

## TRABALHO, LITURGIA E LAZER: DIMENSÕES ENTRELAÇADAS

Elisângela de Jesus Santos<sup>1</sup>

Incontrei cum u papaventu  
U calangu mais u sapu  
Que ia pru mutirão  
Duma festa du macacu.  
Fazê um arquer de roça  
Lá na ponta do ressacu.  
Na fazendu du Orém,  
Lá na mata dus buracu.  
Rossini Tavares de Lima (1997: 53).

Desse caráter prático e ao mesmo tempo lúdico da cultura popular no Brasil, ilustra Mário de Andrade: “Frei Caetano Brandão reunia os fiéis de-noite e fazia a brincadeira do ‘Quero que vá e venha, e me traga isto’. ‘Dois tijolos’ por exemplo. Assim que a Santa-Casa se construiu” (Andrade, 1976: 69)<sup>2</sup>.

A expressão sugere que entendamos as tradições culturais populares em sua relação com o mundo do trabalho. Até porque hoje, e ontem na colônia, as classes menos abastadas economicamente, os grupos negros e indígenas compreendem o mundo e se expressam por meio de práticas tidas por folclóricas ou espontâneas<sup>3</sup>. Por meio delas, organizam a existência e explicam a realidade de forma diferenciada àquela que pretendia ser instaurada pela metrópole, pela Igreja ontem e hoje, pelas práticas econômico-culturais hegemônicas.

Silvio Romero (1897) associa as canções nordestinas de improviso ao trabalho no eito das lavouras do período colonial; na derrubada de matas; nos engenhos; durante a moagem de cana ou quando se prepara o açúcar: “sempre a (*sic*) trabalhador vai cantando e improvisando. É o cantar elogio ou cantar ao desafio”, o arrazoar sergipano (Romero, 1897, p. XVII). Generalizando a análise, afirma que nas demais províncias onde o trabalho é organizado a partir da lógica própria destas populações.

[...] um roceiro, que tem um serviço atrasado, roçagem, plantação ou colheita, convida os vizinhos para o ajudarem a levar avante o eito; acedendo estes, forma-se o que chamam no Rio de Janeiro **potirão** ou *potirum*. O *potirum*, expressão africana,

---

<sup>1</sup> Universidade Estadual Paulista, Brasil.

<sup>2</sup> A brincadeira também está em Macunaíma, o herói sem nenhum caráter. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 2000.

<sup>3</sup> Sobre a necessidade de romper com o entendimento das práticas de resistência das classes populares apenas do ponto de vista do motim e do protesto, importa a crítica realizada por Jesús Martín-Barbero (2009).

dura às vezes dois e três dias. É um trabalhar livre e galhofeiro ao som de cantigas. Também o fazem para *tapagens* de casas, e as mulheres o empregam na fiagem do algodão (Romero, 1897, p, XVII).

Além de constituir prática de trabalho coletivo onde as cantigas e brincadeiras têm lugar privilegiado, o mutirão consiste numa síntese entre a produção material e jogo lúdico por parte de um grupo social. Essa dinâmica de trabalho é elemento importante da vida cotidiana do caipira paulista refletindo em suas relações de sociabilidade<sup>4</sup>:

Geralmente os vizinhos são convocados e o beneficiário lhes oferece alimento e uma festa, que encerra o trabalho. Mas não há remuneração direta de espécie alguma, a não ser a obrigação moral em que fica o beneficiário de corresponder aos chamados eventuais dos que o auxiliaram. Este chamado não falta, porque é praticamente impossível a um lavrador, que só dispõe de mão-de-obra doméstica, dar conta do ano agrícola sem cooperação vicinal (Candido, 1982: 68).

Aqui a questão do coletivo social reunido em mutirão implica na noção de contrapartida. Retoma assim, do ponto de vista material, a noção de dádiva ou dom – de retribuir uma graça alcançada, no caso de promessa religiosa ou à ajuda dos amigos que vieram em socorro durante um período de dificuldade.

O caipira enquanto tipo social seria o representante da forma de vida mais tradicional do Brasil. Entretanto, ele seria também sujeito ativo e receptivo às transformações relativas ao processo histórico de industrialização e urbanização, ou daquilo que Antonio Candido entende como sendo a “passagem de uma economia autossuficiente para o âmbito da economia capitalista” (Candido, 1982: 63).

No sentido etimológico citado em “O planalto e a cidade” de Gilberto Leite de Barros (1967), o significado de “caipira” pode ser lido como o “homem das queimadas”, sentido muito próximo àquele atribuído por Antonio Candido, relativo à produção para a subsistência ou à Monteiro Lobato (1991) com “Velha Praga” e “Urupês”. Com a diferença de que, este último autor atribui um sentido negativo ao caipira como realizador de queimadas: ele é agente destrutivo que simboliza o atraso perante uma ideia positiva de progresso étnico, econômico e social.

---

<sup>4</sup> Nas periferias das grandes cidades, nos bairros de migrantes espacialmente periféricos, a lógica rural do mutirão e da solidariedade entre vizinhos foi atualizada. Variando de acordo com os diferentes contextos, a prática é muito solicitada por ocasião da construção de casas populares onde uma das contrapartidas possíveis são retribuições oferecidas na forma de refeições compostas por alimentos em grande quantidade: são as feijoadas ou os churrascos, refeições preparadas pelas mulheres e oferecidas após um grupo de amigos e vizinhos “encherem a laje” da casa de uma família moradora do bairro, por exemplo.

Na São Paulo atual, o cururueiro negro Batista Neves<sup>5</sup>, mais conhecido por Batistinha, morador de Porto Feliz, canta o mutirão que família e amigos realizavam com o barro trabalhado para a “tapagem de casas” como explicou Romero (1897):

Não me canso de falá  
Eu estou com 60 anos,  
Meu povo pode escutá  
Que o Carrara aqui falou  
Meu distinto pessoá  
Que eu não conheci casa de barro  
O senhor enganado está  
Que eu não consegui casa de barro  
O senhor enganado está  
Eu morei em casa de barro  
Pro senhor posso aprová  
E diga se tá certo ou não tá  
Eu nasci na casa de barro  
Foi pelas bandas de lá  
Só que não tinha buraco  
Porque nós sempre ia tapá  
Só porque não tinha buraco  
Porque nós sempre ia tapá  
Quando o tempo tava choveno  
Não dava pra trabalhá  
O meu pai reunia a turminha  
E nós começava sapateá  
Que’ra pra fazer o barro  
Diga lá meu pessoar  
Que’era pra reformar a casa  
Que era pra gente morá  
Que era pra reformar a casa  
Que era pra gente morá  
Batista Neves (2011). Cururu em Porto Feliz-SP

A dimensão lúdica associada ao trabalho, o jogo ou brincadeira popular também está permeada pela embriaguês. “Trabalha-se, bebe-se e canta-se” (Romero, 1897, p. XVIII). Inúmeras são as menções, orais e escritas, às bebidas alcoólicas durante os cerimoniais afro-indígenas na colônia e no mundo rural brasileiro como um todo.

“Do modo de alimpar e purificar o caldo da cana nas caldeiras e no parol de coar, até passar para as tachas” como nos diz Antonil (1982), surge a espuma que,

[...] tomam os negros para fazerem sua garapa, que é a bebida de que mais gostam e com que resgatam de outros seus parceiros farinha, bananas, aipins e feijões, guardando-a em potes até perder a doçura e azedar-se, porque então dizem que está em seu ponto para se beber (Antonil, 1982).

---

<sup>5</sup> Embora tenhamos realizado outras entrevistas, privilegiamos neste artigo, os testemunhos de João Batista das Neves Filho, o Batistinha, cururueiro de 61 anos, negro, lavrador e hoje trabalhador aposentado nascido em Porto Feliz, cidade em que reside até hoje às margens do rio Tietê.

A garapa tirada da cana é produto à base de troca, como forma de compensação por trabalho empregado ou retribuição trocada. Na literatura sobre o período colonial há mesmo a construção de analogias para aproximar a produção material do açúcar e derivados da cana com a purificação espiritual e religiosa.

Manuel da Nóbrega e Antonil difundem a noção de que purgar o açúcar era como limpar a alma dos pecados. Aproximando o fazer produtivo nos canaviais com a atitude subjetiva e espiritual de cultivo e refino da alma, essa analogia teológica atuava como um dos elementos ideológicos acionados para justificar a escravização ameríndia e africana no Brasil.

Como numa via de mão-dupla, o trabalho cativo análogo ao ato de purgar os pecados justificava a conversão e vice-versa. A potencialidade da atividade colonizadora, pela via da catequese, atribuía significado dignificante à colônia e o trabalho nas lavouras pretensamente passaria a expurgar pecados, reatualizando a noção bíblica de paraíso terrestre a partir do sistema colonial.

Conforme nos aprofundamos na divisão social do trabalho e na divisão da sociedade em classes, ampliamos o distanciamento entre as diferentes práticas culturais existentes na sociedade. Tal como ocorre no plano da produção material para fins de subsistência, as produções culturais refletem tensões que emergem do fosso imposto pelo *status* social dos indivíduos.

Em outras palavras, a lógica do mercado atropela a lógica prevista pela “economia moral” que os pobres insistem em preservar realizando mutirões e festas dotadas de grandiosos jantares servidos a grande quantidade de pessoas. O termo “economia moral” se opõe ao conceito clássico de economia neoliberal. O termo foi usado pela primeira vez por Edward Palmer Thompson em “A economia moral da multidão inglesa no século XVIII” de 1971 e, aqui, apropriado por Martín-Barbero (2009).

Para Thompson (1998) o sentido das revoltas populares do século XIX estava na concepção de que os valores e normas coletivas deveriam embasar as ações econômicas da sociedade. Daí que, “o verdadeiro conflito era entre os modos populares de vida e a lógica emergente do capital” (Martín-Barbero, 2000) daí a busca por uma autonomia local, pela vivência de um modo de vida próprio dos grupos populares.

A situação social dos indivíduos intervém na materialização dos processos culturais, resultando em classificações e representações que atribuem valores

hierarquizantes e desiguais às relações humanas. Assim, questões culturais implicam numa dada condição social e vice-versa.

Segundo Muniz Sodré (1988), nossa moderna<sup>6</sup> noção de cultura está profundamente vinculada à constituição do Estado nacional. O termo “cultura” no pós-renascimento é retomado da noção grega de *paideia*, assim vinculado aos processos de educação do cidadão ajustado à *polis* por meio do “conjunto da poesia, artes, ciências e leis” semelhante ao que os romanos entenderiam depois por *cultura animi*, a formação humanista do indivíduo (Sodré, 1988: 19-20).

O autor fornece uma chave importante para entendermos os processos de laicização das práticas materiais e simbólicas no Ocidente moderno. Diferentemente das sociedades cuja base cultural vincula-se ao plano cósmico, onde o aspecto religioso atua como forma de compreensão do mundo, a noção de civilidade adquirida por uma pedagogia estatal passa a ser campo fundamental da cultura moderna.

A noção de civilidade atribuída a Erasmo de Rotterdam está muito associada ao processo civilizador descrito por Norbert Elias (1994). A civilidade moderna tem como base uma pedagogia aplicada desde a infância dos indivíduos difundindo regras de comportamento desde cuspir, assoar o nariz e servir a carne à mesa (Elias, 1994).

Como Norbert Elias, Muniz Sodré (1988) verifica que o grau de civilidade adquirida por diversos grupos sociais estabelece “um estado de distinção entre as camadas nobres e as outras”. “É como estratégia de distinção social que o termo se expande até *civilização*” (Sodré, 1988: 20).

Neste sentido, o processo civilizador de que nos fala Norbert Elias (1994) está articulado ao surgimento e à consolidação dos valores burgueses onde os comportamentos são direcionados à independência com relação ao conjunto da família, estabelecendo uma necessidade de poupar e de guardar para si bens materiais. Este movimento de dissolução das relações econômicas e culturais em âmbito coletivo em favor da “mobilização das iniciativas suscitou a valorização progressiva da pessoa” (Duby & Braunstein, 1990: 506).

Na Europa pré-moderna os comportamentos individualizantes eram considerados práticas de pessoas enlouquecidas ou que tiveram o corpo tomado por demônios. No entanto, a modernidade funda os processos de individualização e com o tempo as representações artísticas dessa sociedade vêm retratar e valorizar a vida individualizada.

---

<sup>6</sup> O autor usa o termo “moderno” para definir a noção de cultura no Ocidente pós-renascimento.

No século XIII, por exemplo, os retratos passam a ser difundidos buscando certa perfeição e a figuração plástica coaduna-se com mudanças que podem ser observadas em outras esferas do “edifício” cultural no pós-renascimento (Duby & Braunstein, 1990) constituindo a memória burguesa.

Ainda na Europa do século XIII, *civilização* refere-se a um tipo de formação humanística do indivíduo que inclui “o uso da escrita, vida urbana, divisão social do trabalho e organização política complexa” enquanto os “avanços econômicos e tecnológicos, acelerados pela Revolução Industrial, consolidam a idéia de *progresso* - aumento indefinido do conhecimento e sua aplicação ao aperfeiçoamento humano” (Sodré, 1988: 20-21) ao mesmo tempo em que há a consolidação das relações de acumulação material e a intensificação produtiva enquanto processos irreversíveis (Sodré, 1988: 21).

Contemplados os desejos no plano individual como importante aspecto do processo civilizador, há a superação das formas consideradas míticas como constituidoras da vida social. Daí o profundo vínculo das práticas culturais racionalizadas com artes da era clássica concebidas individualmente.

Assim e de um modo geral, as expressões e vivências coletivas são classificadas do ponto de vista mítico, no sentido restrito do termo, para esvaziar sua historicidade. A partir da perspectiva civilizacional linear imposta com a revolução burguesa, o mito contrapõe-se ao plano da realidade histórica, pois sua existência retrata “a forma de pensar, de sentir e de agir do povo” (Van Gennep, 1950: 19) transformada em folclore.

É durante o processo civilizador aqui esboçado onde são ampliadas as capacidades produtivas humanas e produzidas tecnologias diversas que instrumentalizadas, afetam as relações humanas não no sentido da emancipação, mas para acentuar hierarquias e fundar desigualdades no bojo da sociedade, que o advento de técnicas como a escrita imprimem um estatuto de legitimidade e de poder que caracteriza os grupos letrados como portadores de um *status* social diferenciado. A luta para estabelecer um *ethos* burguês, sobretudo a partir do século XVIII, pauta-se na constituição de uma ciência disciplinadora do “corpo social” como parte do processo evolutivo que pretensamente resultaria no progresso civilizatório ocidental,

[...] quando as burguesias européias começaram a cultivar os valores de higiene, de saúde mental e física, como um meio de afirmação da qualidade humana dos representantes da nova classe hegemônica. Ao lado das tecnologias do corpo e da

mente (psiquiatria, sexologia, etc.), surgiam também processos de intensificação da “saúde” dos valores espirituais coletivos (Sodré, 1988: 23).

Novamente, Muniz Sodré (1988) atenta para a constituição de uma ciência que articula a noção de cultura ao cultivo do corpo e espírito humanos:

Cultivo do corpo, espírito culto – a palavra cultura emergia como um padrão burguês da saúde ou de excelência capaz de justificar os horizontes de expansões da nova classe dominante e atribuir vigor ético e representativo às suas elites (Sodré, 1988: 23).

Na sociedade burguesa, ao mesmo tempo em que dá sentido à produção em série, à acumulação individual de capital e ao progresso material da sociedade, a noção de cultura no ocidente, “implicava numa estratégia de distinção social através da orquestração intelectual dos componentes do ideário burguês, que seriam desde então administrados por segmentos privilegiados (frações de classe) da nova ordem social” (Sodré, 1988: 23).

O homem burguês ampliando sua inserção individual a partir da dimensão de classe social, precisa construir um trabalho estético diferenciado do popular; daí sua produção artística passar pela autoria, isto é, conter marcas que estabeleçam a diferença social.

A este processo que não se limita apenas às expressões artísticas, Pierre Bourdieu (2008) chamou de “distinção”, a capacidade de portar e ostentar um modo de vida diferenciado do conjunto majoritário da sociedade para fins de obtenção, por um grupo específico, de prestígio e honra.

Como a troca cultural é prática cotidiana dos grupos, o processo de distinção precisa ser ininterruptamente forjado, utilizando-se de elementos localizados numa dimensão simbólica, expressiva dos grupos em luta. Diversos modos de vida presentes na sociedade precisam então ser demarcados, constituindo o campo das trocas culturais. Com a dinamização dos processos de reprodução em massa, esse processo tende a se intensificar ainda mais.

Assim, a este processo de distinção corresponde um *ethos* específico. Toda estética, dada representação de mundo que denominamos “arte” pressupõe um modo de vida peculiar. O esquema de *ethos* popular estaria atrelado ao cotidiano das coisas vividas, à vida propriamente e não apenas é diferente, mas desigual, do ponto de vista hierárquico, ao *ethos* de vida burguesa. (Bourdieu, 1998).

No caso brasileiro, as expressões culturais forjadas no contexto de louvação religiosa, herdeiras do período colonial, vão estabelecer um diálogo muito próximo ao trabalho cativo porque os projetos de escravização estiveram articulados à teologia constituinte de revelações divinatórias prescritas na liturgia cristã.

O caso do cururu é exemplar da aliança entre o lúdico, o litúrgico e a disciplina para o trabalho. Modalidade poética cantada de improviso agregando elementos narrativos e estéticos provindos do mundo ibérico – inclusive por ter a viola como instrumento principal, aliada à métrica e à rima – o cururu combinou tais elementos à ritualística e cosmogonia ameríndia. Daí a especificidade do cururu como cantoria de improviso, que possivelmente surgiu como dança ou como readaptação de danças cerimoniais indígenas difundidas através de encontros étnico-civilizatórios decorrentes do processo colonizador (Andrade, 1962; Araújo, 2004; Ikeda, 1990).

O cururu é expressão cultural que dialoga com as principais formas de trabalho a que foram submetidos os grupos não brancos no Brasil, tanto durante a escravização em contextos rurais e, posteriormente, em contextos urbano- industriais.

O grupo caipira do Médio Tietê que hoje pratica o cururu como divertimento de final de semana, mediando suas relações de sociabilidade, trabalho, crença moral e religiosa, estética, parentesco, vizinhança e lazer; rememora todo um sistema de símbolos constituintes de referências cosmológicas de grupos negros e indígenas submetidos à pedagogia cristã na colônia. Os estudos de Alfredo Bosi (1992) em *Dialética da Colonização* fornecem ricas possibilidades de entendimento dos traços da catequese encontrados, até hoje e em diferentes graus, nas diversas modalidades de expressões populares do país, principalmente aquelas consagradas ao Divino Espírito Santo.

A dinâmica de realização do cururu acompanha as importantes mudanças nas formas de trabalho no Brasil, desde o sistema colonial. Findadas as formas de trabalho compulsório ao menos no plano formal – com o fim da colônia enquanto um sistema – em decorrência do contexto internacional e por mudanças provindas da expansão cafeeira no Oeste paulista, tem lugar no século XIX, o trabalho assalariado que insere a população branca imigrante europeia no país, ocupando também o interior paulista.

Esse movimento reatualiza a organização populacional do Médio Tietê com impactos étnicos e culturais fundamentais, se entendemos a imigração europeia do

período como parte de um projeto político-econômico de branqueamento da população nacional.

Este projeto de branqueamento, política pública nacional, foi aplicado em outros estados do Brasil, mas resultou num protagonismo do estado de São Paulo perante as outras unidades federativas. Na região do Médio Tietê, os impactos culturais sobre o modo de vida da população dialogavam com as políticas de êxodo rural e mecanização da lavoura e, num contexto nacional mais ampliado resultou numa ruptura com a região nordeste do país, sustentáculo econômico que se consolidou como eixo político e cultural do período colonial. Sob a pretensão do protagonismo paulista movimentava-se uma locomotiva hegemônica e excludente que procurou forjar a centralidade de São Paulo como lugar do projeto de Brasil sob os moldes de Estado-nação.

A escolha por este trajeto rumo ao Estado-nação implica na aceleração do desenvolvimento capitalista do país, na reatualização da negação de práticas culturais de grupos negros e brancos pobres, sob o discurso da miscigenação populacional que invisibiliza práticas culturais não verbais e não letradas dos grupos pobres de nossa sociedade.

Por outro lado e ao mesmo tempo, a lógica organizativa das festas populares constitui forma de associação para o trabalho coletivo. Na região da cultura caipira do Médio Tietê, as formas produtivas coletivas estão articuladas às formas de devoção do catolicismo popular, sincrético na origem.

O cururueiro Batista Neves, ao relatar uma possível motivação dos pousos e da festa do Divino Espírito Santo na região, nos conta o que segue:

Daí reuniu aquela população inteira e foi afetando e foi afetando e foi afetando o estado de São Paulo quase todo perdido, contaminado sobre isso aí. Daí a turma falaram “vamo ter que fazer uma novena”, novena é – você sabe o que é novena? – fazer uma novena, nós faz reza, oração. *Eles sai fazer missa, aquelas injeção, remédio caseiro e oração.* Daí a turma ia fazer novena e passava a noite, um monte de gente doente na casa, uma casa as vez dez, doze aquelas família tudo grande, tudo o pessoal tudo doente ai precisava ficar alguém rezando, orando, rezando, orando. *Morria um, daí a turma falava “puxa só tristeza, só tristeza”* e a população cada vez diminuindo mais, cada um que morria era um a menos. *“Só tristeza? Vamo fazer alguma coisa pra distrair, pra pelo menos pra divertir um pouco* e como era muito religioso, muita religião “vamo fazer a novena pro Divino e nós dá o pouso pra turma aqui, dá comida e canta um cururuzim, neh? *Pro Divino, pra alegrar o povo, pra trazer um pouco de alegria, entende? Daí começou assim, a turma já reunia aquela turma que tava no velório, fazia comida pra todo mundo, dividia, naquela casa ali pra todo mundo e fazia o pouso do Divino, naquela casa ali e cantava partida de cururu, só na escritura; a escritura na religião pra alegrar os doente que*

tava ali, que gostava já de cururu e alegrar a família. E foi ai que surgiu o pouso do Divino (informação verbal)<sup>7</sup>.

Desta fala emergem várias questões importantes. Da concepção ambivalente do mundo, não existe tristeza sem alegria e o contrário também se impõe. De uma necessidade material humana surge a fé e a prática cotidiana permeada pela oração e pela liturgia, ao passo que essa última também não está deslocada do universo lúdico que a brincadeira do cururu propicia. Ao mesmo tempo, todos os esforços aqui relatados organizam a vida através do trabalho.

A fé no Divino e a brincadeira do cururu como processos rituais são concebidos como processos de cura do corpo e da alma. Ouvir o cururu na escritura passa a ter efeito de um remédio tomado por experimentação que amplia o poder terapêutico quando somado a outros remédios que se toma.

Eis que se cria o vínculo que explica o momento profano do cururu inserido num contexto extremamente fervoroso de fé como a devoção ao Divino, seja nos pousos ou nas festas de cidades como Tietê, Anhembi e Piracicaba. Eis o elo lógico e prático que explica a realização de rodas de cururu nos pousos e nas festas ao Divino como tradição que tem caráter terapêutico, de conhecimento e como memória de um tempo cheio de dificuldades e infortúnios para esta mesma população, ou ainda como reminiscência do mito.

Tais práticas foram inúmeras vezes transformadas e readaptadas ao contexto de crescimento de cidades como Piracicaba e Sorocaba e ajustadas às condições impostas pela migração da população rural para a zona urbana.

Atualmente, nas pequenas e grandes cidades da zona cururueira as festas do Divino com rodas de cururu ao final, são constantemente celebradas ainda que seja difícil detalhar com mais precisão a ocorrência e a cronologia dos pousos no espaço do Médio Tietê.

A dificuldade existe porque são diversas as finalidades e motivações para os louvores havendo pousos pontuais apenas para cumprir uma promessa eventual por cura ou dádiva recebida pela família e porque nem todos os pousos incluem as rodas de cururu como parte dos louvores.

Essa iniciativa de realizar o cururu no pouso cabe ao festeiro que a cumpre se alguém de sua família tiver iniciado essa tradição. Geralmente o cururu acontece nos

---

<sup>7</sup> Batista Neves em entrevista concedida em 09 de outubro de 2011, com grifos nossos.

pousos que são realizados anualmente, cumpridos como uma tradição familiar e de encontro já previsto pela comunidade, mas não há regra definida. No geral, o cururu no pousos se dá também em cumprimento de promessa e para perpetuar um costume vivido por gerações de pessoas.

A experiência e o modo de vida popular reúnem o plano celeste e terrestre com toda pompa e cerimônia. Aspectos duais da vida como a saúde e a doença se entrecruzam e se tocam sem maiores receios, com a indistinção que os grupos negros e mestiços não letrados forjaram nas diferentes formas expressivas do catolicismo popular brasileiro.

Este modo de vida que alia o sagrado e o profano no mesmo nível de relações está situado num tempo e num espaço específico, mas a recíproca também é verdadeira: o espaço do Médio Tietê para além de impor a hidrografia na vida das pessoas atua como referência espacial mediadora que dá sentido a essas mesmas relações. Neste processo, o próprio rio é ritualizado para compor a liturgia:

É então, é a romaria aqui no rio Tietê e o rio Tietê na época descia lá pra Tietê, Piracicaba pegava aquele rio lá não sei pra onde lá e daí ia os doente, as doença tacava pra cima, eles voltava rio abaixo: rio acima que chama. Então descia, tinha temporada que descia, tinha temporada que subia embarcação (informação verbal)<sup>8</sup>.

A dimensão ritual e litúrgica também organiza o trabalho da festa, constituindo a temporalidade da relação que,

Por causa das doenças, aí encostava o barco em certo lugar e saía os grupo com oração, nas casas. E não tem nada comprado, não tinha; hoje já deve ter bastante coisa comprado. *Na época tudo plantado*, um dava um quilo de arroz, outro dava um quilo de feijão, um dava um porquinho, outro dava um bezerro as vezes podia um pouco mais, outro já dava um saco de alimento *pra todo mundo ali comer tudo ali pra comer tudo junto*, não tinha nada comprado. E o Divino ia, com a bandeirinha o bandeireiro, porque tem que é os folião, tem o presidente da comitiva e o Divino. Eles leva o Divino lá tudo a pé (informação verbal)<sup>9</sup>.

De toda forma, as práticas culturais previstas no “modo de vida” prescrito na zona rural ou nos “bairros rurais paulistas” são transformadas no sentido da modernização (Candido, 1982; Queiroz, 1973). O caipira passa a ser o trabalhador livre e de vida urbana nos centros “médios” como Sorocaba, Botucatu e Piracicaba e neste sentido, a

<sup>8</sup> Batista Neves em entrevista concedida em 09 de outubro de 2011.

ideia de “região” é mais indicada para apontar o conjunto de cidades do Médio Tietê, e cada um de seus “municípios<sup>10</sup>”.

Assim, a noção de bairro rural acaba por ser superada enquanto “unidade de medida” de um modo de vida ou sociabilidade caipira.

Pode-se dizer que o grupo reconhecido como “caipira” de onde Antonio Candido (1982) formula a categoria “parceiro” é, na atualidade, mesmo preso à cultura tradicional do cururu, o trabalhador livre assalariado e, quando idoso, um trabalhador aposentado.

A constituição de um estado republicano no plano político implicou necessariamente direitos e deveres dos cidadãos e da população como um todo, ao menos no plano legal. Isso significa que a organização do espaço de vivência do modo de vida caipira foi alterada. Talvez este tenha sido o último momento histórico possível para eleger a totalidade da noção do rural como parâmetro de análise do caipira como grupo social específico.

Antonio Candido (1982) realiza sua análise do caipira paulista no/do momento de transição de um modo de vida marcadamente rural para uma dinâmica de vida urbana. Além disso, o autor vê o bairro rural também como unidade dotada de sentido em decorrência das formas internas de sociabilidade e cooperação vicinal que possui.

Estes estudos situados desde o final dos anos 1940 alcançando a década de 1970 levam em conta o processo de conflito e de adaptação dos grupos rurais às transformações em andamento no estado de São Paulo e no Brasil como um todo. “Em toda conjuntura de crise podem-se observar duas categorias de fatos: os de persistência e os de alteração” (Candido, 1982: 163).

Consolidada a lógica de urbanização e modernização capitalista no território brasileiro, outras categorias de pretensa determinação do espaço geográfico como o termo “município”, por exemplo, passam a ter mais efetividade porque se adéquam às exigências de um contexto social mais ampliado e a esfera política no âmbito dos governos (municipais, estaduais, nacional) passando a ter mais relevância enquanto parâmetro de espaço ocupado, transformado e vivido por um grupo social.

As transformações no mundo do trabalho resultam em alterações significativas na sociabilidade caipira. Os grupos que realizam o cururu paulista passam, no contexto da

---

<sup>9</sup> Batista Neves, entrevista concedida em 09 de outubro de 2011 com grifos nossos.

<sup>10</sup> A noção de município denota uma concepção de cidadania, vinculada a leis e aos direitos dos munícipes.

sociedade urbana e industrial, a dialogar com as instâncias do capitalismo e “a economia de subsistência, dominante a princípio na área estudada, coexistiu em seguida com a agricultura comercial” sem destruir a primeira e sem desarticular totalmente o “velho cerne da cultura caipira” (Candido, 1982: 164).

Narrativa em constante transformação no tempo e no espaço do Médio Tietê, o cururu é forma coletiva de produzir e transmitir saberes por meio da oralidade. Sem datação precisa que dê conta de suas origens, a modalidade de canto improvisado remonta a diferentes contextos históricos, desde o processo de ocupação das terras paulistas em fins de século XVII, passando pelas transformações do mundo rural até o contexto atual, onde os realizadores estabelecem diálogos e apropriações das inovações tecnológicas tais como o rádio e o disco nas décadas de 1940 e 1950. Mais recentemente, os cantadores e violeiros se apropriam das possibilidades da internet, de emissoras de TV locais e de mídias como CDs e DVDs, como formas de promoção e difusão do cururu paulista na região e no Brasil.

A prevalência dos bairros urbanos no Médio Tietê conduz o olhar no sentido de uma perspectiva urbana, trabalhando com o contexto de cidades, municípios e de região num âmbito geral como necessidade de romper com as limitações da noção de bairro rural como determinação do modo de vida caipira. Não à toa, pudemos observar que na atualidade a maioria dos encontros de cururu são realizados nas periferias das cidades da região cururueira.

Por outro lado, as relações de sociabilidade provindas desta unidade mínima traçada por Antonio Candido (1982) continuam referência importante no plano cultural do caipira e ajudam a entender a configuração de redes de sociabilidade e fluxos de socialização neste espaço.

Descortinadas essas questões, o cururu como brincadeira ou jogo é a retribuição coletiva que se permite desfrutar pelo esforço de mutirão. Momento em que a coletividade se reúne para rir e para fazer rir, propõe o debate poético a partir de temas que cercam suas alegrias e angústias cotidianas.

Assim, no cururu, observamos a relação já notada entre trabalho material e produção simbólica, sendo o mutirão prática coletiva que resulta na construção material onde as cantigas e brincadeiras têm lugar privilegiado. Aqui há um vínculo profundo entre trabalho como arte e sua recíproca do ponto de vista da luta por hegemonia cultural. O mutirão, como trabalho coletivo dos grupos sociais que ocupam as periferias

das cidades brasileiras, implica na retribuição, renovando e reatualizando a noção de dom como contrapartida, ou de “economia moral” consolidando a materialidade das relações, e funcionando também como prática terapêutica, de cura coletiva que perpassa a alegria e o riso.

## Referência

ANDRADE, Mário. **Macunaíma**: o herói sem nenhum caráter. Belo Horizonte, Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 2000.

ANTONIL, André João. **Cultura e opulência do Brasil** por suas drogas e minas. 3. ed. Belo Horizonte Itatiaia/Edusp, 1982. (Coleção Reconquista do Brasil). Texto proveniente de Biblioteca Virtual do Estudante de Língua Portuguesa <<http://www.bibvirt.futuro.usp.br>. Disponível em [http://stoa.usp.br/puntoni/files/1033/5867/03\\_Antonil\\_1711.pdf](http://stoa.usp.br/puntoni/files/1033/5867/03_Antonil_1711.pdf)> - Acesso em 19 de janeiro de 2012.

ARAÚJO, Alceu Maynard de. **Folclore Nacional II**: danças, recreação e música. São Paulo: Martins Fontes, 2004 [Coleção Raízes].

BARROS, Gilberto Leite de. **A cidade e o planalto**. São Paulo: Martins, 1967.

BENJAMIN, Walter. **Magia e Técnica, Arte e Política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1996.

BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOURDIEU, Pierre. **A Distinção**: crítica social do julgamento. São Paulo: EDUSP, Porto Alegre, Zouk; São Paulo: Edusp, 2008.

\_\_\_\_\_. **Escritos de Educação**. Petrópolis: Vozes, 1998.

CANDIDO, Antonio. “Dialética da Malandragem [caracterização das Memórias de um Sargento de Milícias]”. In: **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 8, São Paulo, USP, 1970, pp. 67-89. Disponível em <[www.unioeste.br/prppg/.../DIALETICA\\_MALANDRAGEM.rtf](http://www.unioeste.br/prppg/.../DIALETICA_MALANDRAGEM.rtf)>. Acesso em 13 de julho de 2011.

\_\_\_\_\_. **Os Parceiros do Rio Bonito**: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida. São Paulo: Duas cidades, 1982.

\_\_\_\_\_. “**Possíveis raízes indígenas de uma dança popular**”. *Revista de Antropologia*. São Paulo, 1956.

DUBY, Georges; BRAUNSTEIN, Philippe. Problemas: A emergência do indivíduo. In: Duby, Georges (org.) **História da Vida Privada 2** – da Europa Feudal à Renascença. São Paulo: Cia das Letras, 1990.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**: uma história dos costumes. Vol. 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

FIGUEIREDO, Luciano. “A Revolta é uma Festa”. In: JANCSÓ, István; KANTOR, Íris (orgs.). **Festa: cultura & sociabilidade na América Portuguesa**. Vol. 1. São Paulo: Hucitec / Edusp / Fapesp / Imprensa Oficial, 2001. [Coleção Estante USP – Brasil 500 Anos].

FRANCISCO, Dalmir. “Ancestralidade e Política da Sedução: a pluralidade étnico-cultural brasileira” In: SANTOS, Juana Elbein dos. **Democracia e Diversidade Humana: desafio contemporâneo**. Salvador: Sociedade de Estudos da Cultura Negra no Brasil – SECNEB, 1992, pp. 179-205.

GAROTO, Cido. **Cururu: retratos de uma tradição**. Sorocaba: Linc, 2003.

HAMPATÉ BÂ, A. “A tradição viva”. In: **História Geral da África: I – Metodologia e pré-história da África**. São Paulo: Ática, 1982, pp. 181-218.

IKEDA, Alberto T. “Cururu: resistência e adaptação de uma modalidade musical da cultura tradicional paulista”. In: **ArteUnesp**. Vol. 6, São Paulo, 1990.

LOBATO, José Bento Monteiro. **Idéias de Jeca Tatu**. São Paulo: Brasiliense, 1946.

\_\_\_\_\_. **Cidades Mortas**. São Paulo: Brasiliense, 1959.

\_\_\_\_\_. **Urupês**. São Paulo: Brasiliense, 1991.

MARTINS, José de Souza. Viola Quebrada. In: FERNANDES, Florestan; PINSKY, Jaime, MARTINS, José de Souza. **Debate & Crítica: Revista Quadrimestral de Ciências Sociais**. São Paulo: Hucitec, nº 4, novembro de 1974.

MAUSS, Marcel. “O Ensaio sobre a Dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”. In: **Sociologia e Antropologia**, São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **Bairros Rurais Paulistas: dinâmica da relação bairro rural-cidade**. São Paulo: Duas Cidades, 1973.

\_\_\_\_\_. **Cultura, Sociedade Rural e Sociedade Urbana no Brasil**. Rio de Janeiro: LTC / São Paulo: Edusp, 1978 [Ensaio].

ROMERO, Silvio. **Cantos populares do Brasil**. Rio de Janeiro; São Paulo, Clássica de Alves e Comp., 1897.

Disponível em:

<[http://www.delphos.biblioteca.unesp.br/bd/bar/or/10.5016\\_03\\_OR83955\\_28\\_01/#/9/zoomed](http://www.delphos.biblioteca.unesp.br/bd/bar/or/10.5016_03_OR83955_28_01/#/9/zoomed)>.

Acesso em 20 de dezembro de 2011.

SODRÉ, Muniz. **A Verdade Seduzida: por um conceito de cultura no Brasil**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

THOMPSON. E. P.. “A economia moral da multidão inglesa no século XVIII”; Economia moral revisitada. In: **Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. pp. 150-266.

VANSINA, J. “A tradição oral e sua metodologia”. In: **História Geral da África: I – Metodologia e pré-história da África**. São Paulo: Ática, 1982, pp. 157-179.

VON GENNEP, Arnold. **O Folklore**. Salvador: Livraria Progresso Editora, 1950.

Recebido em: 18/07/2013  
Aprovado em: 08/08/2013