelecer essas relações, o vínculo do matuto com sua terra é sempre o de “amor à gleba” como sinônimo de sofrer na terra e “suporta[r] com resignação as secas” (AQUINO: 1982, p. 76). Como Raymond Williams destacou em seus estudos sobre o campo na literatura, autores condenavam a desigualdade econômica provocada pelo capitalismo agrário, mas não questionavam sua sociedade, desse modo, “transforma[vam] protesto em nostalgia” (WILLIAMS: 1990, p. 119).

Idêntico ao que Valter Soares percebe em seu estudo sobre a Bahia sertaneja de Eurico Alves, o sertão é masculino, viril, macho (SOARES: 2009, p. 86). Os mestiços descendem de brancos e índios e não há escravos na narrativa de Ouricuri. Um capítulo é dedicado às mulheres, ou melhor, às parteiras. Elas que ajudam na chegada das gentes no mundo no seu ofício de “partejar” são bem quistas pela população, ainda que carreguem o apelido de “cachimbeiras” por “terem pouca noção de higiene” (AQUINO: 1982, p. 77). O médico sanitaria Aquino as vê com condescendência e afirma que as “fazedoras de anjos” não são as parteiras tradicionais, mas mulheres com treinamento técnico. Condena seus métodos, destinados à extinção assim que o interior do Brasil for alcançado pelo saber médico, mas as considera “corajosas” e essenciais “dentro da realidade brasileira” (AQUINO: 1982, p. 77). Todavia, ainda é preciso treiná-las, dotá-las de algum saber técnico, médico. Trabalhando com afinco, “sem remuneração”, são pobres, mas sabem utilizar o compadrio para beneficiarem sua parentela e são tidas como “ilustres” pela comunidade (AQUINO: 1982, p. 79).

De resto, a mulher está ausente na paisagem, a não ser como a figura penitente de “mulheres em procissão, ao meio dia, conduzindo pedras na cabeça” (AQUINO: 1982, p. 69) para o altar do umbuzeiro sacro a rogo de São Sebastião. Naturalmente, a mulher pobre. Mulher rica tem nome, aqui e acolá, sobretudo quando “agraciadas” com o véu da viuvez que as emancipa da sombra dos maridos e lhes abrem a perspectiva do protagonismo na história. Não qualquer história, mas aquela arquivada nos cartórios de registros de compra e venda de terra.

No plano dos personagens individuais, quem sintetiza a liderança é o padre Francisco Pedro, vigário de Ouricuri durante 60 anos, agropecuarista, grande proprietário e chefe político. Como fazendeiro, foi “bem sucedido”, como político foi deputado provincial entre 1860 e 1890. Recebeu do imperador D. Pedro II a honraria de Cavaleiro da Ordem da Rosa. Fundador do Partido Liberal para “conduzir sua gente em princípios pacíficos” em oposição ao coronel Álvaro de Carvalho Granja do Partido Conservador, cujos “métodos de mando conflitavam com as pregações religiosas do padre” (AQUINO: 1982, p. 104). O vigário recusou o título de Barão de Ouricuri e o cargo de governador do Maranhão pela incompatibilidade com sua vida eclesiástica e com seu apego à terra. Por seus feitos, Aquino o eleva à condição de “fundador da cidade de Ouricuri e organizador do município” (AQUINO: 1982, p. 109). Outros líderes virtuosos seguem a tradição do padre, qualificados como “progressista comerciante” – seria também um intermediário inescrupuloso? – médico incansável, “homem tranquilo” (AQUINO: 1982, p. 125). Aquino resgata suas histórias pois considera uma “injustiça clamorosa” (AQUINO: 1982, p. 112) a homenagem a forasteiros – merecedores do respeito – no nome de logradouros, preterindo os “primitivos formadores” de Ouricuri. Os chefes políticos da elite local foram resgatados do ostracismo por Aquino que os considera “heróis desconhecidos” de sua gente. Esse resgate trás exemplos modelares de civismo. Essa memória está ameaçada.

Aquino busca no mundo político a alteridade necessária pra sustentar uma identidade local pra Ouricuri. Esse outro é representado pelo “mandonismo”, as “lutas inconsequentes” (AQUINO: 1982, p. 121) e os “métodos coercitivos” (AQUINO: 1982, p. 113) do “rosismo, a maior oligarquia já instalada aqui em solo pernambucano” (AQUINO: 1982, p. 121). Ao contrário do que sugere o inventário sertanejo, onde sertão é lugar de violência – as lutas de coronéis em Guimarães Rosa, os jagunços contra o exército em Euclides, os cangaceiros em Franklin Távora – Ouricuri é portadora de “tradições pacíficas, de convivência salutar entre situacionistas e opositores” (AQUINO: 1982, p. 113), embora não faltem “certas escaramuças”, episódios de violência (AQUINO: 1982, p. 114-115). “Ouricuri (...) sempre foi uma localidade pacífica e hospitaleira” (AQUINO: 1982, p. 133). Em Ouricuri, Lampião não passou.

É nos políticos tradicionais de Ouricuri que Aquino procura o heroísmo e o amor à terra que devem servir de orgulho e serem motivo de homenagem do povo. Os personagens que podemos classificar como subalternos no texto são pitorescos, motivo

de humor ou piedade paternalista. Abdon Damasceno Coelho perdeu um olho na vaquejada e o outro no artesanato. Cego, fazia redes de pesca, cercas, artesanato, era sapateiro e tirador de leite. Um “homem de trabalho” (AQUINO: 1982, p. 57). Interessava-se pela política, sobretudo por sua direitista UDN, “ouvira notícias dos jornais e noticiários de rádio” (AQUINO: 1982, p. 58). Merece menção, já que, ainda que deficiente visual, o “cego” era produtivo e submisso aos chefes políticos tradicionais. Abdon era “pessoa tranquila e piadista suave” (AQUINO: 1982, p. 59), mas sua principal especialidade era ser “mestre em tocar sino”, pois fazia “perfeita combinação de som em intervalos regulares” vestindo a “cidade na tristeza deixada pela morte”. O sineiro cego realizou belas canções de despedida para mortos locais e homens ilustres como Getúlio Vargas, Pio XII e padre Cícero (AQUINO: 1982, p. 59).

Há outras referências a tipos populares no texto de Aquino: “João Inseto, filho da parteira Angelina Torquato, tinha esse apelido porque era um vadio e bebia cachaça o dia inteiro” (AQUINO: 1982, p. 58). Exímio imitador, remedava um vigário durão da paróquia e seu público sorridente lhe pagava bebida em troca. Durval, o “chefe da vadiagem de Ouricuri (...) perambulava pelas ruas em serenata” e bebia com os trocos recebidos por seus trabalhos como artesão de alpercatas (AQUINO: 1982, p. 61). “Durval era essencialmente um homem da rua, sem paradeiro, sem relógio e sem compromisso”. Porém, não era tão transgressor assim, já que “nunca perturbou a tranquilidade de sua terra que tanto amou” (AQUINO: 1982, p. 63).

Os únicos tipos pobres que aparecem heroicos são os vaqueiros. Esse tipo especial de matuto adapta-se ao trato com a rês, podendo ser dócil ou violento. A identifica pelo chocalho, a nomeia pelas formas e cores de sua pele, usa cachorro dentro das caatingas na “luta titânica a pega do boi” (AQUINO: 1982, p. 83). O vaqueiro precisava de “agilidade na montaria e coragem na carreira da caatinga” (AQUINO: 1982, p. 86), era o próprio símbolo do heroísmo cavalheiresco machista: “cabra macho em qualquer coisa” (AQUINO: 1982, p. 83). Tinha sua poesia, pois o aboio era um belo canto “um tanto dolente, alto e musicado” (AQUINO: 1982, p. 84). Porém, enquanto profissão, era arriscadíssima: “Isídio morreu reventado em face de violentas carreiras na mata” (AQUINO: 1982, p. 83). Antônio de Sá “fraturou uma clavícula e perdeu um olho” (AQUINO: 1982, p. 84). No memorialista de Ouricuri, o vaqueiro não é um centauro bronco euclidiano, mas um vaqueiro-jagunço, um homem acima da média em termos de valentia e intrepidez por força da sua profissão de homem de um campo espinhoso. Ainda que seja também matuto, ainda que apareçam nomes, continua um subalterno

coletivo – o vaqueiro – incapaz de características individuais que não sejam pitorescas e folclóricas. O subalterno, enquanto personagem coletivo é uma forma de padronização e normatização de conduta. O indivíduo que transcende e subverte a identidade coletiva de matuto ou vaqueiro é logo levado ao banco dos réus dos boêmios, vadios e abobados, quando não dos criminosos. O indivíduo só aparece quando há uma prova de validação do *status quo*.

Um rei popular

Júnior Baladeira, nome utilizado por Nelson Pereira de Sá Júnior, é arte educador, compositor, poeta e trabalha com dança popular. Sua música é especialmente rica e mescla rap com ritmos como baião, xaxado, frevo, embolada, maracatu, xote e cantoria. Seu trabalho como um todo é exemplar enquanto síntese cultural enriquecedora e inovadora. Analisaremos aqui um folheto de poesia, “Luís Gonzaga, o eterno rei do baião” publicado no ano do centenário do sanfoneiro de Exú.

O autor identifica-se com o “Sertão pernambucano” no próprio nome escolhido: “baladeira”, badogue ou bodoque é o nome dado a uma arma de caçar pássaros, já muito utilizada em regiões sertanejas. A metáfora está próxima de seu texto. Objetivo, certo, direto, sem rodeios, Baladeira é um autor em busca da transmissão de uma mensagem, uma moral. É evidente que sua arte não é inconsciente, pelo contrário, tem um papel na defesa da cultura sertaneja em geral e da cultura do Araripe em particular. No folheto em análise, Baladeira utilizada de um ilustre filho do Araripe para engradecimento de uma gente, da cultura dessa gente nesse espaço. Elevar o artista para elevar o povo. Esse espaço às vezes é largo do tamanho do “Nordeste Brasileiro”, às vezes é mais estreito sob o nome de “Sertão pernambucano”, mas não o “Sertão” em geral, mas o Sertão dos “vilarejos”, dos “guerreiros vestindo couro” das roças, da caatinga (BALADEIRA: 2012, p. 1-2).

O personagem narrado, Luís Gonzaga, é identificado com determinadas características que o fazem um tipo popular, comum, típico matuto do Araripe. Quando menino, Gonzaga banhava no rio Brígida e já tocava sanfona e era admirado por vários. Ao mesmo tempo, ele é grande, o “mais ilustre filho” do “Nordeste” (BALADEIRA: 2012, p. 04), o “grande rei” (BALADEIRA: 2012, p. 05), o “pernambucano do século” (BALADEIRA: 2012, p. 07), de “tantas glórias”, cujo “reinado é eterno” (BALADEIRA: 2012, p. 08). Não é possível dizer se a terra fez o homem ilustre ou se o homem elevou a terra, já que ambos são profundamente identificados. O “povo era seu”

porque na sua música falava do “seu Pé de Serra”, “como é triste a seca”, do mandacaru, do coqueiro, do sabiá, do umbuzeiro, fez a apologia do jumento e da “força nordestina” (BALADEIRA: 2012, p. 06-07). Gonzaga tinha a missão de cantar “a vida do povo do Nordeste Brasileiro” (BALADEIRA: 2012, p. 03).

Seu povo, o “legítimo sertanejo” é específico. São características desse povo “admirar cangaceiros”, desejar a chuva, ser devoto de padre Cícero e frei Damião. Luís vestia a indumentária com “roupa de couro, um chapéu de cangaceiro” e “como Lampião, cantou a mulher rendeira”. Pacifista, entrevistou junto ao governo federal para “apaziguar Exu de uma guerra particular”. Quando faleceu, “partiu para o céu” e “todo o nordeste chorou” (BALADEIRA: 2012, p. 05-07). Desse modo, Luís Gonzaga é grandioso por saber interpretar o seu povo, seguir seus costumes, conhecer suas dores e desventuras, cantar seus heróis, engajar-se com sua gente. Não podemos deixar de ver a identificação de Baladeira com Gonzaga: ambos cantam sua gente, seus costumes, ambos têm um objetivo político. Baladeira vê no sanfoneiro um artista engajado com o Sertão, o Nordeste. Gonzaga mereceu o “reinado” por que não negou sua gente, seu Sertão, seus temas e paisagens. Recriado nas suas músicas, o Sertão fica eterno, representado e vivo, fazendo viver o “legítimo sertanejo” que se vê na sua obra.

Em Baladeira, o processo de estabelecimento de modelo é distinto do de Aquino, embora devemos considerar que são textos bastante distintos: Aquino faz uma memória histórica de um município, Ouricuri, em um texto longo de duas centenas de páginas; Baladeira faz um poema de homenagem (e re-memoração) de um artista mundialmente famoso, originário do Araripe, em oito páginas de um folheto. Aquino vê como ilustres os padres e políticos – jamais chamados de coronéis – de Ouricuri. O povo sertanejo, embora forte, trabalhador e devoto, pacífico, homogêneo, desindividualizado, não é nem sujeito, apenas objeto do meio, da seca, da cultura matuta que parece nascer da terra como planta. Quando o pobre recebe nome, se individualiza, é sempre um atípico, seja louco, boêmio ou vadio. Em Baladeira, o ilustre, o merecedor de homenagem é um artista-boêmio que se vestia como vaqueiro-pobre e como cangaceiro-bandido. Os dois textos destoam, são contraditórios a respeito do que é o lugar sertão e do que é sua gente, entendido que ambos apresentam uma forma de dever-ser que seja representativo e modelo, digno de homenagem. Não são aprofundadas as relações que Gonzaga possuía com coronéis, políticos, elites regionais. Mas considerar justa a homenagem de “pernambucano do século”, “rei” sertanejo, para um personagem associado à boemia, canção e popular é o oposto de relegar essas imagens ao pitoresco, ao folclórico, ao

peculiar. Aquino se esforça por depurar uma identidade *ouricuriense* baseada no pacifismo, na valentia patriótica, na religiosidade, na cordura, no trabalho e apela à memória em nome da homenagem e da continuidade das tradições. Baladeira homenageia um artista que se identificava e representava a identidade *popular* sertaneja, uma cultura regional e uma cultura *popular*, do Nordeste, cultura esta baseada no sofrimento, na musicalidade, na dança, na resistência dos cangaceiros, na ligação profunda com uma paisagem específica, o Sertão dos vilarejos, no couro dos vaqueiros e jagunços.

Outra diferença marcante dos dois textos é percebida se transpormos para a análise da escrita da memória uma categoria da história oral, a noção de etnotexto. De acordo com Tânia Gandon

Etnotextos são (...) documentos reveladores do discurso que uma comunidade ou um grupo cultural elabora quando fala sobre si. É através da análise deste discurso a muitas vezes que o pesquisador consegue, às vezes, delimitar uma memória coletiva (GANDON: 2005, p. 229).

Entendendo a possibilidade de um etnotexto compreender um texto escrito, podemos então entender que ambos os trabalhos compreendem essa categoria na medida em que compartilham paisagens, personagens e sentidos sobre o sertão e o sertanejo. Todavia, Aquino fala de uma comunidade que existe enquanto *um* aglomerado urbano e *um* entorno rural que com aquele se relaciona, percebemos que uma “memória coletiva” de Ouricuri é delimitada pelo autor. Baladeira, pelo contrário, não especifica de qual região se trata. Fala de espaços como o “Sertão pernambucano”, o “Nordeste Brasileiro”, regiões demasiado extensas que possuem uma diversidade cultural e um recheio de especificidades que fazem com que o etnotexto de Aquino seja mais bem costurado, coerente, fechado, enquanto o etnotexto de Baladeira, se é que é possível chamar assim, é mais aberto, generalizante, esparso.

Algumas categorias presentes nos autores como sertão, sertanejo e Nordeste estão entre as mais complexas do arquivo de sentidos da cultura nacional, entendida aqui como o conjunto de sentidos atribuídos à nacionalidade brasileira que engloba ou/e é definida por suas regionalidades.

Valter Soares fez a crítica das representações do sertão baiano na obra de Eurico Alves. De acordo com Soares, o autor analisado cria uma narrativa em reação à modernização conservadora pela qual passava a Bahia nos anos 1950 (SOARES: 2009,

p. 20). Para tal empreitada, serviu-se do arquivo sertão, conjunto de autores como Euclides da Cunha, Capistrano de Abreu, Oliveira Viana, Nelson Werneck Sodré e Sérgio Buarque de Holanda que a compreendiam como essencial para o entendimento da nação (SOARES: 2009, p. 44). Palavra carregada de significados, sertão existia distintamente em Minas, Goiás, Mato Grosso e Nordeste. Em Euclides e no romance de trinta, o sertão era associado à pobreza, miséria e violência (SOARES: 2009, p. 55). Eurico Alves replicou Gilberto Freyre afirmando que o cerne da nacionalidade seria a fazenda da pecuária e o sertanejo vaqueiro e não, como no sociólogo pernambucano, o engenho de açúcar e a oposição senhor x escravo (SOARES: 2009, p. 68). Soares também destaca que Eurico é antropofágico em relação ao método de Freyre, aos sentidos de Euclides, Capistrano de Abreu e Oliveira Viana: ele os devora, os digere e os recompõe, selecionados, negados, evidenciados, ocultos, supprassumidos, mas sempre presentes no discurso sobre o sertão (SOARES: 2009, p. 71).

Para Erivaldo Neves, a categoria sertão é uma das “mais recorrentes do pensamento social, do imaginário nacional e em particular, do ‘Nordeste’, que recebe dela sua inteligibilidade ou tem nela o seu referente principal” (NEVES: 2007, p. 11). Duas categorias que se encontram, se confundem, são sertão e Nordeste. Esta última, discutida e historicizada a partir do trabalho de Durval Albuquerque Júnior, é mais restrita e específica. Nordeste é uma região, recorte da nação, particular. O discurso do nordestino é de autovitimização e existe pela “repetição regular de determinados enunciados (...) definidores do caráter da região e de seu povo” (ALBUQUERQUE JÚNIOR: 2009, p. 35). Todavia, o Nordeste se constrói como alteridade do Sul-Sudeste, enquanto o litoral é tido como o outro do discurso sertanejo. Freyre contribuiu na construção de um “Nordeste barroco, anti-renascentista, antimoderno” (ALBUQUERQUE JÚNIOR: 2009, p. 99), mas seu Nordeste açucareiro é o autêntico nacional, base civilizatória do Brasil, não o sertão.

Com o passar do tempo, sobretudo a partir do romance de 1930, de Luís Gonzaga e de Ariano Suassuna, Nordeste e sertão aparecem, sem problemas como sinônimos, embora o sertão seja muito maior que o Nordeste e existe, enquanto categoria há muito mais tempo, embora tenha se transformado. Albuquerque Júnior extrapola seu Nordeste para a Bahia cacauera de Jorge Amado, embora sua tese seja defensora que existe mais diversidade nessa região do que homogeneidade. Todavia, sertão opõe-se ao cidadão, ao litorâneo e Recife, Salvador ou Paraíba são o outro do sertanejo. Poucas interpretações de sertão são profundas quanto Guimarães Rosa e lá, ele não é Nordeste. Ariano

Suassuna é que tenta a síntese entre o Nordeste açucareiro de Recife e Olinda e o sertão pecuarista pernambucano e paraibano, uma síntese que opõe o Nordeste-sertão medieval do sul capitalista, uma síntese que consegue ser monarquista de esquerda ou populista de direita, o que é a mesma coisa. O sertão de Suassuna, como disse Albuquerque Júnior, é teocentrado no catolicismo plebeu (ALBUQUERQUE JÚNIOR: 2009, p. 189).

Nesse momento, não fará mal evocar Stuart Hall para perceber que mais do que conflitivas, as múltiplas identidades de sertanejo, nordestino e ouricuriense não são estanques, excludentes, mas sobrepostas e distintas. Essa noção de múltiplas identidades (HALL: 2006, p.) permitem vislumbrar pessoas que se sentem muito à vontade com a identidade local de uma cidade, com identidades regionais de sertanejos, nordestinos, quiçá catingueiros ou ribeirinhos, roqueiros, pagodeiros ou forrozeiros e assim por diante. O que precisam para isso, simplesmente são os espaços de fronteira necessários para as identificações, os encontros e os conflitos.

Por fim, em tempos de reforço de coisas tão odiosas como o fascismo, o preconceito racial, religioso, regional, de cor, a homofobia, nunca é demais lembrar que as identidades não devem servir para o desencontro entre seres humanos e que “não é pelo fato de permitir a estruturação de uma identidade que ela é positiva e progressista” (JOUTARD: 2005, p. 210). Ou para lembrar as palavras incisivas de Fanon, “o negro que quer embranquecer a raça é tão infeliz quanto aquele que prega o ódio ao branco. Em termos absolutos, o negro não é mais amável do que o tcheco, na verdade trata-se de deixar o homem livre.” (FANON: 2008, p. 28). A cultura não é uma coisa, mas uma relação entre pessoas diferentes e que deve gerar um intercâmbio enriquecedor e transformador, positivamente, para ambos. A fronteira deve ser um encontro, não uma trincheira.

Referências

- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz. **A invenção do nordeste e outras artes**. 4 ed. São Paulo: Cortez, 2009.
- AQUINO, Raul. **Ouricuri: história e genealogia**. Recife: FIAM/Centro de Estudos de História Municipal, 1982.
- BALADEIRA, Junior. **Luís Gonzaga, o eterno rei do Baião**. Literatura de cordel. Ouricuri: 2012.
- FANON, Franz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EdUFBA, 2008.

- GANDON, Tânia. Etnotexto. **Revista da FAEEBA**, Salvador, v. 14, n. 26, jan./jun. 2005.
- HALL, Stuart. **Identidade cultural na pós-modernidade**. Porto Alegre: DP & A, 2006.
- JOUTARD, Philippe. Reconciliar história e memória? **Revista da FAEEBA**, Salvador, v. 14, n. 26, jan./jun. 2005.
- NEVES, Erivaldo Fagundes. Introdução. ____; MIGUEL, Antonieta (orgs.). **Caminhos do sertão**. Ocupação territorial, sistema viário e intercâmbios coloniais dos sertões da Bahia. Salvador: Arcádia, 2007.
- OLIVEIRA, Francisco de. **A noiva da revolução/Elegia para uma re(li)gião**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.
- SAID, Edward. **Orientalismo**. O Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- SOARES, Valter Guimarães. **Cartografia da saudade: Eurico Alves e a invenção da Bahia sertaneja**. Salvador: EdUFBA; Feira de Santana: UEFS Editora, 2009.
- SUASSUNA, Ariano. **O romance d'A Pedra do Reino e o príncipe do vai-e-volta**. 5 ed. José Olímpio, 2004.
- WILLIAMS, Raymond. **Campo e cidade**. Na história e na literatura. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.