



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ – UFC
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA
MESTRADO EM SOCIOLOGIA

RENÉ GOUVEIA MIRANDA FILHO

**CASA DE MANI, MANI OCA,
SE TEM FARINHA... DE LÁ VEM MUITO MAIS!**

Habitus, linguagem e memória: Um estudo interpretativo dos processos simbólicos no beneficiamento da mandioca

Fortaleza

2009

RENÉ GOUVEIA MIRANDA FILHO

CASA DE MANI, MANI OCA, SE TEM FARINHA... DE LÁ VEM MUITO MAIS!

Habitus, linguagem e memória: Um estudo interpretativo dos processos simbólicos no beneficiamento da mandioca

Dissertação apresentada como exigência parcial para a obtenção do grau de Mestre em Sociologia à Comissão Julgadora da Universidade Federal do Ceará – UFC, sob a orientação da Professora Dra. Peregrina Fátima Capelo Cavalcante.

Fortaleza

2009

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

- F498c Filho, René Gouveia Miranda.
Casa de Mani, Mani Oca, se tem farinha...De lá vem muito mais! : habitus, linguagem e memória: um estudo interpretativo dos processos simbólicos no beneficiamento da mandioca / René Gouveia Miranda Filho. – 2009.
228 f. : il. color.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Fortaleza, 2009.
Orientação: Profa. Dra. Peregrina Fátima Capelo Cavalcante.
1. Antropologia. 2. Cultura. 3. Alimentação. 4. Mandioca. I. Título.

CDD 301

RENÉ GOUVEIA MIRANDA FILHO

CASA DE MANI, MANI OCA, SE TEM FARINHA... DE LÁ VEM MUITO MAIS!

Habitus, linguagem e memória: Um estudo interpretativo dos processos simbólicos no beneficiamento da mandioca

Esta dissertação foi submetida à Coordenação do Curso de Sociologia como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Sociologia, outorgado pela Universidade Federal do Ceará - UFC e encontra-se à disposição dos interessados na Biblioteca da referida Universidade.

A citação de qualquer trecho desta dissertação é permitida, desde que feita de acordo com as normas de ética científica.

Data da aprovação 21/08/2009

_____ Prof. Dra. Peregrina Fátima Capelo Cavalcante Orientadora	Nota -----
_____ Prof. Dr. Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes Membro da Banca Examinadora	Nota -----
_____ Prof. Dr. José Expedito Passos Lima Membro da Banca Examinadora	Nota -----

AGRADECIMENTOS

Aqueles que de alguma forma e sentido ajudaram-me na objetuação desses pensares. Aos moradores do Sítio Macaco II, sem eles essas palavras seriam vazias de significados, sobretudo, seu José Jorge (*in memorian*) já partiu deixando saudades e ensinamentos, Ciroalberto e Benedita e sua família na acolhida da casa, dona Francisca, a doce lembrança de mãe. Ao carinho e incentivo intelectual, dos meus familiares, em especial, meus pais René (*in memorian*) e Therezinha, os amigos Antônio Paulo na costura dos acabamentos da minha escritura e Plínio com sua espiritualidade me confortava nos momentos mais difíceis da pesquisa. Aos meus mestres e amigos profa. Peregrina que me orientou no rigor e dedicação do fazer científico, prof. Diatahy afável e atencioso atraia o vírus da desconfiança até a mim, e, prof. Expedido, achado do tempo que ajudou-me a brocar as veredas metodológicas. À profa. Vera, solidária e dedicada na revisão do meu texto. Enfim, a todos que afetaram meus conhecimentos e habitam agora nas minhas memórias de saber.



Não cremos apenas que o tempo, futuro ou passado, destina-se à visão. Essa crença reafirma a nossa convicção de que é possível ver o invisível, que o invisível está povoado de invisíveis a ver e que, vidente, é aquele que enxerga no visível, sinais invisíveis aos nossos olhos profanos.

MARILENA CHAÚÍ

RESUMO

Viver é conhecer um tempo-mundo de um passado intercambiado no presente que não se perde quando algo é motivado na memória. A palavra *lembrança* é o elo achado sob o testemunho do saber que apreende o mundo. Na experiência da pesquisa científica depara-se com a simplicidade, palavra complexa que para referir-se a ela não se pode deixar de imaginar *um ato, um fazer, uma práxis ou uma construção*. Ao discorrer sobre o objeto pesquisado falo de um fato imaginado em realidade. Objetar, objetuação, objetivar é um feito dito em coisa realizada. A casa de farinha é parte que não se desprende do viver, e lá a natureza do tubérculo é transformada em alimento na *poéisis* intensificada em esperança no desejo feito de todos. O mundo cotidiano, mundo passante, contornado nas dobras do mundo desnudando a querência possível. As palavras proferidas aqui traduzem os gestos, os corpos, os sentidos movidos no *tempo dos afetos*, espiralado e anacrônico, tempo da existência representada entre o 'virtual' e o 'real'. Em busca do saber científico nos movemos tentar decifrar os enigmas da realidade, e o que se faz é nada mais que experimentar no rigor metodológico enformar o mundo ao corporificar percepções em sensações, volatilizadas na empiricidade externalizadas em objetos. Cada grão de farinha, formado do intenso calor do forno, era substancializado do fazer de quem raspa, cerra, lava, prensa e torra a massa da mandioca. Muitos já partiram e aos outros deixam em memória os feitos da vida, prazerosamente, significados. Seu José Jorge, assim fez, ao deixar em memórias seu conhecimento em mundo. Ao desejar conhecer o 'Outro' faz conhecer um tempo de si mesmo, o íntimo do pensar, mergulhado nos abissais das intersubjetividades. O dito era o feito no entremeio da realidade, latência do simbólico que forma as palavras. A casa de farinha do Sítio Macaco II não era nem cena e nem palco, mas o 'pano de fundo' de uma ritualística estética experimentada na *mitopraxis* de um *viver pensado*. Em uma etnografia, esse trabalho, propõe desnudar o vivido, intencionalmente pensado, pois algo só existe porque é inferido significado. A mandioca transformada em produto da farinha, goma, beiju, carimã passa existir como objeto 'real', 'tocável' e 'degustável', e também 'simbolizado'. Em cultura do imaginário, essa planta que esconde seu fruto na terra, substanciou a sabedoria imaginária nas canções, expressões faladas, cordéis modinhas, mezinhas, frutos espirituosos dos poetas e entoada pelo povo habita o Sertão das caatingas, dos pés de serra e perto do mar. Então, convido a todos a conhecer um pouco do mundo da mandioca feito coisas que alimentam nossos corpos e as mentes.

ABSTRACT

Living is a long-known world of the past exchanged in this that is not lost when something is motivated in memory. The word remember is the link finding "under the baton of knowledge which grasps the world. In the experience of scientific speak is faced with the "simplicity", that complex word to refer to it cannot fail to imagine an act, a doing, a *praxis* or a building. To discuss the subject researched speech is a fact "imagined" in reality. Object, objetuação, targeting is said in done thing done. The house is part of flour not live off of, and there is the nature of the tuber in processed food in poésis intensified in the hope of all hope done. The everyday world, world pass, circumvented the folds of word the naked want possible. The words given here reflect the gestures, the body, the senses of affection moved in time, spiral and anachronistic, time of existence represented among the 'virtual' and 'real'. In search of scientific we move to try to decipher the enigmas of reality, and what you do is nothing more than try methodological rigor in shaping the world to externalize the perceptions on the empirical sensations volatilized in outsourced objects. Each grain of flour, formed the intense heat of the furnace, was substancializado of those who do shave, Cerro, wash, press and roasting the mass of cassava. Many have departed and the other no longer made in the memory of life, pleasant, meanings. Your José Jorge, well done, leave the memories his knowledge of world. Want to know the 'Other' is a time to know each other, even the intimacy of thinking, steeped in the vast intersubjectivity. The said was "done" in reality the inset, onset of symbolic forms that the words. The house of flour Site II was neither monkey scene and not stage, but 'the background' of a ritual performed in *mitopraxis* aesthetics of a *living thought*. In an ethnographic, study that aims, proposes to strip the living, intentionally thought, therefore something exists only because a meaning is inferred. The product of cassava processed into flour, gum, beiju, carim is there as an object 'real', 'touch' and 'enjoyable' and also 'symbolized'. In culture of imagination, the plant that hides its fruit on earth, substantiating a wisdom imaginary in songs, words spoken, cordage, chanson, mezinhas, fruit spirits of poets and sing live for the people of the Hinterland caatingas, the feet of mountains and near the sea. That said this study invites all to know a little of the world's cassava done things that nourish our bodies and minds.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 ARQUEOLOGIA DE UMA CULTURA: MANDIOCA, “RAINHA DO BRASIL”	26
1.1 Os caminhos da mandioca.....	26
1.2 A casa de farinha: espaços, tecnologias e sociabilidade.....	33
1.2.1 A tecnologia da rusticidade.....	35
1.2.2 A logística e a produção da casa de farinha.....	36
1.2.3 As vivendas sociais figuradas e a alimentação.....	39
1.3 As ritualidade de um hábito alimentar.....	42
1.3.1 A herança da culinária indígena.....	44
1.3.2 Os ditos e os feitos da farinha.....	46
1.3.3 Expressividades do alimento na vida cotidiana.....	50
1.3.4 A mandioca na cultura do Sertão.....	54
2 ESPÓLIO IMAGINÁRIO DA MANDIOCA: DITOS, BRINCADEIRAS, CANTIGAS ESTÓRIAS	57
3 A BUSCA DO OBJETO E AS VEREDAS DA PESQUISA	80
3.1 Um olhar que se objeta nas coisas do vivido.....	80
3.2 O <i>locus</i> das socialidades.....	89
3.3 A metáfora do pensar na motivação do exercício da suspeita.....	92
4 ETNOGRAFIA DE UM VIVER PENSADO	99
3.4 O reencontro do Macaco.....	99
3.5 A história do povo e a conquista da terra.....	104
3.6 O fazer etnográfico.....	110
3.7 A farinhada do Macaco: aproximando sociabilidade.....	112
3.8 O mergulho hermenêutico.....	113

3.8.1 O tempo e o espaço das existencialidades.....	115
3.8.2 O trabalho e a cultura: devires de expressividades e comunicação.....	121
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	212
REFERÊNCIAS BIBLIOGRAFIAS.....	219
GLOSÁRIO.....	225

LISTAS DE FIGURAS

Figura 01 A fazenda Muribeca.....	13
Figura 02 A fazenda Santo Antônio.....	14
Figura 03 Índiens leur carane.....	26
Figura 04 Colagem, índia Aruaque e mapa das nações indígena.....	28
Figura 05 Cerimônia indígena.....	31
Figura 06 Serra do Mar.....	32
Figura 07 Préparation de la racine de mandioca.....	37
Figura 08 Éplucheulis de mandioca.....	38
Figura 09 La rape a mandioca.....	39
Figura 10 Le diner.....	41
Figura 11 Negres a fond cale.....	49
Figura 12 Venta a reziffé.....	51
Figura 13 Negresses marchard d'angu.....	53
Figura 14 A representação simbólica da mandioca.....	77
Figura 15 Acesso ao Sítio Macaco II, a Lagoa do Calugi e a estrada Bethânia.....	82
Figura 16 Estrada da Maritacaca.....	84
Figura 17 A capela e a escola.....	85
Figura 19 O mimetismo da natureza.....	87

Figura 20	A esperança em água.....	88
Figura 21	O alpendre da casa de seu José Jorge.....	100
Figura 22	Benedita, eu, Gesiane, Francineuda, Gesiel e Ciroalberto.....	101
Figura 23	Vista do Alto do Cruzeiro, ao fundo o Sítio Macaco.....	104
Figura 24	Eu e os donos da farinha, seu José Jorge e seu José Mario.....	115
Figura 25	Casa da família de Ciro e Benedita.....	128
Figura 26	O culto do sagrado à vida.....	129
Figura 27	A foto dos 15 anos (memória de um rito).....	130
Figura 28	O Macaco acorda.....	134
Figura 29	A preparação do jantar da festa de 15 anos de Gesiane.....	137
Figura 30	O pai, o verbo e o martírio.....	147
Figura 31	Expressão da fé ao santo.....	150
Figura 32	Seu José Jorge arranca a mandioca da terra.....	155
Figura 33	Jorge e Lelê arrumam as mandiocas na carroça.....	161
Figura 34	O comboiar, Lelê transporta a mandioca para a casa de farinha.....	162
Figura 35	Lelê e a família do Calugi.....	164
Figura 36	A casa de farinha do Sítio Macaco II.....	169
Figura 37	A roda das raspadeiras.....	169
Figura 38	O corte do “capote”.....	172
Figura 39	O corte do “peru”.....	173
Figura 40	O encontro dos sentimentos.....	174
Figura 41	Bardi prensando a massa.....	177
Figura 42	Preparação da lavagem da massa.....	178
Figura 43	Josiel na peneira da massa.....	180

Figura 44	Joaquim na lavagem.....	180
Figura 45	Raissa na roda das raspadeiras.....	180
Figura 46	Maria Aldenir no caetitu.....	181
Figura 47	Signos e memória.....	183
Figura 48	A mandioca na boca do caetitu.....	189
Figura 49	Imagem-sentido da libido.....	190
Figura 50	Uma imagem fálica.....	191
Figura 51	A mulher, o pictograma.....	191
Figura 52	A representação do “falo”, a coipeba.....	192
Figura 53	O mundo dos afetos.....	193
Figura 54	A lavagem da massa.....	196
Figura 55	Dona Valda esvazia o tanque da goma.....	198
Figura 56	Revirando a goma, detalhe, preenche com água o tanque.....	199
Figura 57	A conversa na beira do forno.....	200
Figura 58	Dona Laura enche a sacola de raspa dona Mazé.....	201
Figura 59	Ciro faz os beijus e as tapiocas.....	203

LISTA DE QUADROS

Quadro 01	Agricultura no Assentamento/2005.....	107
Quadro 02	Ciclo das atividades agrícola.....	117
Quadro 03	A destinação da mercadoria e do produto.....	122
Quadro 04	Os cultivares da mandioca no Ceará.....	145
Quadro 05	Planta baixa da casa de farinha do Sítio Macaco.....	168
Quadro 06	As funções e as remunerações.....	186

INTRODUÇÃO

Das reminiscências do Sertão ao *locus* pensado

Reperdida a lembrança, a representação de tudo se desordena: é uma ponte, ponte, – mas que, a certa hora, se acabou, parece que luta-se com a memória. **Guimarães Rosa**, Primeiras Estórias.

De um lugar-mundo chamado Sertão, parafraseando Guimarães Rosa [*Ser-tão*], desejo transportar as minhas lembranças, marcas do prazer vivido, que trago em narrativa do objeto de pesquisa. Nessa tarefa, propus-me investigar uma rede de relações socioculturais que interage a cultura dos indivíduos: a natureza, a linguagem e o trabalho na casa de farinha de uma pequena comunidade de agricultores assentados, denominada de Sítio Macaco II, localizada no município de Itapipoca/CE.

O recorte da pesquisa constituiu em problematizar o objeto, casa de farinha, no intercâmbio das práticas sociais no seu espaço, que tem sua importância como produtor de alimentos e sociabilidades. A partir desse lugar, uma realidade se desdobrará feito as imagens de um caleidoscópio que surgem multifacetadas ao ser movimentado.

A casa de farinha é um ambiente fértil de representações sociais que se configura como uma realidade microssociológica construída na história civilizatória da sociedade brasileira. Através de um diálogo com a História, a Antropologia e Sociologia construiu-se em mim um olhar interpretativo e participante disposto a compreender um mundo das trocas, dos escambos dos valores simbólicos e econômicos. Estarão aqui também presentes símbolos que transitam na memória de minha infância que hoje, na produção desta etnografia, puxo, com um fio afetivo de um mundo social vivido, refeito por meio de estímulos que modelaram as minhas argúcias. Em tudo nessas intensidades sertanejas, exortou em mim, a feitura de um pensar em vontade, possibilitou construir uma artefaria científica.

Foi assim, em todos os equipamentos de uma fazenda nos moldes tradicionais, destacam-se o açude e sua revessa, o curral, os roçados e a casa farinha, sendo este o que mais me motivou a tratá-los na forma do rigor das Ciências Sociais dedicado no estudo interpretativo dos processos simbólicos no beneficiamento da mandioca. Sobre tal motivação, Paul Connerton mergulha na memória conectiva que se prende ao mundo exteriorizado que se interioriza em nós e nos outros:

Com freqüência, se eu me lembro de alguma coisa é porque os outros me incitam a lembrá-la, porque a memória deles vem em auxílio da minha e a minha encontra apoio na deles. Toda recordação, por mais pessoal que possa ser mesmo as recordações de acontecimentos que só nós presenciamos, ou a de pensamentos e sentimentos que ficaram por exprimir, existe em relação com todo o conjunto de idéias que muitos outros possuem com pessoas, lugares, datas, palavras, formas de linguagem, isto é, com toda a vida material e moral das sociedades de que fazemos parte ou das quais fizemos parte. (CONNERTON, 1993, p. 44)

Esses nichos de lembrança significam em outras palavras que os grupos dotam os indivíduos de quadros mentais no interior dos quais suas memórias se localizam. Em um labirinto de linhas, me revelou os afetos que estavam guardados no baú da memória, traduzido na interação de corpos, ações, imagens e fatos em formas imaginárias para ser interpretadas etnograficamente. Assim, o passado, na sua forma simbólica mostra-se num tempo esquadrihado de motivações, sensações e percepções, revestido de um produto subjetivado nas ações cotidianas engendradas no pensar e no viver nas quais se modelam as práticas em *habitus*¹, conceito de Pierre Bourdieu bem percebe a gênese invisível que se objeta no mundo social.

Sobre o conceito de *habitus*, Bourdieu salienta quanto à intensidade da vida social se revestirá de uma “matriz estruturante” de capturas e percepções acionadas e modeladas no processo de interiorização em objetividade a um produto inconsciente que deixa nos indivíduos ranhuras ou microfissuras esculpidas no talho das vivências.

O que eu via me fazia sentir na exterioridade dos objetos, corpos, ações, valores em interações da minha experiência passada, feitos numa bagagem, prontamente, a ser interpretada na dialética que fundamenta o espaço oculto das coisas domésticas fazendo-se elas resultante das práticas subjetivadas por muito interagem no diálogo plural nos muitos *eus* coletivizados que habitam em *nós*.

¹ Sistemas de *disposições** duráveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, isto é, como princípio gerador e estruturador das práticas e das representações que ser objetivamente “reguladas” e “regulares” sem ser o produto das obediências as regras, objetivamente adaptadas a seu fim sem supor a intenção consciente e do domínio expresso das operações necessárias para atingi-los e coletivamente orquestradas, sem ser o produto da ação organizada de um agente. (BOURDIEU, 1994, p. 61).

*A palavra disposição aparece particularmente apropriada pra exprimir o que recobre o conceito de *habitus* (definido como sistemas de disposições): com efeito ele exprime, me primeiro lugar, o resultado de uma ação organizadora, apresentando então um sentido próximo ao de palavras tais com estrutura; designa, por outro lado, *uma maneira de ser, um estado habitual* (em particular do corpo) e, em particular, uma *tendência*, uma *propensão* ou uma *inclinação*.

Os primeiros traçados de um viver

Minha infância foi dividida entre as experiências cosmopolitanas na cidade de Fortaleza e o Sertão do Ceará. Nos feriados e férias, na boleia da velha Ford 1956 ou na Rural Whillys da pacata Avenida Barão de Studart, bairro da Aldeota, nos transportávamos para outro *mundo*, onde uma travessia era feita entre a opacidade do concreto racional da urbe e a tenaz natureza do interior. Assim, era marcada a presença nos tempos molhados e secos que fazíamos juntos, irmãos e primos, nas fazendas da minha família, a Muribeca, em Caucaia, e a centenária fazenda Santo Antônio, propriedade do meu tio Zé Milton, localizada no município de Caridade, boas recordações de lúdicos momentos marcados na história de nossas vidas que agora descrevo em palavras de lembrança.

Figura 01 - A fazenda Muribeca



Fonte: Antonio P. H. Cavalcante, Arqt. (2009)

Na sede da fazenda Muribeca, foi construído, num alto, um casario avarandado de pé direito avantajado virado para o nascente. No lado sul, ficava o curral e o estábulo, atrás, o paiol e, na frente, a leste, o cata-vento, ao norte, a casa de farinha e um pouco mais distante o açude e sua revência. No telhado, suportado por carnaúbas e telhas artesanais, feitas na fazenda, havia uma inscrição [JM] em baixo relevo, iniciais do nome de meu avô paterno, Jorge Miranda. Na noite que chovia, olhando para o teto, sentindo os respingos de chuva no meu rosto que me fazia lembrar a presença forte e

doce de um homem trabalhador, meu avô, falecido quando eu tinha oito anos, de quem guardo saudade e profunda admiração.

Figura 02 - A fazenda Santo Antônio



Fonte: Lucielma Araújo (2003)

Já, então, a fazenda Santo Antônio, era a própria retratação do passado. Na sede, uma grande casa construída há mais de 150 anos, de calçadas altas e um alpendre em forma de “U”, lugar de redes e cadeiras de balanço, bancos cobertos com couro de boi, de onde se via a paisagem do açude com o mesmo nome do santo que batizava a fazenda e de longe se avistava a Serra de Baturité. Transporte-me em virtualidade por minhas lembranças. Meu tio Zé Milton traga um cigarro Hollywood e embalado na sua cadeira, se põe a ouvir os vaqueiros e agricultores debruçados no parapeito da varanda. De dentro da casa, ouço tia Alberice, sua esposa, pedir a Araquém, o caseiro, para nos chamar, era a hora da merenda. Uma farta mesa localizada na copa, com vista para a cozinha, os armazéns, o celeiro e o curral, está posta com um café cheiroso, bolos, grude, tapioca, canjica, queijo de coalho feito na fazenda e pão comprado na bodega do Moacir, em Campos Belos, lugarejo próximo da fazenda. Eram momentos prazerosos que nunca foram esquecidos, por mim, e todos que lá passaram.

Na memória em que me coisifico como um *Ser Centauro*, fundação entre o devir animal e o devir humano, no trote da vida dos tempos dessas fazendas, fundou-se um *habitus* que constituiu em mim um sujeito da cultura sertaneja. No lombo de um cavalo, me embrenhava nos matos e suas veredas para conhecer cartograficamente os cantos das

propriedades, os riachos, o pé de serrote, a estação de trem da Marituba, o açude do Carneiro, a fazenda do Jucá, a casa da Mariana, o rio do Anil para espiar as lavadeiras acoradas nos lajeiros de pedra, lavando, batendo e quarando roupa, redes e lençóis. Nessas andanças havia o delicioso hábito de comer nambu e preá assado com farinha nas casas dos moradores. O cotidiano nas fazendas Muribeca e Santo reveste-se da existência atravessada pela luta do dia a dia, onde o viver é constituído de sentidos feitos da vida simples do povo que lá morava. Nas suas sabedorias, aprendi a fazer uma baladeira, afiar uma faca, encilhar o cavalo e dá o nó nos punhos de rede, preparar uma comida e, principalmente, conhecer as naturezas das plantas e dos animais e saber respeitá-los como também as dos outros.

Uma fazenda tipo ideal

Minhas vivências, nesses lugares parecidos como tantos outros do Nordeste levaram-me a compreender que sobre eles subsistia uma economia doméstica auto-suficiente em gêneros alimentícios, cujo excedente era vendido ou trocado nas sedes dos municípios onde a moeda de troca era o escambo². Seus equipamentos formavam a base da estrutura produtiva em sítios localizados abaixo do sangradouro do açude, a revência. Nesse lugar de terra úmida, brejada e fértil de são tiradas as frutas que abasteciam a casa dos proprietários e de alguns moradores, alimentos estes consumidos no dia a dia das fazendas. Das frutas faziam-se os sucos de manga, goiaba, graviola, limão, cajá e cajá-umbu, e os doces, dentre eles os mais apreciados eram os de leite, banana, mamão com coco e o de batata doce. Nos tachos e panelas e colheres de pau, não sobravam nem o “queimadim” que ficava no fundo, as panelas eram objetos de grande disputa das crianças. A formação do *habitus* se fazia assim nessas vivências cotidianas em trocas materiais e afetivas sedimentadas numa cartografia de experiências.

Lá, na revência, também se plantavam o ano inteiro as ramas de melancia e de jerimum, os pés de feijão, milho, batata doce, limoeiro, cana de açúcar e coqueiro. Lembro-me também do plantio dos quiabos e maxixes pendurados nas cercas, e as

² Troca ou permuta de bens de valores diferentes realizada no passado perdurando ainda hoje no Sertão. Trocava-se certa quantidade de feijão, milho ou farinha por uma bicicleta, carroça, rádio e até tecido (chita). Sobre essa prática pode se dizer que seja ‘ancestral’ desde quando o Homem criou os primeiros sistemas econômicos. A troca então foi observada como uma ação mensuradora de um equivalente valor e nesse caso, o alimento se incorporava desse atributo defronte a necessidade humana de consumir outros produtos, nascendo os primeiros sistemas de troca, conseqüentemente a construção de um insipiente mercado.

latadas de cheiro verde, cebolinha e coentro, que serviam de tempero para os cozidos e os pirões feitos de caldo de carne de criação, modo de chamar os animais domésticos. No fogão de lenha ou de ferro e ágata, eram cozinhados em panelas de barro e de ferro, as carnes de gado, galinha caipira, capotes, as macaxeiras, baião de dois, feijão verde e as espigas de milho assadas na brasa nas chapas de ferro, como as tapiocas e beijus e, no forno, os pernis de porco, a paleta de carneiro, o cabrito mamão, os bolos de macaxeira, batata doce, pé de moleque e delicioso bolo Luís Felipe. Do pé do fogão, criei o hábito de admirar uma farta e boa comida. Tempos mais tarde, passei a me interessar pela culinária dessa inventiva cultura alimentar azeitada de sabores e saberes do Sertão.

A madrugada do Santo Antônio era anunciada a primeira claridade do dia, nas frestas de luzes do telhado, na penumbra dos quartos, ouvia-se o badalo dos chocalhos do gado, era o sinal de acordar para tomar o leite mugido no curral. Nesse local, ferrava-se e vacinava-se o gado, separavam-se as vacas perto de parir e davam-lhes o reforço da alimentação feita nos cochos com resíduo³ misturado com capim, sorgo ou milho. Na Muribeca, na croa do rio, terreno de aluvião ou barro, as mulheres retiravam a matéria prima para fazer as louças (potes e panelas) e os homens oleiros, as telhas e tijolos artesanais também serviam para construir as paredes e o piso das casas de taipa.

Na croa do rio, se plantava o capim elefante triturado na forrageira junto com algaroba⁴ por Zé Pereira, vaqueiro e morador, que dava de alimento para o gado, cavalos, burros e jumentos. Esse capim ainda meio verdoso, enterrado no chão em silos subterrâneos feitos com camadas de melaço e cama de galinha, alimento farto e protéico estocado para suprir a necessidade nos tempos de seca. Naquela época se caçava com espingarda socadeira preá, tejo, peba, tijaçu chamado “tatu do mato” como também as avoantes e as galinhas d’águas, depois de assados na brasa no fogão a lenha nas casas dos moradores das fazendas.

Os açudes eram palco de pescarias e das nossas brincadeiras. Seus reservatórios de água guarneciam um ecossistema, exercendo importância em tudo que se chama vida

³ Alimentação feita do bagaço do caroço de algodão amassado ao se retirar o óleo. Até os meados da década de 70 o Ceará era grande produtor de algodão mocó (fibra longa). O binômio ‘gado e algodão’ estava presente na vida rural. Bois e vacas eram soltos nas capoeiras de algodão antes da sua florada para comer as folhas, fazendo assim a poda da vegetação. Essa opção e o resíduo apareciam como uma das melhores maneiras para engordar o rebanho bovino. O resíduo podia ser dado também as vacas paridas para produzir mais leite, outro produto do Sertão.

⁴ Árvore alta com folhas pequenas que dava uma vagem amarela feito as das leguminosas (feijão e fava e ervilha).

nesse lugar, como os criatórios de variados peixes: piau, piaba, curimatã, cará, traíra e muçum, tucunaré pescados de anzol ou tarrafa. Serviam também esses depósitos hídricos, para irrigação do capim, sem esquecer a função de abastecer as fazendas com água para beber e cozinhar, no banho e para dar ao gado e todas as criações. Nas roças de feijão, o milho e a mandioca eram cercados para protegê-las desses animais. A mandioca, essa importante matéria prima beneficiada na casa de farinha, em seu total aproveitamento, agregava valor social fazendo surgir dois produtos, a farinha e a goma, gerados em subprodutos: a raspa, a tapioca, o beiju e a carimã.

A farinhada da Muribeca

Em especial, relembro o período das farinhadas da Muribeca. Das roças cheias de mandioca, começava o percurso de uma sina laboriosa de mulheres, homens, idosos e crianças, com seus corpos flutuantes, registraram no meu inconsciente óptico imagens alegóricas que marcaram o meu processo de individuação; influenciando a minha trajetória acadêmica, vista por meio do meu objeto de pesquisa, que é a casa de farinha em tempos de farinhada. Elas aconteciam entre maio e agosto podendo chegar até setembro se mesmo o inverno vingar, pois, nesse lugar chamado Sertão surge uma cumplicidade entre o Homem e a Natureza, intuídas percepções descritas nas palavras de José de Alencar que externam o mundo, e diz:

A primeira gota que sai das nuvens é para o cearense como o primeiro raio de sol nos vales cobertos de neve: é o beijo de amor trocado entre o céu e a terra, o santo himeneu do verbo criador com a Eva sempre virgem e sempre mãe. (ALENCAR, 2007, p. 67)

Para o sertanejo, o viver torna-se significante em percepções e fruições, e nisso está contido o sentido efêmero da vida diante das adversidades experimentadas no mundo físico e social presenciadas na minha infância. Na Muribeca, o compadre Expedito e a comadre Esmeralda, caseiros desta fazenda, que, todos os anos organizavam os preparativos da farinhada. Na madrugada que antecedia esse evento, parentes e amigos se achegavam para raspar mandioca, espiar os outros, namorar, escutar as histórias embaladas em cantiga de roda, e no vai e vem dos transeuntes, aproveitavam para tomar um gole de café e, aqui e acolá, um trago da suave e dourada cachaça da Serra Grande.

No depositário dessas ações vividas Georg Simmel (2006, p. 18) nos revela acerca da sociedade em conhecimento da sociedade e dirá que ela “não é, sobretudo, uma substância, algo que seja concreto para si mesmo. Ela é um *acontecer* que tem a função pela qual cada um recebe de outrem ou comunica a outrem um destino e uma forma”. Nesse sentido, percebo a farinhada como um evento social que faz aproximar familiares, amigos e convidados e nesse feito celebram o alimento em fartura da alegria em dádivas da natureza e do trabalho em solidariedade uns com os outros, fazem o que gostam, para gostar de comer o que fazem.

Um dos meus objetivos da pesquisa se propôs entender a construção dos elos de sociação⁵ entre os indivíduos e suas representações simbólicas, quando nelas podiam ser partilhadas e percebidas muitas ações afetadas de sentidos significados. Efetivamente, minha percepção construía-se no viver em pertencimentos que se revelaram na labuta em vontade sensível dos que moravam no Sertão transmutado desde meus primeiros passos da pesquisa etnográfica realizada em Barbalha na carregação do Pau de Santo Antônio nos festejos de santo no Cariri cearense.

A farinhada é uma ação coletiva gerada na existência social dos indivíduos na qual interagem atores na façanha mútua da cooperação em prol da divisão de um bem comum, substanciada socialmente no trabalho que se transformará em produto de consumo da farinha finalizado em goma, beiju, tapioca e carimã. Por fim, os que pernoitavam na fazenda de meu pai, a Muribeca, armavam suas redes nas colunas, uma por debaixo das outras, dentro da casa de farinha ou no puxado ao lado. Parecia o jeito de dormir dos índios em suas ocas. No outro dia, coisas aconteciam: chegada de gente nova ou na hora da merenda, com a fartura de beijus feitos da massa de mandioca fresca com sal, sem esquecer as tapiocas com coco ralado, servidas com café adoçado com rapadura. Nesse tempo, eu era feliz, e sabia!

⁵ Sobre o conceito de sociação, Simmel restituirá os enlaces do convívio humano “tudo o que existe nos indivíduos nos lugares concretos de toda realidade histórica como impulsos, interesse, finalidade, tendência, condicionamento psíquico e movimento nos indivíduos – tudo o que está presente nele de modo a engendrar ou mediatizar os efeitos sobre os outros ou receber esses efeitos dos outros”. (SIMMEL, 2006, p. 60)

As reentrâncias do Sertão

Em mais de três séculos de história no Nordeste, foram construídas, cotidianamente as condições de vida material e social externadas em um *habitus*, nos quais as observo na interação movimentada por práticas mentais que se incorporaram na cultura dos indivíduos. Nesse aprender a viver, esses indivíduos, tratavam de aproveitar os lugares, seja para o trabalho, seja para o lazer, para criar espaços vivenciais modelados em uma arquitetura social peculiar. Assim, o povo do Sertão interferia na natureza para criar suas formas de sobrevivência, e nesses espaços ocupados emergiam as conjuntivas sociabilidades interagidas de suas múltiplas individualidades. Nesse lugar chamado Sertão, percebo que não há uma identidade e, sim, o reconhecimento dos indivíduos em um viver fazer e fazer pensar. Nele encontramos os vínculos que narram a sua história, um tempo de si mesmo, em sentido do Ser em criar pertencimentos.

Trago nesse Ser um ente narratizado na temporalidade, na qual se interpreta em experiência um futuro que verte o passado em volições do presente, metáfora de um eu-nós, em cognições, afetos e ações que possam conectar o diverso na totalidade, onde os outros, as coisas se completam distintamente (RICOEUR, 1991). Em torno disso, gostaria de salientar a relação interativa entre *A Terra e o Homem no Nordeste* (1973), também título de um livro de Manoel Correia de Andrade que expõe o *modus vivendi* de quem aprendeu a se adaptar às adversidades de uma região seca e árida:

Assim, nos anos regulares, costumavam os sertanejos, reunidos em mutirão, “brocar” os seus roçados em outubro, fazendo a queima em fins de dezembro, a fim de janeiro fossem construídas as cercas. Com a chegada do “inverno” – período chuvoso – o chefe de família, ajudado pela mulher e pelos filhos, fazia a semeadura. Esta era iniciada pelo feijão “ligeiro” pelo milho de “sete semanas”, o jerimum e a melancia. A mandioca, o algodão, o milho e o feijão eram semeados depois. Entre o primeiro e o segundo plantios, a família mantinha o roçado limpo, enquanto o chefe trabalhava assalariado nas grandes e médias propriedades. O salário era utilizado na aquisição de farinha que constituía com o preá, sobretudo alimento cotidiano. (ANDRADE, 1973, 195)

Na observação etnográfica de Andrade, podemos perceber que essas práticas ainda perduram nos dias de hoje, tendo como base a economia familiar, e tal realidade é constatada em muitas localidades dos Sertões nordestinos. As práticas expostas acima exercem uma extrema importância na produção de alimentos e estocagem de grãos como fonte de subsistência alimentar dos agricultores. Sobre essas palavras, fenômenos sociais se projetam em imagens de um mundo passante cambiados em símbolos

acionados no viver. Paul Ricoeur (2004) deixa marcado que, o que passamos a refletir na vida é compreendido na consciência reflexiva, se não na qualidade de verdade hermenêutica. As palavras imagéticas de Andrade narram às práticas construídas cotidianamente no Sertão, sendo elas formas estéticas de um viver pensado, e em tudo que eu convivi se reconstruía inconsciente em mim, substrato da memória que se revelaria na motivação de construir um objeto pesquisável.

O Sertão se afirma no lugar das imaginações⁶ onde a natureza e a convivência humana são inundadas de significações. Tal realidade surgia densamente em anteparo a sabedoria das pessoas que pude conhecer através de suas linguagens, dos trabalhos, os modos de preparar seus alimentos, contar histórias e preparar seus festejos feitos em ritualidades. Jaques Le Goff (1986, p. 29) nos fala da memória que “é essencialmente mítica, deformada, anacrônica, mas constitui o vivido desta relação que nunca acaba entre o passado e o presente”. Na realidade observada no Sertão das farinhadas, a relação espaço-tempo não está referenciada numa função sincrônica dos fatos; ela é um produto subjetivado das ações construídas nas vivências coletivas, onde estão sendo impressas muitas configurações simbólicas.

Nas práticas do Sertão, entre os indivíduos, prevalece o senso comum que age na experiência social, movimento de construção das percepções, que em ações dão sentido aos objetos e, interpretando-os, busquei compreender densamente sua vida coletiva. Em um processo interativo, os indivíduos elaboram os sentidos (ressignificação), sendo eles criações sociais, e nisso está referida a capacidade engenhosa de elaborar e alocar, na linguagem, o que cria valores, naturalizações, idealizações e conceitos em impulso e estímulos da vida mental (*self*) que fazem criar táticas para lidar com a mudança de objetivos, ao operar e modelar os produtos da concretude de um mundo vivido, inseridos como símbolos na comunicação exercida pelos sujeitos na vida cotidiana.

Na casa de farinha, as percepções sensoriais, as plasticidades, os aromas e as sociabilidades modelam uma estética particular [lugar mundo] criado pelos que moram no Sertão, chamado também de “interior”. Nesse local, de um Ceará profundo, surge um povo criativo, com feições étnicas em diferentes individuações, configuradas em tipos

⁶ Duvignaud (1976, p.6) vem a dizer que “a imaginação não é uma fantasia que paira das coisas: ela está enraizada na vida... Falamos aqui de imaginários, no plural, para ilustrar essa atividade que rompe as amarras do real e nos confronta com a vasta experiência das coisas imprevisíveis e possíveis”. No conceito de poiésis é possível trazê-lo a tudo que produz e ativa a experiência sensorial do ‘ser’ em ação e reação aos sentidos fundados de um mundo particular, desejado em criação.

ideais expostas na miscigenação cultural nordestina⁷. Exponho as *personas* dos mateiros, agricultores, bordadeiras, artesões de couro e de madeira, lavadeiras de roupa, raspadeiras de mandioca e vaqueiros, esses últimos corajosamente campeiam na caatinga os bois mandingueiros. Esses ideais tipos contemplam uma semiose das sensibilidades topografias dos afetos sertanejos descrito pela escritora Rachel de Queiroz (2000), e reconhecendo esse *locus* reescreve no relevo das palavras o expressante sentido da vida no diálogo entre o Ser e o mundo:

(...) Coração de nordeste é um jericó desidratado, capaz de desabrochar de repente se posto na água, todo verde e flor. Pode isso acontecer em tempo de inverno, as grandes águas criando um mundo tão belíssimo que não descreve. E, passado o impacto do encontro, a gente disfarça, se abaixa, apanha um pouco de terra vermelha, úmida e quente como coisa viva; encosta nele o rosto para sentir aquele cheiro de invisíveis sementes que germinam, e as pequenas raízes e pedacinhos de folha, e até as formigas e tracuás escapando pelo dorso da nossa mão. (QUEIROZ, 2000, p. 184).

Na leitura do simbólico, contido no imaginável da vida cotidiana, trago em referência a digressão imagética que faço em memória do passado no processo dialógico entre o Outro e nós, muitos eus presentes na ideia do estímulo hermenêutico referenciado por Ricoeur (2004). No intenso convívio com as pessoas, durante quase dois anos, me fez recordar o cheiro de estrume de gado pisado no pasto molhado, o grande pé de juazeiro na beira da estrada, os preás assados, as falas do povo diferenciadas no modo popular dos dizeres “é pra barrer” ou “o de comer”, no canto da asa branca, a flor do mandacaru ao anunciar os tempos de chuva e no aboiar do vaqueiro solto na caatinga, e nos pulsantes movimentos de corpos laboriosos, sensíveis venho relembrar o meu Sertão. Elas revelam-se em imagem o sentido, símbolos rememoráveis de conhecimentos apreendidos na formação de um *habitus* sertanejo, em cada canto há uma interação poética um valor, desejos e afecções.

O Sertão é lugar cadente da sorte e da felicidade, tangidas pelo passante e vivente tempo inserido sensações inspiradoras no saber criador das vozes dos seus poetas populares, como Patativa do Assaré, Cego Aderaldo, e Luiz Gonzaga, no conhecimento imaginário fazem entoar a melodia da vida em esperança, e assim fez que encantar as palavras tocadas ao som da sanfona o Rei do Baião:

⁷ Segundo o conceito de Marx Weber apud Julien Freund (1984, p. 48) obtém um tipo ideal, diz ele “acentuando unilateralmente um ou vários pontos de vista e encadeando uma multidão de fenômenos isolados, difusos e discretos, que se encontram ora em grande número, ora em pequeno número, até o mínimo possível, que se ordenam segundo os anteriores pontos de vista escolhidos unilateralmente para formarem um quadro de pensamento homogêneo”. *Essais sur la théorie de la science*.

Já fais treis noite qui pru norte relampêa
 A Asa-Branca ouvindo o ronco do truvão
 Já bateu asa e vortô pru Sertão,
 Ai, ai eu vô m'imborã
 Vô cuida da prantação

As palavras de Rachel de Queiroz e Luiz Gonzaga traduzem em metáfora a realidade-mundo da natureza e do Ser em mutação o árido e úmido, feito a nossa pele que se altera em camadas. O Sertão, espaço da intermitência, ocupa o plano da realidade fenomênica, iminente o cotidiano se refaz no reconhecimento das coisas, seja um acidente da natureza, seja da ação humana no fazer e no dizer. Em seu ambiente tudo que apraz ao sentido social dimensionado em tempo-lugar d'onde se reproduzem as muitas imaginações e sentimentos.

Sobre o imaginário popular do Sertão, Eduardo Diatahy B. de Menezes (1970, p. 177) encontra o que é dominante nas plasticidades da estética do mundo, “já que todas as formas e todas as imagens são estrangidas a inscreverem-se em seu espaço, e esse conjunto de formas e imagens constituem um código visual de uma sociedade em seus sucessivos períodos”. Nas palavras deixadas por Menezes me moveu refletir o conjunto de imagens processadas nas capacidades cognitivas humanas de imprimir sentidos culturais às coisas, e dessa maneira, possibilite figurar a prática da linguagem na mesma tessitura simbólica intercambiante de articular os signos e símbolos que consiste o imaginário e a memória na capacidade de estetizar inventivamente formas de pensar.

O lugar científico da imagem

Entre as técnicas utilizadas na pesquisa de campo, o vídeo e a fotografia são registros aproveitados na antropologia visual que funcionaram como instrumentos de captura do mundo factual na apreensão de detalhes da realidade social. Eles são ferramentas e serviu como objetivo de recheçar *a posteriori* informações levantadas e também como material fílmico na produção de um documentário etnográfico a ser apresentado juntamente com a defesa da dissertação.

Na perspectiva de Sébastien Darbon (2005, p. 97) “a fotografia, em função de suas próprias características, leva ao mundo da cópia, da marca – o que os semiólogos da comunicação chamam de mundo analógico ou icônico dos signos visuais, em oposição ao modo codificado ou convencional. Uma foto é uma cópia da realidade, e se tenderia a dizer facilmente: uma cópia fiel”. Esses instrumentos muito contribuíram para

a metodologia de pesquisa no meu trabalho de campo, e como iconografia narrativa produziu elementos dialógicos no processo de construção teórica. Segundo, José de Souza Martins (2008), a sociologia e antropologia têm utilizado as técnicas do vídeo e da fotografia como forma de documentar o que os instrumentos metodológicos da pesquisa tinham dificuldade de registrar no campo empírico, e comenta o sociólogo acerca das imagens e seus registros:

A imagem fotográfica foi incorporada por sociólogos e antropólogos como metodologia adicional nesse elenco de técnicas de investigação e os próprios historiadores agregaram a lista de documentação a que recorreram para ampliar as evidências documentais da realidade social do passado e matéria prima de suas análises. Todos esses recursos técnicos pressupõem que a sociedade vale ao que é verbalizável, ao memorável, ao escrevível e ao visível. (MARTINS, 2008, p. 26)

Ao longo de minha pesquisa de campo os registros audiovisuais serviram como recursos metodológicos da antropologia visual, que, tratados em capturas de observação, bem expostas, são fundamentais para o documentarista social, a fim de produzir um conhecimento participante de um campo auxiliar nas Ciências Sociais. Através das imagens e áudios intensificados nas dramaticidades e a ritualidades do cotidiano, movimentam-se da realidade fractal, isto é, em formas abstratas que meu olho captou na visualidade impregnada das intensas ações comunitárias, em especial, atuavam os atores na casa de farinha.

Esses instrumentos muito contribuíram na metodologia da pesquisa no trabalho de campo e, como iconografia do real buscou capturar as ações dos atores como parte do texto, ou melhor, de uma textualidade, movimentada sob os desejos e vontades possível ser registradas também como escritura que também servia de suporte semiótico no trabalho interpretativo. No percurso narrativo, deixarei demarcado como elemento estruturante das vivências o objeto estético, em produto do pensar construído na socialização dos entes (atores), das formas (substancialização) e dos costumes (moralidade), sobretudo, quando neles se revelam mediante a multiplicidade fraquital do viver atuante uma memória coletiva.

O anúncio do objeto da pesquisa

O referido estudo científico requer nesta narrativa sócio-antropológica, interagir o produto sociocognitivo dos mitos e sociabilidades que estarão presentes para explicar

o legado da mandioca que transformada em alimento, não somente serviu como elemento gastronômico integrado na história brasileira, mas, também como símbolo significante ancestral encontrado na contemporaneidade.

No primeiro capítulo, tratarei da arqueologia cultural da mandioca para discutir a sociogênese de hábitos hibridizados das culturas indígenas e portuguesa interacionadas através de práticas e tecnologias, processualmente, produziu-se em herança civilizatória ao povo brasileiro. No segundo capítulo, anunciarei o espólio da mandioca, cujas linguagens requeridas se traduzem no imaginário popular inventado sobre os construtos dos ditos, brincadeiras, cantigas e estórias, em forma memorial, encontraremos vivo na cultura do Nordeste brasileiro.

No terceiro capítulo, descrevo a busca do objeto nas veredas da pesquisa para anunciar as cartografias dos caminhos achados do campo que me levou ao encontro da paisagem dos lugares, dos solos férteis, de climas seco e chuvoso do semiárido, avizinjado das terras litorâneas, transitavam atores e seus labores, em forma lúdicas que no intercurso temporal os espaços sociais iam sendo revelados.

No quarto e último capítulo, será apresentada a ‘etnografia do viver pensado’, ponto alto da minha reflexão sociológica, na qual intencionei investigar os processos da realidade social envolvidos por indivíduos organizados interagem sob uma trama sociabilizante exposta no fenômeno das farinhadas do Sítio Macaco II. Nesse lugar, grupos familiares de mulheres, homens e crianças transformam as naturezas das coisas vividas em objetos de beleza, alimento dos seus saberes, dão subsistência à vida fortemente atam-se os entes e seus afetos. Não diferente, atores e espaços mostram-se envolvidos às hierarquias e domínios subsistem a uma economia doméstica que analisei a interdependência da tríade: *habitus*, linguagem e memória.

Os fazeres sertanejos das farinhadas impulsionaram-me compreender o que é efervescente no mundo coletivo, substancial às naturezas dos objetos físicos e das ações dos atores, reagentes e energéticos se nutrem das diluições químicas dos corpos transformados nas coisas humanas e não humanas.

Não menos sensível a tudo que pesquisei, se produziu em mim, na metáfora de um pensar dialógico providente refazia-se das conversas das raspadeiras de mandiocas, nos sons surgidos das mãos do mestre forneiro feito aroma de farinha branquinha e grolada. Tudo se manifestou na incerteza das ações, sinceras e cúmplice das vontades

desconfiantes se produziam descobertas que surgiam em achados de realidade. Em muito a linguagem, ora construída das falas, ora em gestos serviu para eu interpretar o sistema de simbolismos que se expressava em códigos culturais e por meio dessa artesanaria poética fazia desnudar as práticas da vida cotidiana.

Desse modo, empenhei-me na compreensão do Homem no tempo e no espaço do Sertão, em fatos e fundações na dialética de externar-se e interiorizar-se em si mesmo – um Ser que se refaz na eterna busca da vida em atos-sentidos, estados, volições e percepções insurgem os objetos das coisas interacionadas das crenças humanas.

A casa de farinha é a reentrância do que é ‘real’ e ‘imaginário’, objeto tornado possível no vivido junto ao pensado, e, para contar a realidade em história direi que, era uma vez a *Casa de Mani, Mani Oca, se tem farinha... De lá vem muito mais!*

1. ARQUEOLOGIA DA CULTURA: MANDIOCA “RAINHA DO BRASIL”

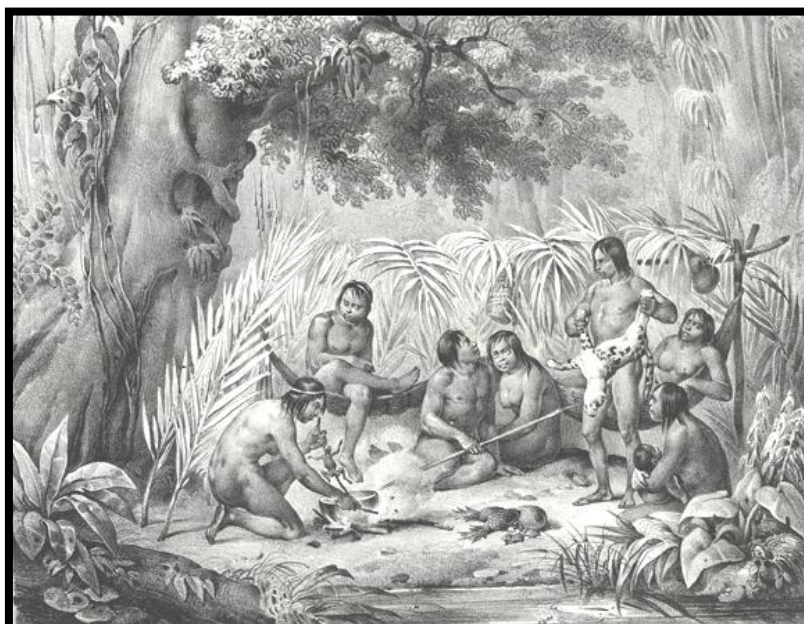
1.1 Os caminhos da mandioca

Mani, Mani oca, casa de Mani

Mandioca

Manihot Esculenta Crantz

Figura 03 - Indiens leur carane



Fonte: Rugendas Johann Moritz

A mandioca, planta chamada por Luis Câmara Cascudo (1967) de ***Rainha do Brasil***, tem muito a nos dizer. Nesse capítulo, farei um relato do cotidiano envolvendo os elementos históricos e civilizatórios intercambiados na interpretação sociológica do *modos vivendi* da população brasileira, no qual descreverei a produção, as manufaturas, espaços sociais, economias domésticas e hábitos alimentares.

A importância da mandioca para nós, brasileiros, vem de muito longe. Aqui, trago o legado das viagens dos povos que circunavegaram o mundo do Oriente ao Ocidente, e vice versa; no intuito de expandir seus territórios e em busca de riquezas se destacam os povos Aruaques e portugueses. Desses povos, são reconhecidas as heranças civilizatórias da mandioca, deixadas em costumes, técnicas, oralidades e linguagens que se hibridizaram através da cultura em modos de fazer e saber do povo brasileiro.

Nesse capítulo, encontra-se depositado saberes e viveres dos indivíduos, ao se darem conta de construir, na vida social, o que os alimenta de onde fluirão inventividades, representações e comunicações. Os fatos narrados não foram pensados como acontecimentos, e sim, nos seus efeitos que darão cabo à história social transitam práticas figuradas, e não menos, nesse processo figurado o mundo é criado dizia Ludwing Wittgenstein (1994) *apud* Arley R. Moreno (2000, p. 91) “a figuração representa a situação no espaço lógico, a existência e inexistência de estado de coisas”.

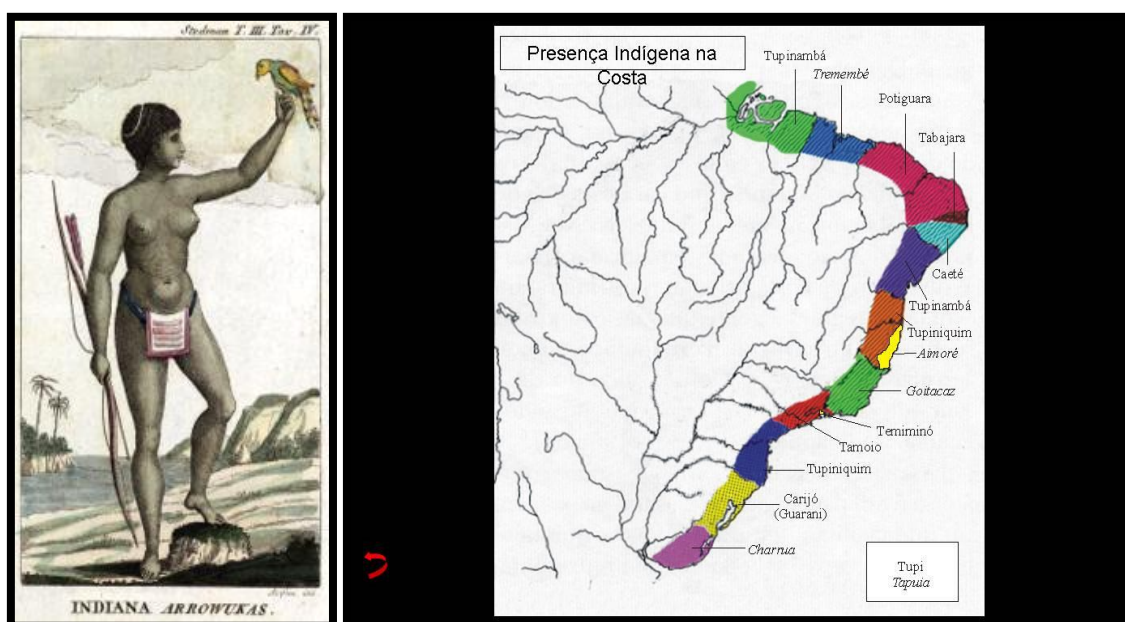
Afinal, o que é a realidade diante do que figuramos os fatos defronte das nossas vidas quando elas se fazem em atos coletivizados? Do mundo se criam as metáforas em palavras nos objetos construtos substanciados de significados das coisas inventadas. O viver aqui será narrado na construção social que trazemos não só numa ideia de representação das coisas, mas, do que vivemos e criamos, e para tanto, elementos da cultura e da linguagem darão entendimento um pouco mais sobre esse tubérculo chamado **mandioca**, inventivamente, tem sua origem fundada nos mitos.

Mani. Menina de cujo corpo nasceu a mandioca (*Manihot utilissima Pohl*, euforbiácea), base da alimentação brasileira. A lenda de Mani, registrada em 1876 por Couto de Magalhães em *O Selvagem*, é a seguinte: “Em tempos idos, apareceu grávida a filha dum chefe selvagem, que residia nas imediações do lugar em que está hoje a cidade de Santarém. O chefe quis punir no autor da desonra de sua filha a ofensa que sofrera seu orgulho e, para saber quem ele era, empregou debalde rogos, ameaças e por fim castigos severos. Tanto diante dos rogos como diante dos castigos a moça permaneceu inflexível, dizendo que nunca tinha tido relação com homem algum. O chefe tinha deliberado matá-la, quando lhe apareceu em sonho um homem branco que lhe disse não matasse a moça, porque ela efetivamente era inocente, e não tinha tido relação com homem. Passado os nove meses ela deu à luz uma menina lindíssima e branca, causando este último fato a surpresa não só da tribo como das nações vizinhas, que vieram visitar a criança para ver aquela nova e desconhecida raça. A criança que teve o nome de Mani e que andava e falava precocemente, morreu a cabo de um ano, sem ter adoecido e sem dar mostras de dor. Foi ela enterrada dentro da própria casa, descobrindo-se e regando-se diariamente a sepultura, segundo o costume do povo. Ao cabo de algum tempo, brotou da cova uma planta que, por ser inteiramente desconhecida, deixaram de arrancar. Cresceu, floresceu e deu fruto. Os pássaros que comeram os frutos se embriagaram, e este fenômeno desconhecido dos índios, aumentou-lhes a superstição pela planta. A terra afinal fendeu-se, cavaram-na e julgaram reconhecer no fruto que encontraram o corpo de Mani. Comeram-no e assim aprenderam a usar a mandioca”. O nome mandioca proviria de Mani-ôca, casa de Mani. É lenda da raça tupi.⁸

⁸ Ver: Herbert Baldus, *Lenda dos Índios do Brasil*, São Paulo, 1946; Alberto da Costa e Silva, *Antologia de Lendas do Índio Brasileiro*, Rio de Janeiro, 1957.

Câmara Cascudo registra a lenda catalogada por Couto de Magalhães, em 1876, no mito tupi **Mani** que dá origem a planta. Para que a mandioca fizesse parte de nossas vidas como alimento, muita coisa aconteceu. A mandioca, espécie vegetal (*Manihot Esculenta Crantz*) foi cultivada inicialmente pelos Aruaques⁹, aborígenes da América do Sul, que repassaram seus conhecimentos agrícolas, culinários e míticos aos povos tupis, habitantes do litoral do Brasil. Tal acontecimento se deu com a expansão das nações indígenas procedendo numa caminhada ao longo do curso dos rios, rumo ao litoral, extrapolou a Bahia até chegar às regiões Sudeste e Sul (figura 04).

Figura 04 - Colagem, índia Aruaque¹⁰ e nações indígenas



Fontes: John Gabriel Stedam e Wikipédia

Na gravura anexada (Stendam) ao mapa, podemos observar a expressão corporal da guerreira Aruaque, com o arco e o pássaro na mão, que se sobressai da paisagem de fundo, retratada à beira de rio ou em sua desembocadura, na encosta de uma ilha, como a da Ilha Marajó, local de muitas de suas moradias dos Aruaques. O mapa detalha a expansão das nações indígenas na costa brasileira. No Nordeste, localizados no Ceará,

⁹ Os **Aruaques** são grupos indígenas cujas línguas pertencem à família lingüística aruaque (aruaque, arawak “comedor de farinha”), provenientes da Bolívia, Brasil, Colômbia, Guiana, Paraguai, Peru, Venezuela, e, outrora também, das Antilhas. As suas diversas tribos constituem uma grande família lingüística **Arawak** (aportuguesado **Arawak**) designa um tronco lingüístico no qual estão incluídos vários povos indígenas situados no Brasil: Tariana, Kulina, Palikur, Baniwa, Ywalapiti.

¹⁰ Disponível <http://www.Wikipedia.org/wiki/imagem:Arawak_woman_by_jonh_Gabriel_Stedam.jpg>. Acesso em: 20 maio 2009.

encontraremos os Tremembés, atualmente, poucos sobreviventes¹¹. Essa nação indígena teve seus domínios na região do Baixo Acaraú, região litoral e parte do Sertão, próximo ao município de Itapipoca onde se localiza a comunidade do Sítio Macaco II.

Por meio do intercâmbio dos saberes, os conhecimentos dos povos indígenas chegaram até nós suas técnicas de alimentos, a domesticação de animais, a artesanaria do barro e cestarias, o uso de plantas medicinais, hábitos de tomar banho, dormir de rede, o descanso da “sesta”. De todos esses viveres apreendidos destacaria a incorporação do vocabulário a nossa língua como também na agricultura as técnicas de plantar e beneficiar a mandioca. Com todas essas informações aprendemos a usar na culinária, a farinha, a goma, a carimã, em iguarias diariamente presentes em nossas mesas, como tapioca, beijus, bolos e biscoitos reelaborados nos hábitos alimentares de todas as regiões do Brasil. A mandioca se integra ao nosso cotidiano civilizatório não somente como algo que nos alimenta, fisiologicamente, em sabores significantes, mas, também simbolicamente em saberes significados.

Câmara Cascudo destaca primeiras notícias sobre a mandioca, ainda no século XVI, quando os portugueses chegaram ao Brasil e fizeram o reconhecimento do seu potencial nutricional reconhecendo esse importante alimento consumido na dieta alimentar indígena e do colonizador, diz o historiador:

Quando a posse da terra começou a ser feita nasceu o elogio da mandioca e seu registro laudatório em todos os cronistas. Afirmam, unânimes, ser aquela raiz o alimento regular, obrigatório, indispensável aos nativos e europeus recém-vindos. Pão da terra em sua legitimidade funcional. Saboroso, fácil digestão, substancial. (CÂMARA CASCUDO, 1967, p. 93)

Planta típica do continente sul-americano, a mandioca, muito parecida com o inhame, logo que foi avistada pelos primeiros portugueses desembarcados no Brasil recebeu esse nome. Câmara Cascudo (1967, p. 79) informa que, antes de 1573, Pero Magalhães Gandavo relata “o que lá se come em lugar de pão é farinha-de-pau. Esta se faz da raiz duma planta que se chama mandioca, a qual é como inhame”. A mandioca foi divulgada em toda a Europa como uma grande descoberta, que os lusitanos usaram

¹¹ Como suas terras ainda não foram demarcadas pelo Estado brasileiro, a mesma realidade vivida por outros povos, suas moradias são invadidas pela internacionalização do turismo, principalmente, por portugueses e espanhóis, e assim, o ‘passado ser repete’ quando os interesses econômicos mudam suas estratégias comerciais, pois não mais é a madeira, ouro e prata, e, sim o sol, a praia, o coco, o entretenimento e os corpos femininos, são cobiçados, em prol de um desenvolvimento que destrói a natureza ecologia e a cultura local.

no estratagema na posse das terras do novo mundo. Os portugueses souberam aproveitar o potencial nutricional desse fabuloso tubérculo, que serviu de alimento para alimentar a crescente população das colônias. Os relatos dos viajantes eram parte de uma estratégia de conquista da posse da metade do continente ameríndio na América do Sul e tantos outros lugares do planeta. Sua tarefa também era descrever com detalhe as riquezas naturais e a vida social dos habitantes das terras descobertas. E vejamos o que fora dito:

Dizem que em cada casa se acolhiam 30 a 40 pessoas, e que assim achavam; e que lhes davam de comer de aquela vianda que eles tinham, a saber, muito inhame... Nem comem senão desse inhame que há muito. (**Pero Vaz de Caminha**, escrivão d'Armada, primeiro cronista do Brasil)

Há uma confusão semântica entre mandioca e inhame, feita pelos curiosos navegadores que já haviam conhecido um parecido tubérculo na África Ocidental, onde a origem vocabular nasce, mais precisamente, na Guiné Benin e no Congo: *nham*, *ñame*, *iñame*, *yame*, *yams*, *inhame*. Segundo Câmara Cascudo (1967), dois relatos portugueses buscavam na semelhança o reconhecimento do registro errôneo. O primeiro, de Pero de Magalhães Gandavo (1576), citava a mandioca “a maneira de inhame de São Tomé”, e o segundo, Gabriel Soares de Souza (1584), “uma raiz de inhames”, informações estas descritas pelos escrivães em seus diários de bordo, ou, em cartas enviadas à Coroa portuguesa. Câmara Cascudo, conhecedor da cultura brasileira, esclarece-nos o registro laudatório da mandioca na sua obra *História da Alimentação no Brasil* (1967). Conta-nos que no Brasil a mandioca foi confundida com algo parecido, e, no entanto, o historiador nem precisaria dizer que, nas terras apossadas e habitadas por aborígenes “mandioca é uma mandioca”, ou melhor, ela não é outra coisa¹², e relatou:

Era a comparação mais lógica com a semelhança e não identidade. O nome foi dado pelos portugueses a um tubérculo que lhes pareceu o inhame, já muito seu conhecido. Caminha e o Piloto Anônimo esqueceram-se de perguntar aos amigos tupiniquins o nome desse “inhame”, indispensável e comum na alimentação, o mais visível e saliente manjar nas refeições indígenas de Porto Seguro. (CÂMARA CASCU DO, 1967, p. 79)

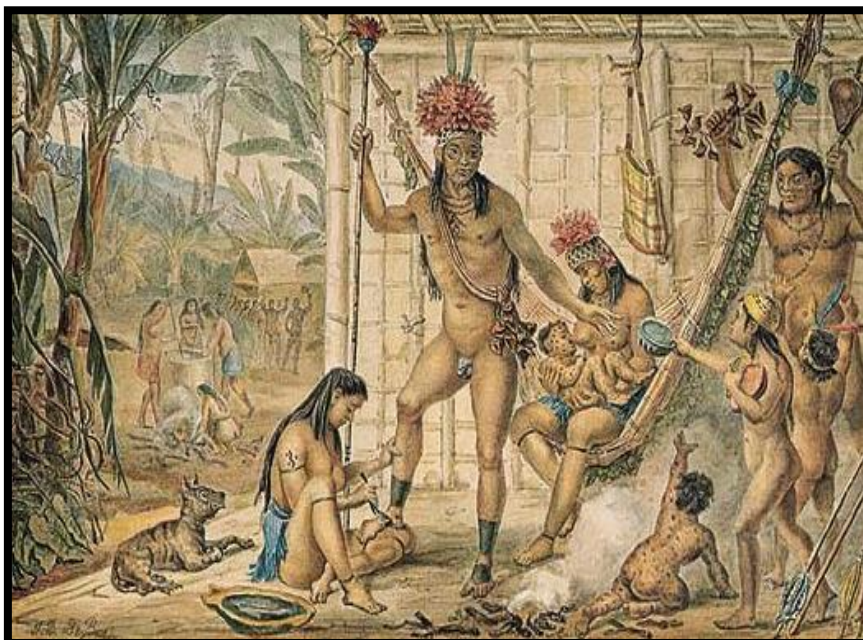
Câmara Cascudo (1967, p. 80) deixa sua contribuição histórica e etnográfica, ao reconhecer os fatos sobre a mandioca nos ditos da nossa história, afirma que “inhame nunca foi o *pão* para o indígena como não é para a contemporaneidade popular

¹² Em Fortaleza ao criar um slogan, o publicitário Assis Santos, usa de pleonasma e diz “Gerardo Bastos, onde um pneu é um pneu”.

brasileira”. Desse modo, reconhecemos que antes de Pedro Álvares Cabral avistar e aportar nas terras ameríndias se plantava e se comia mandioca e não inhame.

Os desbravadores estrangeiros ficavam muito admirados com as belezas das terras brasileiras, com a exuberância da fauna e da flora e com os costumes alimentares dos habitantes desse rico lugar, denominado de Brasil, como descreve o francês Jean de Léry “a técnica de jogar farinha seca à boca sem que nem um grão se perdesse”. Antes de 1573, Pero de Magalhães Gandavo já afirmara que “o que se lá se come é a raiz de uma planta que se chama mandioca¹³”. Essa magnífica planta, primeiramente, foi beneficiada como alimento pelos índios e muito importante para nós, referendado em tempo memorial como objeto simbólico e cultural para o povo brasileiro.

Figura 05 - Cerimônia indígena



Fonte: Rugendas

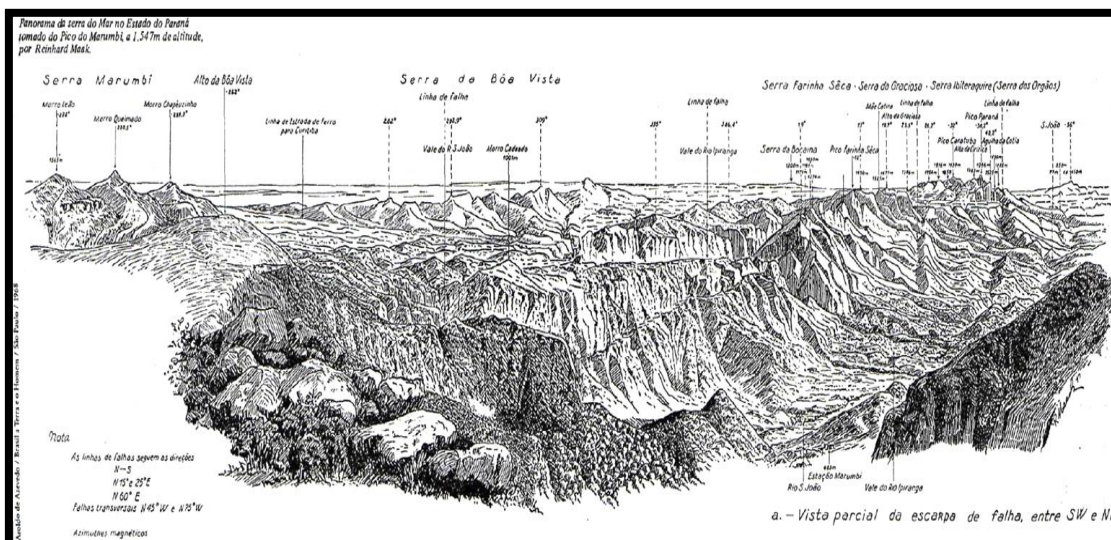
Conforme, a gravura, observa-se uma família indígena em preparação de um ritual. Ao fundo, índias trabalhando em um forno de farinha. Rugendas não economizou nos detalhes ao registrar os ornamentos, indumentárias e objetos, símbolos de uma cultura. O artista retrata um momento vivido pelos aborígenes no Brasil, numa época em que a pintura e as técnicas gráficas (litografia, talho doce e gravura metal) serviam como artes visuais na documentação da vida cotidiana antes da chegada da fotografia no

¹³ MIGUEL, Carlos Montenegro. *O Açúcar sua Origem e Difusão*, Arquivo Histórico da Madeira, volume XII, Boletim do arquivo Distrital do Funchal, 1960-1961.

mundo contemporâneo. Essas artes, tanto no gênero plástico como no iconográfico, em suas épocas, são importantes registros da realidade, e dirá Kossoy (2001, p. 28) que a fotografia é “um intrigante documento visual cujo conteúdo é, a um só tempo, revelador de informações e detonador de emoções”. Eis a importância das artes visuais como registro impresso que definem os objetos nas imagens, instrumentos que muito nos ajudam a ler o passado, e interpretá-lo, agregados aos conceitos científicos.

Segundo, Câmara Cascudo (1967, p. 98) “a mandioca se não fixou o indígena fê-lo demorar-se ao derredor das plantações porque a farinha não era colheita, mas preparo, demandando tempo e conhecimento de processos indispensáveis à fabricação, conservação, transporte”. No Brasil, a mandioca em sua função e estrutura terá um papel fundamental na ocupação do extenso território, e o seu legado será reconhecido na construção da geografia dos espaços físicos e sociais. Raymundo Faoro (1991, p. 174) diz que “entre o mar e o Sertão, entre o mar e a serra, entre o mar e o indígena havia um mundo novo”. Os bandeirantes, em suas excursões pelo Sertão do Sul, saindo da Vila de São Vicente, hoje cidade de São Paulo, aventuraram-se na busca de riquezas, embrenhados entre rios, florestas e montanhas, como a Serra da Farinha Seca, presente na topografia da Serra do Mar (figura 06).

Figura 06 – Serra do Mar



Fonte: Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional Nº 21/1986

Nas viagens, a farinha era alimento de fácil transporte. Em comboio, percorria grandes distâncias, levada em caçuás¹⁴ montados no lombo de burro e cavalo. Os bandeirantes acondicionavam-na em qualquer quantidade, em surrões ou em bornais, sendo ela comida substancial, misturada à carne seca, comida pura ou molhada com caldo da carne de alguma caça. Alimentados com a mandioca, os exploradores começam, passo a passo, a ocupar um rico mundo habitado já há muito tempo pelos povos indígenas. Na medida em que atravessavam terras e adentravam as matas virgens, conheciam a cultura desses, adaptando-a no seu novo modo de viver. Era feito ao longo do caminho, com a ajuda dos nativos, plantavam roçados de mandioca com dupla finalidade: faziam dela a farinha, e suas roças como orientação geográfica nas matas inexploradas, em busca de ouro, prata e diamante.

Com isso, os bandeirantes e outros começavam no extenso Brasil demarcar os espaços habitáveis. Na derrubada das matas faziam um posto de apoio para as outras expedições. Com o passar dos anos, esses locais eram transformados em um pequeno arraial, e posteriormente nas vilas, origem de muitas das cidades fundadas no interior. Ali se demarcava um povoado: a igreja, residências, pequenos comércios e a casa de farinha. Por conseguinte, a mandioca tem sua importância cartográfica na história da interiorização, e como uma matriz alimentar é um fato agregador de nossa construção civilizatória brasileira.

1.2 A casa de farinha: espaços, tecnologias e sociabilidades

Em meados do século XVII, foram feitas algumas tentativas de implantar um modelo de colonização no Brasil com o envio de colonos, tropas e a construção de fortes, mas tudo sem muito sucesso. Depois de algum tempo, outros modelos vieram a ser postos em prática com as capitanias hereditárias e os governos gerais. Em consequência desses modelos gestores, os espaços pecuários e agrícolas foram sendo estruturadas com a criação de gado e a plantação de espécies nativas de outras regiões do planeta, a criação de pequenos animais e o cultivo das culturas de subsistência, feijão, milho e mandioca.

¹⁴ Substantivo masculino. Regionalismo: Brasil. **1.** Cesto grande e comprido de vime, cipó ou bambu, sem tampa e com alças para prender às cangalhas no transporte de gêneros diversos em animais de carga. Dicionário Eletrônico Houaiss da língua Portuguesa.

No Ceará, a forma de povoamento teve como principal característica a criação de gado. Segundo, Capistrano de Abreu na sua obra *Caminhos Antigos e Povoamento no Brasil* (1995), descreve sobre essa passagem histórica em prodígio do protagonista à época, relatando-nos o ambiente socioeconômico imposto pela colonização:

Finda o século XVII, estava todo o Ceará devastado, os índios uns reduzidos a aldeias, outros vivendo em paz, ao lado dos colonos. A criação de gados era a principal ocupação dos habitantes; a agricultura rudimentar reduzia-se à produção dos gêneros de consumo local, pois outros não pagariam as despesas de transporte. (...) No regime pastoril do Ceará percebem-se facilmente duas faces. A primeira caracteriza-se pelo absenteísmo, isto é: homens ricos, moradores em outras capitanias, requerem e obtêm sesmarias para onde mandaram os vaqueiros com algumas sementes de gado; eles, porém, em geral baianos, não visitam suas propriedades, contentes como o embolso do preço das boiadas. Na segunda fase os fazendeiros vão se estabelecer em suas terras, ou porque o avultado dos interesses exigia sua presença, ou por incitá-los ao espírito de libertada que, segundo Martius¹⁵, foi o propulsor do povoamento dos sertões do Norte, ao contrário do Sul, em que a ambição de lucro foi a grande alavanca. (ABREU, 1995, p.137-138)

Essa importante citação de Capistrano de Abreu norteia como se deu a ocupação do Ceará. Ressalta o autor que, paralelamente à economia do gado, começava a surgir frente a uma agricultura familiar. Neste trabalho, apontaria que é nesse o momento que a mandioca aparece como uma cultura de subsistência, estruturando as condições de sobrevivência, suprimindo os meios necessários na alimentação básica da população dos Sertões, onde também a raspa da mandioca foi e ainda é utilizada como alimento do gado, além do rico pasto encontrado nas terras cearenses. Ao longo dos caminhos onde passavam as boiadas, uma casa de farinha tinha sua importância no desenvolvimento da economia agropecuária. A mandioca, portanto, é parte integrante da interiorização da região Norte e Nordeste, destacando o Ceará e o Piauí no Ciclo do Gado.

E, não distante, percebo a importância da literatura nos estudos sociológicos que envolverão a história do cotidiano, e como descoberta dos fatos as rotinas e os imaginários sociais requeiro-os juntos da interpretação dos nossos modos de viver. José de Souza Martins (2008, p. 125) diz que as ciências humanas há pouco reconheceu o “nexo desse resíduo da Filosofia que é a vida cotidiana, como história propriamente dita”, e prossegue, afirmando, para interesse de sociólogos e historiadores “a História é vivida e, em primeira instância, decifrada no cotidiano”.

¹⁵ Ver. Do Hist. Histórico, tomo 57, parte 1.^a, pág. 34.

De fato, devemos olhar o cotidiano como o pano de fundo do tecido de uma tapeçaria, onde os fios formam imagens desconexas, ou melhor, em contraponto à bela imagem definida nos estratos das cores, nas profundidades e no movimento que traz, enquanto o outro lado é a própria desrealização do real, invisível na subjetividade em que se atam os nós, são os traços dos muitos significantes impressos na realidade.

1.2.1 A tecnologia da rusticidade

No passado, o Brasil, em contato, do português com o indígena possibilitou-lhe adquirir muitas informações de sua cultura, que muito o ajudou na adaptação ao desconhecido ambiente desses territórios de mata ainda virgens. Os processos de produção e elaboração da comida foram sendo hibridizados, paulatinamente, por meio de instrumentos rústicos.

W. Mintz, em seu artigo¹⁶ *Comida e Antropologia, uma breve revisão*, cita Mirian Khan quando se refere a povos sem uma tecnologia de máquinas, “para quem a comida era uma das preocupações mais importantes, se não a mais importante da vida diária”. O homem branco passa a conhecer o pote, o jirau¹⁷ e o tipiti, objeto de palha cilíndrico que servia para extrair a manipuera¹⁸ da mandioca. Esses objetos são partes do conjunto de instrumentos memoriais e domésticos da cultura indígena que se tornaram necessários na operacionalização da casa de farinha instalada nas grandes propriedades coloniais. Carlos Lemos, descreve esses equipamentos:

A adoção do cardápio indígena introduziu nas cozinhas e zonas de serviço das moradas brasileiras equipamentos desconhecidos no Reino. Instalou nos alpendres roceiros a prensa de espremer a mandioca ralada para a farinha. Nos inventários de Pedro Nunes¹⁹, por exemplo, efetuado em 1623, fala-se num sítio nas bandas do Ipiranga “com um alpendre com a prensa no dito sítio” que deveria comprimir nos tipitis toda a massa proveniente do mandiocal também inventariado. Mas a farinha não exigia somente a prensa – pedia, também, raladores, cochos de lavagem e forno ou fogão. Era normal, então a casa de fazer farinha, no quintal, ao lado dos telheiros e próxima à cozinha. Em 1775, na fazenda de Francisco Soares de Barros, é inventariado

¹⁶ Encontrado na internet: www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v16n47/7718.pdf

¹⁷ Armação horizontal de paus suspensa no chão. O jirau servia principalmente para o moquém – nele eram assados, ou secos ao sol, o peixe e a caça, para não se falar de carne humana. (LEMOS, 1978, p. 40).

¹⁸ Líquido de cor amarelada, venenoso, com forte odor (ácido cianídrico), entorpece as pessoas quando manipulado na prensagem da massa da mandioca. Manipuera, denominação indígena (tupi), do prefixo mani, quer dizer, o nome da menina (mito Mani) e sufixo puera, tem o significado de ruim (parte ruim da mani).

¹⁹ D.A.E.-IT v.6.

hum lanso de casa de fazer farinha coberta de telha²⁰, como era usual em todas as sedes agrícola de certa importância. (LEMOS, 1978, p. 43)

Sociologicamente, as técnicas, as inventividades cotidianas, instrumentos e os costumes formam elementos culturais da vida cotidiana no Brasil. Nos séculos XVII e XVIII, uma estrutura tecnológica e social é construída para apoiar o consumo alimentar, atendendo a um crescente contingente populacional demandado na colonização. Dessa forma, surgia entre o litoral e o Sertão os primeiros rústicos protótipos da casa de farinha, equipados com tipis, caetitus e alguidás de barro. Eram pequenas choupanas construídas com palha e troncos de palmeiras nativas (carnaúba ou babaçu). Em muitas localidades onde a cultura da mandioca se firmou o colonizador português, sabiamente soube criar um aparato técnico-instrumental a serviço das novas tecnologias, fazendo uso da natureza local nas suas necessidades diárias.

1.2.2 A logística e a produção da casa de farinha

A casa de farinha torna-se um equipamento indispensável, instalada na sede da propriedade rural, ao lado da casa grande e da fazenda e senzala. Juntas, formam uma arquitetura física e social, consolidando, assim, os primeiros núcleos de povoamento no Brasil. As sociabilidades encontradas na casa de farinha são cambiadas em práticas até os dias de hoje. Nas casas de farinha primeiramente é operada pela mão de obra escravizada indígena e depois negra. Após a promulgação da Lei Áurea, no dia 13 de maio de 1888, foi substituída por trabalhadores ‘semi-livres’, divididos entre negros e mestiços que, para sobreviverem, foram obrigados a pagar a renda da terra, tributo exigido pelo dono das fazendas a serviço de El Rey, no direito de moradia, nas grandes propriedades rurais.

Em outra bela gravura de Rugendas (figura 07), nos transportaremos para uma cena do passado, em que corpos interagem nos espaço físico e social da casa de farinha no período colonial. A virtualidade pictórica descreve a divisão do trabalho em uma farinhada. A realidade se projeta em imagens da conversa do capitão feitor, seu chicote escondido nas costas, com escravos e escravas na raspa da mandioca, surge as lavadeiras escorrendo a goma, tendo ao lado, uma criança, por detrás o preenseiro tirando a manipuera da massa a frente outro atiça o fogo, enquanto uma negra mexe a farinha

²⁰ Inventário inédito guardado no Arquivo do Estado de São Paulo.

no forno. O registro traz os objetos dispostos no espaço: a gamela e prensa feitos de madeira, o tanque de lavagem da massa, o forno e as paredes de barro e teto de palha.

Figura 07 - Préparation de la racine de mandioca



Fonte: Rugendas

Em cada localidade por onde se instala uma casa de farinha, as pessoas inventam denominações para os fazeres e instrumentos, e como também as maneiras de preparo da farinha diferenciada em cor, gosto e textura, como a “farinha d’água”, as feitas com coco, as mais finas ou groladas.

Na casa de farinha, objetos de origem indígenas como a “coipeba”, extensa madeira em forma de rodo, a “arupemba” peneiras de palha de carnaúba e o “tipiti” ou “tipi” instrumento para retirar da mandioca brava a manipuera, que passa ser usado, juntamente, com outras inovações tecnológicas. A cultura dos povos indígenas, africanos e portugueses, desse modo, começava a se fundir em tecnologias e oralidades. No beneficiamento com as técnicas de cortes da mandioca e os processos de trituração e torrefação passam a criar novos modos de produção.

Com o passar dos anos, a pequena e rudimentar estrutura de produção da casa de farinha necessitou ser modernizada com novos artefatos de trabalho. Os portugueses aproveitaram algumas engrenagens das moendas de azeite, adaptando-as a maquinaria (instrumentos de ferro e puxados por animal) na produção de cana de açúcar e a farinha. Na casa de farinha, novos equipamentos foram substituídos deixando de lado em uso os

mais rudimentares: a prensa pelo tipi, saco feito de palha de carnaúba que se extraía a manipuera. Mais o tipo de produção ainda era artesanal, e os novos equipamentos davam apenas mais agilidade ao beneficiamento como caititu (figura 09).

Nas próximas gravuras, Rugendas descreve a prática manual de raspagem da mandioca feita pelos escravos (figura 08), e na chegada à pequena propriedade rural da roda que tracionada por uma polia ligada ao caetitu acionava as artes cortantes na serragem da mandioca (figura 09). Tal tecnologia dava mais velocidade ao beneficiamento na produção da farinha e da goma. Atualmente a roda foi substituída por um motor a óleo diesel.

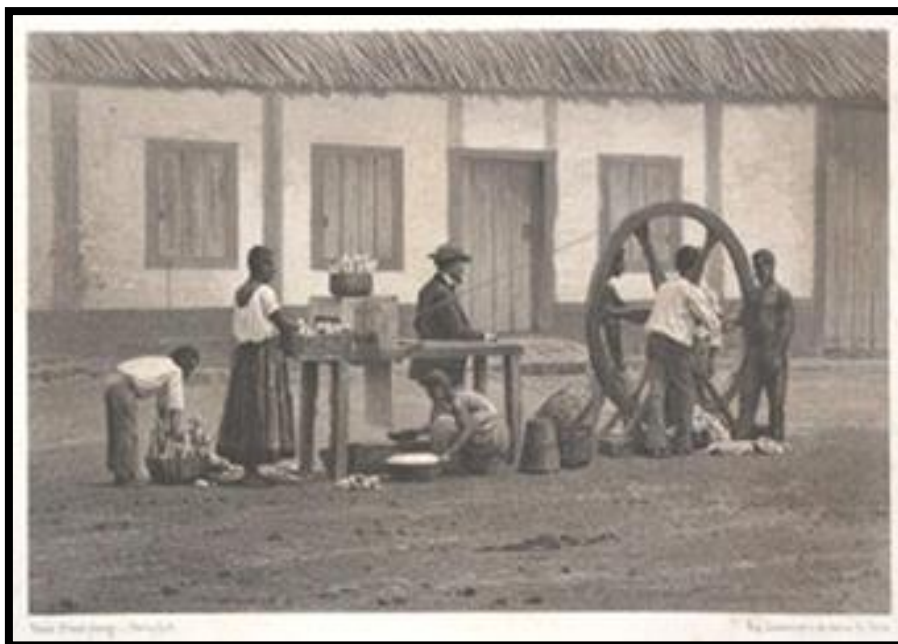
Figura 08 - Éplucheulis de mandioca



Fonte: Rugendas

Na análise antropológica da imagem, a rusticidade do ambiente indica um tempo histórico que perpassa a cultura do povo e suas memórias nos remetem até os dias de hoje, e nessa tecnologia, tanto instrumental como social, interagem atores e instituições domésticas, ainda vivas e operantes, em pequenas comunidades indígenas, quilombolas, e sertanejas espalhadas no Nordeste brasileiro e muitos rincões no Brasil.

Figura 09 - La rape a mandioca



Fonte: Rugendas

Na vista de maior mercado, após o século XIX, a pequena produção de farinha e goma das rústicas casas de farinha não vai mais atender ao consumo familiar (valor de uso), e sim à demanda da crescente população, começando a produzir o excedente (valor de troca). A farinha e a goma, portanto, tornam-se mercadorias cobiçadas pelos comerciantes, propiciadas pelo aumento do consumo dessas mercadorias nos pequenos vilarejos e cidades na colônia brasileira. A demanda alimentar bem exigiu cada vez mais criatividade nos preparos culinários. A mandioca, bastante difundida no seu plantio e beneficiamento transformou-se na matéria prima servindo a confecção de comidas consumidas cotidianamente pela população colonial no Brasil.

1.2.3 As vivendas sociais figuradas e a alimentação

Há uma conjuntura social e econômica presente no ambiente que perfilha as relações entre os indivíduos na colônia brasileira, no século XVIII. Segundo Sérgio B. de Holanda (1969), havia dois lados da vida social que se estremavam: a vida dura, cerceada de liberdade, de escravos e mestiços, arrendatários de terra e a vida pacata e confortável da aristocracia dos grandes senhores latifundiários (figura 10). O sistema de arrendamento de terras tornou-se instituição no Brasil. Até $\frac{3}{4}$ (três quarto) da produção das terras, como o feijão e o milho plantados nos roçados e do beneficiamento da

mandioca em farinha e goma produzidas pelos moradores. Esses produtos eram destinados ao pagamento do direito de moradia (renda da terra) nas propriedades dos grandes fazendeiros. Tal prática é encontrada ainda hoje em muitas fazendas no Nordeste brasileiro. Holanda (1969, p.03) afirma que a implantação da cultura luso europeia nas colônias “passam assimilar a instituição do hábito em novas formas de convívio, respeitadas em regras e acordos”. O sociólogo deixa claro que “somos ainda hoje uns desterrados em nossa terra” e explica a origem social de tal relação:

A família patriarcal fornece, assim, o grande modelo por onde se hão de calcar, na vida política, as relações entre governantes e governados, entre monarcas e súditos. Uma lei moral e flexível, superior a todos os cálculos e vontades dos homens, poder regular e boa harmonia do corpo social, e, portanto deve ser rigorosamente respeitada e cumprida. (...) Era, preciso para se fazer veneráveis. (HOLANDA, 1969, p. 53)

Essas práticas são incorporadas à vida doméstica cotidiana de nossa sociedade reificada no modelo patriarcal através de um sistema de regras morais azeitadas no consenso de classes que produzirá o controle dos indivíduos e instituições. Seu poder é silencioso e arbitrário, exerce domínio social através consensos ideológicos acordados e inquestionadas tornam subalternos os sujeitos pobres e dominados pela imperativa força econômica, política e religiosa dos mais ricos, realizadora das diferenças sociais e econômicas que traçam o perfil da sociedade escravocrata na sociedade brasileira.

Tanto na narrativa de Holanda como na gravura de Rugendas (figura 10) podemos observar sinais de estratificação social no Brasil colonial, cuja hierarquização configura-se em duas esferas: os ricos proprietários e os escravos. Os serviçais negros e mucamas eram apadrinhados para fazer os gostos e os caprichos dos senhores de terras, e no íntimo convívio, cunhas, pretos velhos curandeiros habitam o espaço doméstico senhorial, sendo eles os primeiros alforriados.

Na imagem da pintura há um fato social retratado no ambiente da casa colonial transita por costumes da Corte às moradas dos fidalgos no Brasil, especialmente, localizados no Bahia e Pernambuco. Vejamos: a mesa toda ornamentada com toalhas bordadas de renda, com pratarias e cristais. Nelas são servidos os quitutes salgados, doces e frutas, leitões, galinhadas, assados de caça, vinho europeu e a nossa cachaça. Essas bebidas e as comidas são servidas no cardápio aristocrático da época, com as quais, certamente, se misturavam os subprodutos da mandioca, farinha, beijus e tapiocas, já faziam parte do hábito alimentar da população abastada.

Rugendas, em sua arte e plasticidade, consegue registrar as sutilezas do convívio entre a rica família colonial e os escravos: a negra abanadora, o criado à espera de um pedido, a preta velha escondida atrás da porta e as crianças negras contentam-se receber a sobra da senhora, enquanto uma escrava abana os insetos.

Figura 10 - Le diner



Fonte: Rugendas

Em contrapartida, aos hábitos e costumes aristocráticos, os mais pobres – (escravos, rendeiros, agregados e funcionários rurais) procuraram inventar na culinária seus alimentos, criaram seus modos de sobrevivência, aproveitando as sobras dos cortes das carnes bovinas e suínas, miúdos, tripas, patas, rabos e orelhas. Surgiam, assim, os embutidos das linguiças, salsichas, como também o aproveitamento das folhas de mandioca, e farinha para fazer os pirões escaldados com sal.

A cultura alimentar africana e indígena começava aos poucos a se fundir no preparo de comidas, e dessa maneira, eram adaptados às precárias condições de vidas encontradas nas grandes propriedades rurais, localizadas no litoral e no interior de Norte ao Sul do Brasil. Sobre a inventividade ‘do fazer’ e a necessidade ‘do comer’, ressaltamos o que fora pensado e experimentado na culinária de fusão, muito apreciada e degustada no nosso dia a dia, como a pata de vaca, a rabada com agrião e a nossa famosa feijoada, servida com farofa feita na banha de porco acompanhada com couve e torresmo, a maniçoba, tacacá, o sarrabulho, a panelada, com o toque apimentado dos molhos de

manipuera, as tapiocas recheadas com queijo de coalho, beijus secos, angus e papas, invenções culinárias dos povos afrobrasileiros e indígenas. Todas essas comidas são apreciadas por nativos e estrangeiros que passaram a habitar o Brasil. Ao gosto popular elas são encontradas até hoje, nos boxes de mercados, feiras das grandes capitais, como no Ver-o-Peso/PA, e no interior, Caruaru/PE, esquinas, bares, botecos e restaurantes sendo consumidas por ricos e pobres.

1.3 As Ritualidades de um hábito alimentar

A farinha e a goma de mandioca têm sua importância na construção histórica, econômica e social do Brasil. Sabiamente, a população residente na colônia soube fundi-los aos costumes do que aqui moravam há milênios nessas terras apossadas e, conhecendo-os seus hábitos e costumes, souberam construir um novo modo de viver no Brasil. Na criatividade culinária regional, o povo brasileiro produziu novos alimentos e partes deles foram elaborados a partir do beneficiamento da mandioca, estando eles até hoje nos nossos cardápios. No Ceará, fazem a paçoca (farinha com carne) ou pirão escaldado no molho de carnes, peixes e mariscos; no Rio Grande do Norte o arrumadinho (mandioca e carne); no Pará, o tacacá e maniçoba e no Rio de Janeiro, o bife acebolado com farofa feito na manteiga com cebolas.

Na religião do candomblé, se alguém deseja preparar os alimentos votivos ao seu orixá, o ritual vai produzir vibrações que necessita para manter sua força na efetivação do sacrifício ao culto onde se deixa a sua oferenda. Por exemplo, para Exu, a comida é preparada com farinha e pinga, farinha e mel, assim como pipocas, bofe, fígado, coração de boi, acaçá amarelo, carne assada, vinho e mel. Nesse espaço, a comida tem um sentido próprio simbólico, pois, ela é pensada desde sua elaboração até sua destinação.

Para Lévi-Strauss (1987) buscou compreender a construção binária como inerentes mecanismos forjados pela natureza permitindo o exercício da linguagem e do pensamento. O “cru” e o “cozido” são formas empíricas dos estados físicos que se tornam símbolos em práticas ritualizadas nas culturas aborígenes do norte (Shasta, Chinook e Salish) e do Sul das Américas (Bororós). O antropólogo interpreta uma vasta máquina combinatória operada por um sistema mítico, ao defender a ideia do “mito único” sobre essas civilizações indígenas, desse modo, “comer” não será um ato fisiológico, mas também simbólico, requerendo-lhe significação.

Sobre outro ponto de vista, Roberto DaMatta (1986, p.57) deseja construir identidades e cogita que “o fato é que o comer, a comida e os alimentos formam um código complexo – uma verdadeira *boca rica* social – que nos permite compreender como a sociedade brasileira se funda enquanto tal”. O antropólogo pensará a realidade sociocultural do povo brasileiro ao atribuir uma identidade cultural em valores e hábitos comuns para falar da nossa comida. A análise de DaMatta refere-se a uma fusão e moldagem de características relacionadas as realidades socioculturais, como espaço, região, funções, significações, trazendo uma unicidade (*mesmidade*) ou mesmo um padrão ideal do que seja comum as pessoas ou grupos.

Dessa forma, cria-se na ideia de identidade aos modos de preparar, servir e degustar uma comida, associado aos lugares e os indivíduos onde elas são produzidas, portanto, o que é singular tornará objeto de ‘um caráter identitário’, ou mesmo de uma ‘identidade regional’ ou ‘nacional’. DaMatta, como outros descreve uma sociologia da similitude para tipificar categorias de nação, povo, população ou mesmo de região homogeneizando na padronização de hábitos os costumes e comportamentos.

Sobre esse assunto me oponho e tratarei o construto da identidade como um vício metodológico, isto é, quando cientistas sociais requerem um padrão identitário para afirmar as práticas dos indivíduos sobre categorias que promove as etnicidades, gêneros, gostos, as regionalidades tratadas em objetos socioantropológicos na nossa ciência, embasada no social. Creio, assim, que o hábito alimentar torna-se uma prática ritualística, construída na diversidade e na complexidade das relações que interagem os indivíduos, em que códigos culturais se estabelecem e mudam, na medida em que são reelaborados em experimentações, adaptados em novos valores, formam conceitos que são reinterpretados nos modos de fazer, de degustar, ou servir uma comida. A farinha produzida no Pará ou no Ceará não deixará de ter sua especificidade.

Cada cultura tem seus elementos próprios que observo nas singularidades culturais modeladas através de códigos simbólicos processados no viver interacionado em modos de saber e de fazer. Cada região tem sua arquitetura, oralidades, modos próprios de produção e sociabilidades, mesmo tendo uma aproximação com as outras, isto é, traços hibridizados culturalmente. A destinação da produção e consumo da alimentação dependerá dos sistemas culturais onde os diferentes modos ritualizados dos preparos e serviços da comida e a forma cultural que cada farinha fora produzida, e isso

será demarcado nas diversidades nos *modos vivendi* dos indivíduos que definirão seus *locus* culturais, campos e identificações.

No Estado do Pará, no Norte brasileiro, há um aproveitamento da manipuera na elaboração do tacacá líquido ácido tradicionalmente servido com camarão e farinha. No Ceará, não encontraremos esse prato, mas pirões e farofas acompanhamento dos cozidos de carne e casquinha de caranguejo. O que faz então produzirem assimilações de pertencimentos e não de identidades? Penso que são as condições materiais, sociais e culturais com que cada cultura reelabora em sua culinária por meio de influências, fusões e assimilações de práticas coletivas, seja na produção ou no consumo. Entretanto, não associaria as comidas a um emblema ou a um padrão identitário, discursivamente, colocado como comida regional ou típica que é produzida em cada sistema de cultura.

Deste modo, em cada local, serão produzidos esses alimentos com suas características mais regionais, construídos através de elementos simbólicos referidos à circunstancialidade de sua cultura, interagindo no que se mostram híbridos os hábitos, costumes e ritualidades. E não obstante, a cultura demarca as diferenciações entre os vários modos de viver de um povo, e, portanto, a culinária nas suas diversas inventividades é um deles.

Em dizer, que produz socialmente aos indivíduos à existência de uma identidade sobre seus hábitos e costumes, enfim, faremos apartá-los das inúmeras possibilidades de pertencimento, e assim, auferimos individualidades em prol da unicidade de pensamentos, gostos e estetizações fazem diferenciá-los uns dos outros. E nesse ponto, o que é visionado conceitualmente produzirá a ‘diferença do diferente’ visto como importante: classificar ou segmentar racionalmente os valores e aqui me refiro ao paradoxo das similitudes – o uno das semelhanças divididas, se joga às aparências inseparáveis o incongruente das substâncias do real. Elas servem ao mercado, burocracia estatal, as adequações contábeis dos sentidos em dados e normatizações reproduzidas como autênticas em conceitos estáveis homologará lugar social e cultural aos indivíduos, que comentarei sobre alguns aspectos mais a frente.

1.3.1 A herança da culinária indígena

Em todo o território nacional, podemos encontrar uma grande variedade de tipos de farinha que fazem parte do hábito alimentar do brasileiro: a “farinha d’água”, a

“farinha amarelada”, a “farinha com coco babaçu”, a “farinha de tapioca”, a “farinha com dendê” e muitas outras. Na inventividade do povo, novos alimentos foram produzidos da mandioca estando até hoje presente no cardápio brasileiro. Gilberto Freire (1971) faz o reconhecimento dos hábitos alimentares indígenas repassados a outras etnias e, para isso, descreve etnograficamente a mandioca em seus processos, técnicas, aromas e sabores. Vejamos aqui o que o sociólogo deixa relatado:

Variado era o uso da mandioca na culinária indígena; e muitos dos produtos preparados outrora pelas mãos avermelhadas da cunhã, preparam-nos hoje as mãos brancas, pardas, pretas e morenas da brasileira de todas as origens e de todos os sangues. Da índia à brasileira aprendeu a fazer de mandioca uma série de delicados quitutes: a farinha fina, de carimã, para o filho pequeno: o mingau: o mbeiu ou beiju. “Conheciam”, escreveu Couto de Magalhães dos indígenas do Brasil, “processos de fermentação pelos quais preparavam excelentes conservas alimentares e próprias para estômagos enfraquecidos; entre outros, citarem os bolos de carimã, com os quais quase todos nós fomos alimentados durante o período da nossa infância. Do beiju cita Araújo Lima uma variedade de modernas especializações amazonenses. Além do beiju simples, conhecido de todo brasileiro por esse nome ou pelo de tapioca – “bolo de massa fresca, ainda úmida, ou de polvilho (tapioca), passada pela urupema, de modo a formar grumos, que pela ação do calor ficam ligados pelo glúten próprio da massa” – o beiju-açu, “redondo, feito da mesma massa que o beiju-ticanga, e cozido no forno”; beijucica, “feito de massa de macaxeira, em grumos bem finos”; o de tapioca. “feito de tapioca umedecida, de maneira a cair da urupema em grupos pequeninos e, quando pronto, enrolado sobre si mesmo depois de se lhe pôs manteiga na face exterior”; o beiju-ticanga, “feito de massa da mandioca mole e seca (ticanga) ao sol”; o caribe – “o beiju-açu posto de milho e reduzido a uma massa, a que se acrescenta mais água, morna ou fria, formando uma espécie de mingau, mais ou menos ralo, conforme o gosto” – mingau que se toma de manhã com água morna, e no andar do dia, com água fria; o curada, “beiju grande e bastante espesso, feito de tapioca umedecida, de grumos maiores que o enrolado, e levando castanha crua em pequenos fragmentos. (FREIRE, 1971, p. 121)

Nessa citação, Freire (1971) descreve as comidas preparadas a partir da mandioca e sua descrição atença nossos sentidos e percepções. Na etnografia nos revela o potencial do polvilho em forma seca e fermentada, na forma de goma e a carimã em produtos usados no preparo de comidas. Em detalhes, destaca os ingredientes para diferenciá-las no beiju, que tem suas variações, de acordo com o modo como são feitos, e cita o “beiju açu” e o “beiju ticanga”. Sua narrativa demarcará as comidas que derivam da mandioca entre tantas outras que sedimentam hábitos alimentares produzidos pela culinária brasileira experimentadas em nossas mesas.

1.3.2 Os ditos e os feitos da farinha

O que me moveu na escolha do objeto de pesquisa é também parte dos desejos construídos num curioso prazer que almeja desnudar o desconhecido habitante de um mundo experimentado. Parafraseando J. L. Austin²¹ (1990), nas coisas que são “ditas e feitas”, sejam atos atribuídos ao ético e o estético, que proferem as palavras, e delas ocorrem à realização performática de um fato que se reveste de uma ação. Sobre os ditos e feitos aqui gostaria de demarcar a motivação construída por um olhar que transita em um tempo memória – ação reelaborada em símbolos, atos e significados através dos quais interpreto alguns fenômenos do mundo social.

A linguagem é um meio produtor de sentidos e assimilações modeladas nas palavras. Michel Foucault (1985, p.51) diz que “a linguagem não é um sistema arbitrário; está depositada no mundo e dele faz parte porque, ao mesmo tempo, as próprias coisas escondem e manifestam seu enigma como uma linguagem e porque as palavras se propõem aos homens como coisa a decifrar”. Conhecer as palavras é conhecer a natureza delas, o que está exteriorizada e interiorizada na sua forma de construção tanto estética como ética.

Durante minha pesquisa, procurei entender a maneira simples de falar dos agricultores, dos poetas populares, do povo dos mercados, na qual o usam metáforas para discorrer sobre as coisas. Giambattista Vico (1979, p. 89) sobre a lógica poética dos primeiros homens, destaca que o mito reproduzia a natureza, os corpos inanimados e dava-lhe sentido e paixão “de modo que cada metáfora, assim constituída, vem a ser uma fabulazinha minúscula”. Assim, requero a importância de pensar como o Homem aprendeu a pensar e falar por metáforas. Em toda a minha explanação, o mito estará alinhavado no percurso narrativo ao trazer a linguagem como objeto de construção do mundo. E sobre isso passo a interpretar os processos linguísticos na formação do que se modelam os nossos pensamentos, destacando as profícuas discussões teóricas trazidas nos estudos da Filosofia da Linguagem e Semiótica às Ciências do Social.

Na pesquisa de campo, observava muito o uso metafórico que as pessoas faziam da palavra **farinha**, quando elas desejavam praticar algo no dizer, atribuindo um valor moral estetizado por uma *performance*. Para tanto, o significado estético da palavra era

²¹ *Quando dizer e fazer*, título de sua obra publicada em 1990 pela Artes Médicas, retrata o discurso psicanalítico no âmbito da cultura e da linguagem.

também ético revestindo-se plenamente de sua condição simbólica, isto é, de um poder aferido nos discursos, como na expressão muito falada no Sertão “Ei, fulano, tu não é besta, não vai levar farinha para a farinhada!”. No contexto linguístico apresentado, as palavras são construídas não só num sentido semântico, e sim, realizada, através de ação sígnica de um ato ilocucionário²², e assim, de tal maneira, o sujeito intenciona desejo de algo em vontade no dizer. Na verdade, o falante estava dizendo que a pessoa seria um tolo se caso levasse a sua mulher, esposa, ou companheira a uma festa, se lá havia outras mulheres solteiras, muito comum nas festas do Sertão.

A expressão “levar farinha para a farinhada” é um atributo de valor em ato de vontade, manifestado por sujeitos falantes no qual exercem um jogo de linguagem demarcado a um contexto cultural específico. A intenção do falante restringe-se a uma vontade de poder sobre o outro devendo haver no dizer também um contexto moral estabelecido para ocorrer compreensão entre os sujeitos, falante e ouvinte. Portanto, neste caso descrito ocorrerá através de uma dialógica manifestada pela ironia. Entretanto, podemos atentar o mundo que vivemos é construído de códigos linguísticos modelados em sentidos sociais que damos às coisas.

Eis porque quis trazer o fato de que o simples uso da palavra farinha poderia ser contextualizada nas diferentes ações sociais envolvendo os indivíduos e valores morais, éticos e estéticos. Nesse sentido, é que Simmel (2006, p.21) apresenta a produção da vida social e reflete acerca das formações que produzem relações recíprocas entre os indivíduos de uma sociedade, e elas não se reduzem ao indivíduo observado em si mesmo, e dialeticamente afirma:

Paralelamente a essas duas possibilidades encontram-se uma terceira – a produção de fenômenos através da vida social, que ainda se dá por meio de dois sentidos. Em primeiro lugar, pela contiguidade de indivíduos que agem uns sobre os outros; assim, o que é produzido *em* um não pode ser somente explicado *a partir* de si mesmo. Em segundo lugar, por meio da sucessão de gerações, cujas heranças e tradições se misturam indissociavelmente com as características próprias do indivíduo, e agem de modo tal que o ser humano, diferentemente de toda a vida subumana, não somente descende, mas, sobretudo herdeiro. (SIMMEL, 2006, p. 20)

Nessa citação de Simmel, percebo a importância a vida social perspectivada no que está submerso o convívio dos indivíduos, e seja requerido pensar os sentidos

²² Austin (1975, p.85) se refere às palavras quando inclusas de ação, *performance* ou ato, “desde a base em quantos sentidos se pode entender que dizer algo é fazer algo, ou que *ao* dizer algo estamos fazendo algo, ou mesmo os casos em que *por* dizer algo fazemos algo”.

expressos das ações no poder pelo qual o domínio e atributo de autoridade são produzidos na ordem das palavras. Na linguagem criam-se os fatos, e de tal forma, a vida social se apresenta a nós como um enigma que precisa ser interpretado dentre os muitos sentidos depositados nas coisas, que estão em (re)conhecimento do próprio mundo pelo qual os indivíduos atribuem atos de intenção volatizados nos diversos jogos sociais; sendo também jogos de linguagem exercidos em cada contexto que os atores se apoderam de capitais cognitivos e simbólicos.

Na vida cotidiana essas expressões populares ocorrem porque um sistema de símbolos encontra-se disposto culturalmente entre os indivíduos em um determinado lugar e época. Para tanto, as pessoas mais velhas quando falam certas coisas entre os mais jovens, ou, uma pessoa que use uma expressão criada em outro lugar, as pessoas ouvirão seus discursos e passarão a não compreendê-las, isto é, não saberão interpretá-las; muito comum nos encontros familiares de diferentes gerações ou quando viajamos para um lugar que não conhecemos a cultura local.

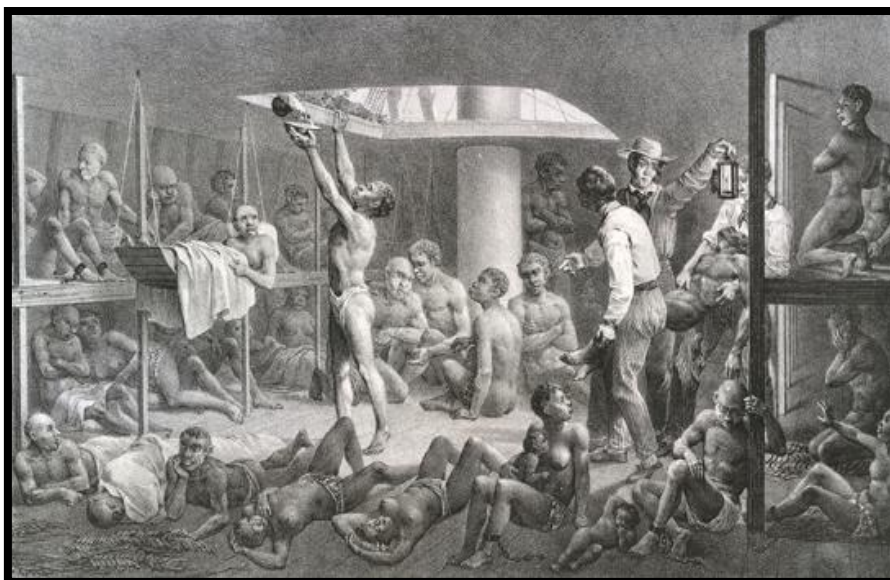
Nessa dimensão, a linguagem e a memória estão interconectadas aos signos e símbolos produzidos socialmente em uma dada cultura. Assim, ações rotineiras são experienciadas por um conhecimento ordinário formador de ideia-sentidos remanejados na estrutura sígnica expressa socialmente. Nos discursos das pessoas, estão interligados diversos elementos apreendidos em valores codificados culturalmente entre os falantes. A farinha somente foi usada como metáfora, no exemplo citado anteriormente, porque ela faz parte do nosso cotidiano, em um alimento dotado de valor social, e nela estão referendadas sociabilidades e ritualidades. Com efeito, ela é outorgada ser elemento simbólico e memorial para a sociedade brasileira.

Sobre a memória, gostaria, ainda de destacar, ela não age num tempo sincrônico, pois, ela é ativada por um sistema semiótico interligado por estruturas simbólicas potencializada socialmente através inúmeras relações elaboradas das capacidades cognitivas dos seres humanos em autogerir e interagir ações significadas ao mundo. Ela acentua, portanto, a distinção entre o *eu* e o *não eu*, interstício da espontaneidade criadora da subjetividade frente à objetividade das coisas que movem o Ser e o saber.

Em contrapartida, devemos compreender a ‘memória’ como algo a mais do que uma autonomia das capacidades dos indivíduos em gravar no cérebro, isto é, lembrar-se de um objeto, palavras ou ações construídas como coisas significadas. Desse modo, me

provocaria trazê-la aqui tanto quanto ação simbólica que se efetiva no plano das intersubjetividades. Nos exemplos referidos com o uso metafórico da palavra farinha destaco a memória no plano individual e coletivo no reconhecimento social de imagens quando nelas damos importância histórica para os nossos feitos em coisas.

Figura 11 - Negres a fond de calle



Fonte: Rugendas

No período colonial, foi chamada de “farinha de barco”, pois, chegava pelo mar, servindo também para lastrear os navios vindos da África. O Congo, hoje é o maior produtor de farinha do mundo. A farinha de mandioca, fonte de alimentação²³ era misturada ao caldo do peixe (pirão) usado como único provimento alimentar dado aos escravos transportados nos navios negreiros, vindos de vários pontos da África Ocidental na travessia do Oceano Atlântico para o Brasil (figura 11).

Com o passar dos anos, no Brasil, a farinha de mandioca foi denominada de acordo com sua utilização. Nossos primeiros exploradores diziam “farinha de pau”, em analogia às raízes da planta nativa. Era misturada a carne de gado salgada e seca ao sol ou peixe, estando aí à origem da nossa saborosa paçoca. Em virtude de fácil adaptação em vários solos, a mandioca foi usada estrategicamente pelos portugueses em outras regiões do planeta, adaptando-se bem na África, (Angola e Congo).

²³ Cada 100g de farinha de mandioca contém: (1,4%) de proteína, (82,2%) de hidrato de carbono e (0,5%) de gorduras. Fonte: EMATERCE.

Outra denominação, “farinha de foguete”, decorre da circunstância de que a farinha era entregue à população em época de calamidade quando sua chegada era anunciada por um tiro de rojão. Já a “farinha de guerra” era servida nos quartéis ou às tropas de soldados, em deslocamento, nas batalhas, considerada alimento de pouca qualidade, armazenada em más condições e por um longo tempo.

A farinha, na culinária brasileira, vai ser aproveitada de várias maneiras, de acordo com a cultura local, que deixa demarcada os *modus operandi* dos preparos, hábitos, costumes e ritualidades. Através do beneficiamento da mandioca surgem as suas denominações, como “farinha d’água” ou “farinha puba”, feita bem grolada ou encaroçada como a “farinha de tapioca” feita de goma em flocos encontrada no Pará, e mesmo noutra denominação “farinha fina” ou “farinha gomada”, quando a massa é bem triturada e extraída a maior quantidade de manipuera.

Nessa dissertação um dos meus objetivos foi destacar o uso da linguagem nas rotinas da vida social, e nessa feitura caberia anunciar a importância da mandioca como objeto linguístico servido na construção de expressões e denominação dadas pelos indivíduos, conferindo ao tubérculo vasta tipologia de uso social. No capítulo 3, tratarei do imaginário da mandioca sobre a criação humana trazidos nos construtos dos mitos, lendas, versos, letras de músicas, mezinhas, simpatias e outras expressões populares.

1.3.3 Expressividades do alimento na vida cotidiana

A vida colonial no Brasil, entre o século XVII e o XVIII, era reduzida a poucos espaços: a casa grande, a senzala, a casa de farinha, o engenho de cana de açúcar, a igreja, as ruas dos vilarejos e as quitandas. O Brasil nessa época era influenciado pelo barroco em uma estilística que se funde esteticamente com a cultura negra e índia no Brasil. Tal influência incorpora-se ao mundo social na música, na poesia, na arquitetura, nas artes plásticas, na arte de vender, expressividade dos corpos, danças, vestimentas e o preparo das comidas.

As formas barrocas apresentam-se também nas formas de convívio das pessoas, mundo este contido de dobras das expressividades, dos afetos, das imaginações, das musicalidades e das linguagens e a respeito disso Paes (2003, p.25) dirá que “o barroco é uma filosofia de entrelaçamento, ramificações, confluências, interconexões,

covariâncias mentais e musicais”, e que se encontra com a afirmação de Sérgio B. de Holanda que afirmará ser o barroco parte das origens da cultura brasileira.

Nas ruas, quituteiras e ambulantes (figuras 13) levavam seus produtos e com elas as musicalidades, e para vendê-los, cantam as modinhas e recitam dizeres populares, expressões chamativas que seduzem nossos paladares. O costume de vender alimentos porta a porta permanece até nos dias de hoje em nossas cidades interioranas, principalmente, nos bairros periféricos dos grandes centros urbanos. O barroco, no Brasil, se traduzirá também nas expressões dessas sociabilidades.

Nessa estilística possibilitou dar formas aos objetos das esculturas do mestre Aleijadinho, visto no chorinho, na arquitetura, danças e poesia, sendo próprios, estes factuais elementos estéticos serão incorporados aos modos de viver do povo brasileiro. Em modos culturais essas semióticas expressam em cultura a criatividade do povo. E assim, surgiam as dobras nas silhuetas do imaginário reproduzido, na vida coletiva, requerida no movimento das plasticidades substanciadas em formas sociais presentes na multiplicidade étnico-cultural da sociedade brasileira.

Figura 12 - Venta a reziffé



Fonte: Rugendas

O cotidiano não se resume à rotina, pois, há uma monotonia regular de atos repetidos que projetam sensações insólitas e por via desta relação ocorre a manifestação do imprevisto, em mais Michel Maffesoli (1979) afirmará que na existência das práticas

criativas do cotidiano, há um espírito “cavalheiresco” ou de “aventura”, e nessa forma da vida social a espontaneidade é elemento importante nos processos de socialização. Em torno do alimento, muitas práticas surgiram desde os modos de produção, venda e consumo, manipulações nas feitura, no servir e como comer. Todas essas práticas revestiam-se de específicas ritualidades modelando hábitos e costumes figurados.

A visão plástica da gravura de Rugendas (figura 12) reconstitui o passado e, em traços culturais e formais o artista pintor faz captar a vida social de um pequeno vilarejo. Em primeiro plano, uma bodega ou quitanda, comum à época onde se vendia um pouco de tudo: alimentos crus, defumados, secos e cozidos, carne de caça, charque, pernis, farináceos, especiarias, aviamentos, tecidos e perfumarias, vindos de Portugal e das colônias africanas e do Oriente. Nesse tipo de comércio, o dono do estabelecimento comercial era, geralmente, um mascate português ou sírio libanês. A cena exposta por Rugendas retrata personagens: comerciantes, fregueses, negras com seus balaios em compras e vendas, crianças, pedintes e animais. Em segundo plano, a arquitetura colonial é definida nos casarios, ruas e vegetação.

Nesse comércio merceeiro eram vendidas as farinhas e a goma. A partir do século XVII, a necessidade era outra. Esses subprodutos da mandioca são demandados pelo crescimento da população, e assim, começa aos poucos a sair da sua feição de produto de consumo familiar, para tornar-se mercadoria, vendida no comércio, ou seja, no atacado e no varejo. A rua, como espaço de sociabilidade, é meio de interação de ideias, diálogos e discursos, lugar que se firmavam os costumes. Na colônia, existiam as quituteiras, negras alforriadas vendedoras que carregavam em seus tabuleiros bolo de goma, bulim, bolo de macaxeira, paçocas, tapiocas, beijus e angus.

Os negócios prosperavam ao nascer um pequeno mercado informal. O comércio ambulante era meio de sobrevivência de escravos alforriados e mestiços, que, livres buscavam formas alternativas de trabalho frente à única opção que eram as práticas agrícolas. Tais indivíduos buscavam no espaço público afirmar o seu papel social destinado às habilidades e talentos que eram revelados. A população negra se destacou não somente na culinária, mas também na música, na literatura, na dança e nos esportes. Em todo o Brasil veremos cultuado altar a Aleijadinho, Zumbi dos Palmares, Dragão do Mar, Pixinguinha, Machado de Assis, Clementina de Jesus, Dona Ivone Lar, Ruth de Souza, Martinho da Vila, Zé do Pulo, Alcione, Mariele e tantos outros.

Figura 13 - Negresses marchard d'angu



Fonte: Rugendas

A culinária de tabuleiro, muito encontrada em Salvador e outras cidades no Brasil possibilitou a reinvenção dos novos sabores e, desse modo, os paladares eram seduziam nas ruas. Para isso, técnicas de vendas foram criadas pelo uso de palavras, versos e trocadilhos e, assim, ambulantes vendiam em variedade as mercadorias aos seus clientes. Em Fortaleza, como em muitas outras cidades, poderemos observar, nos bairros periféricos como Montese, Granja Portugal, Benfica, Conjunto Ceará e outros vendedores volantes com seus tabuleiros, bicicletas, carrinhos, vendendo doces e salgados, entre eles a tapioca molhada no leite de coco ou recheada de queijo de coalho, ou simplesmente, a mais tradicional, passada manteiga e enrolada.

Esses vendedores, com seus trabalhos, fazem a história de um lugar e, assim, o cotidiano é um caminho passante das interlocuções, de corpos, ideias, memórias e das linguagens que Machado Pais (2001, p.32) se refere “a alma da sociologia da vida cotidiano está no modo como se acerca desses factos, ditos cotidianos – o modo como se interroga e os revela”. A mandioca vai ser fundamental para o sustento das pessoas mais pobres, de custo razoavelmente barato e de fácil produção doméstica, junto com o feijão, o arroz e o milho. Boa parte, do hábito alimentar, da população brasileira fora constituído por meio de uma tecnologia encontradas a partir dos subprodutos beneficiado da mandioca. Muitas receitas caseiras foram inventadas na diversidade da

culinária regional, e muitas delas terão a mandioca como ingredientes nas elaborações dos pratos típicos referencializados no culto dos sabores e saberes.

1.3.4 A mandioca na Cultura do Sertão

O imaginário, observado no Sertão, se faz em dor na alegria em esperança nas palavras de Guimarães Rosas, Graciliano Ramos, Euclides da Cunha, Patativa do Assaré, Ariano Suassuna, Rodolfo Teófilo, Luiz Gonzaga, José de Alencar e de Rachel de Queiroz. Sobre o lugar sertanejo descrevem que a vida “é dura, feito pau de dá em doido”, diz o povo, lugar de chão quente que na escuridão da noite fria no apagar do candeeiro, a imaginação torna-se produção da realidade. Os versos do livro *O país dos Mourões*, de Gerardo Mourão, trazem a farinha como mercadoria presente nas redondezas de um lugar tangido no tempo-memória dos nossos antepassados.

Entre cargas de rapadura e cangalhas viradas
entre surrões da branca farinha da serra, entre ancoretas
de aguardentes do Major Borete Mourão
no chão da feira de domingo
dia de quermesse e leilão no patamar da igreja.
(MOURÃO, 1972, p. 34)

As palavras do poeta e historiador transmitem a compreensão da ideia de tempo-espço que se move em sentidos que não se apaga em nossas memórias. Nos Sertões, práticas e costumes foram criados, e alguns deles de muita necessidade. No Ceará, em um tempo não muito distante, como em outros lugares do Nordeste, quando não existia energia elétrica, era costumeiro, nas velhas casas de fazenda e vendas ou bodegas, existir uma grande caixa de madeira onde se guardava a farinha.

Para conservar os alimentos as pessoas armazenavam junto ao farináceo, beijos e carnes, ambos secos, como também o queijo curado. Os mais velhos com quem convivi no interior me contavam que os alimentos adquiriam gosto especial ao serem colocados na caixa de farinha. A farinha, alimento presente na vida e na memória do povo dos Sertões tem inestimável valor para o sertanejo. O tempo das farinhadas anuncia o tempo de fartura, além de tudo, é mais alegria.

A farinhada, como fenômeno social, propiciará a união das pessoas, e dela surgem os alimentos imprescindíveis para os sertanejos, a farinha e a goma consumidas todos os dias, acompanhado de iguaria das carnes, aves e peixes. O excedente produzido

em farinha é vendido pelo agricultor nos mercados das cidades ou, simplesmente, trocado por outros alimentos, como feijão e milho, ou pequenos animais, como cabras, ovelhas, porcos, galinhas ou mesmo uma bicicleta, rádio ou televisão. A farinha, no interior é uma moeda de troca, que incrementa a economia local.

O mercado e as feiras são acontecimentos que proporcionam interação entre os espaços e os indivíduos, um passante lugar de trocas comerciais. Localizados no centro das cidades, são importantes equipamentos na formação dos núcleos urbanos no Brasil. Sua função é distribuir e comercializar os gêneros alimentícios, animais, utensílios domésticos, ervas, especiarias e de serviços como barbearias e vendas de comidas.

Nas vivências de campo, não poderia deixar de observar o mercado de Itapipoca. Lá prestava atenção no vai e vem das pessoas, saindo das lojas de calçados, na peleja os vendedores de alho, que disputavam espaços com os vendedores de farinha e feijão, gritando alto para atrairia ainda mais o freguês, os paus de arara, gente, galinha e bode. Eram imagens cheias de intensidades sertanejas. Em um dos boxes da feira da rua, enquanto saboreava uma tapioca com café, pensava no povo simples que vive da agricultura, inventa expressões que criam sociabilidades.

No Nordeste, segundo Peregrina Cavalcante (2002, p.126) dirá, ainda hoje, na região jaguaribana, o mercado e as feiras “produzem, uma cartografia que traduz a diversidade das teias de relações, entre os diferentes atores que compõem o cenário. Pude observar uma fusão de agentes com interesses diversos, produzindo comunicabilidades múltiplas na construção do espaço social e físico”. Na citação de Cavalcante (2002), as feiras e os mercados são espaços produtores de sociabilidades. Esses equipamentos, nas pequenas as cidades do interior não existem somente como espaços econômicos aonde as pessoas vão para comprar objetos de consumo, mas também buscar informações sobre a política local, os jogos de sorte, as fofocas, as cotação de preços de alimentos e animais.

Em Itapipoca por volta das 3h da madrugada, chegam os feirantes com camionetes abarrotadas de roupas, painéis de alumínio, sapatos, plantas medicinais, molhos e temperos, para montar, ao redor do mercado, barracas de madeira e pano. Há nesses lugares uma contemporaneidade formada de um espaço interativo figurado por práticas comerciais e afetivas como eram na antiguidade onde comerciantes orientais seduziam seus clientes em altas vozes, anunciando as suas especiarias.

Nos boxes, da feira de Itapipoca com suas altas e largas portas surgiam comerciantes atacadistas de feijão, milho, goma e farinha. Parei em uma banca para tomar café com tapioca, prática comum de muitas pessoas do lugar. O barulho polifônico da rua fundia-se às vozes dos ambulantes, repentistas e de um carro de som, que anunciava a quermesse da festa de São José, padroeiro da cidade. Sobre a cultura do vivido, foram depositados muitos conhecimentos apreendidos e, portanto, repassados, uma memória social que seria produzida junto aos indivíduos.

No próximo capítulo, abordarei outro assunto envolvendo a mandioca numa dimensão imaginativa, planta tão necessária para nós, chamada por Câmara Cascudo de “Rainha do Brasil”. E assim, desejo agora trazê-la alicerçada em um produto inventivo do imaginário popular, fonte criativa da mitologia indígena, movimentou-se ser transformada em alimento, e também usada como objeto da linguagem, das metáforas e *performances* dos atores, em várias regiões brasileiras que propiciou a criação de ritualidades na vida cotidiana.

2. ESPÓLIO IMAGINÁRIO DA MANDIOCA: DITOS, BRINCADEIRAS, CANTIGAS E ESTÓRIAS

O interesse sobre a mandioca me fez parti à procura de fontes bibliográficas, de uma literatura que versasse sobre o mundo imaginário desse tubérculo. Na empreitada das leituras, dediquei um bom tempo de minha pesquisa a garimpar a documentação histórica, literária e iconográfica nas bibliotecas do Instituto Histórico Antropológico e Geográfico do Ceará, Academia Cearense de Letras, Casa Juvenal Galeno, acervos particulares, Rádio Universitária e nos jornais locais, Diário do Nordeste e O Povo.

A pesquisa bibliográfica surgiu depois os primeiros dados etnográficos no Sítio Macaco II, sendo mais necessário procurar referências não somente empíricas, mas também construções estéticas do mundo imaginário da mandioca, como poesias, canções, mezinhas, narrativas em versos, estórias e acontecimentos. O vivido no cotidiano foi observado nas suas dobraduras do mundo em que a realidade social é insinuada, mágica, flexível e performática, quando nos construtos das palavras se criam formas sociais percebidas na edificação semiótica dos objetos.

Para isso, quis me dedicar aos universos simbólicos entremeados à cultura, elaborados e atualizados na linguagem pelos indivíduos expostos ao signo da mandioca, ajuntados seus significantes, simbólico algo se fazia recriado da imaginação popular. Assim, desejei fazer uma interpretação hermenêutica dos discursos atuantes para compreender as rotinas sociais. Observava que no jogo na compreensão dialógica²⁴ se ocultava uma eficácia simbólica junto à retórica dos sujeitos, que se apoderava da estruturalidade dos signos, e não da estrutura semântica. Para tanto, os ditos proferidos tornavam-se atos verbais inclusos no fenômeno organizador da linguagem quando os falantes intencionavam em modelar valores às palavras.

Em coisas pensadas, faladas e interpretadas me fazia apreender que processos cognitivos podiam ser impulsionados nas tessituras do *habitus* social, da linguagem e da memória que se depura na “sociedade dos indivíduos²⁵”. Movido de uma curiosidade

²⁴ Compreender é cortejar com outros textos e pensar num contexto novo (no meu contexto, no contexto contemporâneo, no contexto futuro). Contexto presumidos do futuro: a sensação de que estou dando um novo passo (de que me movimenteí). Etapas da progressão dialógica da *compreensão*; o ponto de partida – o texto dado, pra trás – os contextos passados de partida – o texto dado para frente – a presunção (e o início) do contexto futuro. (BAKHTIN, 1997, p. 404)

²⁵ Termo usado Elias (1994) para denominar os nossos *eus sociais* inseridos no processo de construção da sociedade e título de uma de suas obras mais importantes.

necessária comum aos etnógrafos, me movimenter ao encontro de um mundo poético incrustado de elementos semióticos que demarcavam a mandioca como um objeto concretamente pensado. O sentido histórico dos fatos e acontecimentos suscitava-me pensar a interação dos indivíduos com seus mundos, e nisso interessou saber o que estava subscrito nas vivências insinuadas da vida cotidiana.

Em realidade, um palco social dramatizado na vida servia-me de inspiração para os registros linguísticos, eficaz ao jogo, envolvido por falácias. No caminho da pesquisa etnográfica à procura desses objetos comuns me deparei com o intercâmbio de símbolos que transitam por meio da linguagem, formando uma estética verbal sobre as coisas ditas e feitas. Segundo, mesmo, a instituição do simbólico, Cornelius Castoriadis tratará como uma necessidade dos indivíduos.

Tudo o que nos apresenta, no mundo social-histórico, está indissociavelmente entrelaçado como simbólico. Não que se esgote nele. Os atos reais, individuais ou coletivos – o trabalho, o consumo, a guerra, o amor, a natalidade – os inumeráveis produtos materiais sem os quais nenhuma sociedade poderia viver um só momento, não são (nem sempre não diretamente) símbolos. Mas uns e outros são impossíveis fora de uma simbólica. (CASTORIADIS, 1982, p. 142)

A solidão e o silêncio que nos envolvem na labuta das descobertas abstraíram-me pensar no tempo-mundo do texto que remonta e agita a imaginação do pesquisador. Nesse ponto, Ricoeur (1986, p. 159) propõe a transposição do mundo do texto para o mundo da ação e falar-nos-á que “interpretar é tomar o caminho de pensamento aberto pelo texto, pôr-se em marcha para o oriente do texto”. Dessa forma, me trouxe em um ‘mergulho hermenêutico’ ler as significações que enlaçavam as palavras de Zé Dantas e a música de Luiz Gonzaga na canção *A Farinhada* nas expressões populares, mezinhas, brincadeiras em acontecimentos da vida sertaneja. Tanto a música como as falas populares são elementos formadores dos discursos, isto é, na compreensão subjetivada formam mediações simbólicas em que transitam os significantes textuais da linguagem em um dado sistema simbólico.

Nas fontes pesquisadas, encontrei a mandioca como metáfora utilizada pra referenciar um mundo simbólico nos modo de falar do povo, nos mitos e nas narrativas poéticas. Como objetos pensados, elas me serviram para explicar que a linguagem é parte integrante da cultura dos indivíduos, e muito estão remanejados por fatos rotineiros da vida social, tomados em criação de sentidos sociais, de acordo com que os

atores sociais fazem demarcar seus espaços de convívios. Para tanto, em contágio do vivido se produzia uma *libido*²⁶ no próprio ato de pensar e falar dos indivíduos, que me trouxe compreender o modo que os atores jogam com as palavras, dispostos a criar campos e domínio, valendo, portanto, atentar as falas junto a formações de estruturadas linguísticas predisposta a um acontecimento de poder.

O viver movimentado como palco dramatizado serviu-me de expressividade social atuante para observar conflitos, interpelações e volições. Entretanto, reivindico compreender o universo representativo nos causos da vida ordeira, indicando o que é influente e estetizado nos versos de música, simpatias e expressões populares criadas em feitura das sonoridades e plasticidades inventadas. Segundo, Ricoeur (1989), da leitura resulta uma fusão entre o horizonte do mundo do texto e o horizonte do mundo da ação do leitor, ou seja, ao ser lido, o texto é associado a algo que já se tenha sido visto, ouvido ou lido em algum lugar, e exemplo, sobre a mandioca e a poética produziram hipertextos em realidade vivia do imaginário popular.

O que será exposto aqui é uma amostra descritiva e interpretativa do que faço demonstrar potencializado nas expressões artísticas, criadas a partir do mundo empírico, cujos sentidos englobam a objetivação das palavras e a eficácia da ação provocada por quem às professam e interagem os signos e símbolos representados de vontade formam-se crenças de desejos e interesses, criam-se subjetividades. Afinal, o que dizem as nossas palavras se não a indicação de um fazer apreendido do real, exposto as coisas inferimos valores metafóricos ao redor de nós?

O mito Mani (p. 27), e suas versões e lendas, fazem parte da cultura popular através de conhecimentos milenares foram transmitidos pela oralidade formando um legado estético-cognitivo para muitas gerações. A palavra, para os povos indígenas tem valor criado para dar sentido mais do que empírico às coisas, e assim, ela é parte de tudo concretizada em ideia da atitude poética das ações, concretamente pensadas, em forma e conteúdo não separa o ‘viver’ e o ‘pensar’. O mito e rito estão unidos heurísticamente nos sujeitos-objetos das coisas, em tudo é real, realizado nos arcos-flechas, tacape, pinturas corporais com são também nas lendas, brincadeiras, lutas e cerimônias. As

²⁶ Traz o significado de desejo e vontade, investimento, ou jogo, e o jogo é trazido no conceito *illusio* em Bourdieu, no sentido jogo social, assim; “a *illusio* é estar preso ao jogo, preso pelo jogo, acreditar que o jogo vale a pena ou, para dizê-lo de maneira mais simples, que vale a pena jogar”. (BOURDIEU, 1994, p. 139).

práticas mentais, isto é, o pensado tem valor tão grande como o fazer. Entre os Yawalapíti (Alto Xingu – PA), a festa da mandioca Kukuhiru é um evento que celebra a origem do tubérculo, que é ritualizado em danças, cânticos e músicas. De outra nação indígena transcrevo um trecho do mito Maué na ação de um mundo mágico representado nas palavras, e das quais se originam os corpos que substanciam as coisas:

– Pois dança, minha sobrinha
 Iveroi pôs-se a dançar no meio da sala.
 E logo um dos tios a “flechou”, enfeitando-a.
 Depois, outro tio fez o mesmo; enfim todos os tios a enfeitaram.
 Iveroi caiu morta.
 Do corpo dela os seus tios Mucaricariua fizeram a Mandioca.
 Como a primeira Mandioca não tivesse tapioca, fizeram Tapioca do corpo do filho, que ela já trazia na barriga.
 Depois fizeram o primeiro “tarubá”²⁷
 No dia em que os Muricariua beberam o primeiro tarubá nasceram todos os bichos da terra dos Maué. (PEREIRA, 1967, p. 723)

Nos arquivos fonográficos da Rádio Universitária, em Fortaleza, encontrei uma embolada, *O grande poder*, de comadre Fulôzinha. Sua construção narrativa é densamente elaborada numa cosmogonia do homem, da terra e do céu em representação da fertilidade e da fecundidade da natureza e do Ser humano no plantio da mandioca.

Grande Poder
 (Comadre Fulôzinha)

O nosso Deus corrige o mundo pelo seu domínio.
 sei o que a terra gira com o seu grande poder
 grande poder, com o seu grande poder

A terra deu a terra, dá a terra cria
 homi a terra cria a terra deu a terra há
 a terra voga a terra dá o que tirar
 a terra acaba com toda mau alegria
 a terra acaba com os sete que a terra cria
 nascendo em cima da terra, nessa terra de viver
 vivendo na terra que essa terra há de comer
 tudo que vive nessa terra pra essa terra é alimento

Deus corrige o mundo pelo seu domínio
 a terra gira com o seu grande poder
 grande poder, com o seu grande poder

Porque no céu a gente vê uma estrelinha
 aquela estrela nasce e se põe a seis horas
 quando e de manhã aquela estrela vai embora
 tem uma maior e tem outra mais miudinha
 tem uma acesa e um mais apagadinha

²⁷ Bebida indígena feita da fermentação de beijus, fortemente embriagadora.

seis horas da noite é que pega parecer
 quando é de manhãzinha ela torna a se esconder
 só de noite que ela brilha em cima do firmamento
 porque

Deus corrige o mundo com o seu dominamento
 a terra gira com seu o grande poder
 grande poder, com seu o grande poder

O homem a planta um rebolinho de maniva
 aquela maniva com dez dias tá inchada
 começa nascer aquela folha orvalhada
 ali vai se criando aquela obra positiva
 muito esverdeada, muito linda e muito viva
 embaixo cria uma babata que engorda e faz crescer
 aquilo dá farinha pra tudo mundo comer
 e pra toda criatura vai servir de alimento

Deus corrige o mundo pelo seu dominamento
 a terra gira com o seu grande poder
 grande poder com o seu grande poder

Encontrei em outras narrativas, certos contextos diferenciados, objetos poéticos em versos criados por sentidos metafóricos que eram associados à mandioca envolvidos por práticas culturais da alimentação, no qual efeito, elementos simbólicos transitavam no imaginário das crenças das curas de males humanos revestiam-se as mezinhas através dos seus potenciais farmacológicos. O folclorista Juvenal Galeno deixa registrado no poema o *Angu*, comida popular conhecida entre nós, ao legado descritivo de sua utilidade no passado em curativas:

O Angu

(Juvenal Galeno)

Farinha, meus leitores
 Que serve para o pirão,
 Companheiro, no cozido,
 Gostoso na refeição,
 Faz o angu muito usado
 Por profanos e doutores,
 Posto em cima da barriga,
 Alivia a suas dores,
 E as dos olhos, muito agudos,
 De irites provenientes,
 De pinhão com carriços,
 Na testa dos pacientes.
 Com manteiga e ovos moles,
 Tu és sublime, ó angu!
 Tua fama vem longe,
 Desde o índio, o homem nu.

A farinhada, registro de um acontecimento social do Sertão foi eleita nas sábias palavras dos emboladores, repentistas, poetas e cantadores nordestinos. Considero-os fazedores da cultura que utilizam de estética inventiva em conhecimentos do imaginário na criação das artes populares. A alegoria da casa de farinha se projeta em realidade nos versos que brotam sentimentos e paixões, e Luiz Gonzaga e Zé Dantas nos trazem com alegria e musicalidade em beleza letrada:

A Farinhada

(Zé Dantas e Luiz Gonzaga)

Tava na peneira, eu tava peneirando
eu tava no namoro, eu tava namorando (refrão)
Na farinhada lá na Serra do Teixeira
namorei uma cabocla, nunca vi tão feiticeira
a meninada descascava macaxeira
Zé Migé no caetitu e eu e ela na peneira

O vento dava sacudia a cabeleira
levantava a saia dela no balanço da peneira
fechei os olhos e o vento foi soprando
quando deu um 'redimunho' sem querer tava espiando

De madrugada nós fiquemo ali sozinho
o pai dela soube disso deu de pernas no caminho
chegando lá até riu da brincadeira
nóis estava namorando
eu e ela na peneira

Nessa poética há uma dialógica, fato que propõe o objeto na ação, estando construído imaginavelmente nas palavras. Observo isso disposto em algo concreto do senso comum aventurado por personagens ficcionados entremeiam o presente vivido e dão veracidade as narrativas das pelejas humanas. E na representação do simbólico pela qual emergem a linguagem poética resultará na criação intensificada das naturezas, dos objetos, sonhos e ludicidades que expressam as mitológicas da paixão fazendo criar significância à vida. Aos seus saberes dos poetas populares muitas vezes são auferidos a simples manifestações do sensível ou meras artesanias criativas, tratadas como construções lúdicas, entes do ilusório, renegado por não possuir um saber científico.

Dessa ideia, darei um passo mais largo ao que tentarei nessa escritura fazê-la em reflexão daquilo que inferimos na Cultura por meio da linguagem em reconhecimento das coisas populares. Muitas informações e saberes foram acumulados e transmitidos na cultura dos povos civilizados com a oralidade, que Jack Goody (1977, p. 35) diz que “na maior parte das culturas sem escrita, e em numerosos setores da nossa acumulação,

elementos na memória faz parte da vida cotidiana”. O que se apresenta no senso comum configura-se em um fardo material linguístico socialmente modelado na compreensão do mundo deixado a nós em cultura. Afinal, o que estão expressos nas palavras quando elas criam estéticas, formas, conteúdos ou valores?

Émile Durkheim (1989, p. 511) já dizia que “cada palavra traduz um conceito”, e, portanto, os nossos construtos verbais são produtos de hábitos mentais em crenças subjetivadas nos discursos incorporados de imagens-valores aos objetos linguísticos, carreados de criações nas ações predicadas pelos sujeitos, e assim, as palavras professam o fazer de um ato pensado. Contudo, a relação que atrai o significado ao significante não pertence ao objeto da língua, como crêem Saussure e o estruturalismo unidos a tal idéia a linguagem. Nessa questão, Bourdieu (1994, p. 52) criticará o objetivismo e diz que “a linguística saussuriana privilegia a *estrutura* dos signos, isto é, as relações que eles mantêm entre si, em detrimento de suas *funções práticas* que não se reduzem jamais, como o supõe tacitamente o estruturalismo, às funções de comunicação ou de conhecimento”, e isso será importante na ideia do campo político e social.

Cabe, então, pensar a estruturalidade no qual se criam os sentidos linguísticos e sobre a estrutura disposta nos enunciados dos falantes afirmará Jacques Derrida (2002, p. 230) “eis por que, para um pensamento clássico da estrutura, o centro pode ser dito, paradoxalmente, *na estrutura e fora da estrutura*”; e dirá ele, ainda: “não podemos pensar uma estrutura inorganizada”. Entretanto, e não concordando com o estruturalismo linguístico, penso que o rito, como realização de um fazer, é parte da manifestação que ensejada na construção das palavras, que numa carga apoderada tendem a responder a necessidade inerente dos agentes sociais em estabelecer os domínios de uma ordem linguística.

O que então se objeta em eficácia das significações das ‘coisas ditas’ agirá junto a uma matriz modelar dos feitos do pensar e do fazer, e, pontualmente, o mito e o rito não podem ser compreendidos dicotomicamente, pois, eles estão engendrados no mesmo plano que conjectura a condição de existência do ser humano e seu mundo. De certa forma, algo me inquietava para indagar, porque então os indivíduos criam uma estética nos seus construtos verbais usando a metáfora para imprimir em atos subjetivados valores ao viver?

Ernest Cassirer (1992, p.102) mostrou interesse no ponto polêmico em que o mito e a linguagem estariam submetidos às mesmas leis espirituais de desenvolvimento, entretanto, preocupou-se com o caráter comum que ambos produzem configurações. Sobre isso, o filósofo explica que o que está possuído no pensar é posto em comum no próprio configurar, e dizia “portanto, parece que devemos partir da natureza e do significado da metáfora se quisermos compreender, por outro lado, a unidade dos mundos mítico e linguístico e, por outro, a sua diferença”. Eis porque venho indicar no lastro da desconfiança querer a mais compreender o mito como uma gênese modelar do pensamento, e nisso, definiria que nada fazemos senão ‘atribuir’, ‘configurar’, ‘inferir’ um sentido às coisas. E sobre isso, de fato, resvala quando e ao queremos imprimir significância ao mundo real em “tudo vale quanto pesa o valor” interessa-nos dizer sobre o que se mostra interessado.

Todas essas questões expostas aqui me serviram de base teórico-metodológica para aproximar o meu campo pesquisado às práticas sociais dos indivíduos na compreensão da linguagem, e dessa maneira, o que vem expresso nas coisas ditas, almejo obter entendimento do pragmatismo do viver e perderia o sentido eficaz se não constituído e unido às formas de pensar. Na casa de farinha, me revelaria muitos discursos sob um pano de fundo das interações que se formam na realidade simbólica das práticas ‘ditas e feitas’ estetizada na natureza da vida social e coletiva.

Entretanto, o caminho teórico proposto por Bourdieu (1989) respondia como a produção do pensar e aos seus instrumentos simbólicos, sendo eles instrumentos de conhecimento que operam objetivamente nas estruturas do mundo social. Em princípio, debrucei na empreitada de interpretar o que se encontrava estabelecido culturalmente em volta das estratégias discursivas observando as práticas sociais inseridas no processo de cognição inteirado pelos indivíduos. E talvez, sobre isso me daria base suficiente para verter o marco teórico no percurso da problematização do meu objeto de pesquisa sobre a intensa socialização encontrada no fenômeno da farinha. Essa ação coletiva seria compreendida no aporte da conjunção do *habitus* da linguagem e da memória.

O cotidiano foi entendido nas convenções de uma cultura, e ela é alterada na ação dos indivíduos que vivem em uma sociedade²⁸. Sobre os usos e costumes antigos

²⁸ Sobre os fatos e a cultura Marschall Sahlins (1990, p. 8) observa que “a história é ordenada de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo, com os esquemas de significação das coisas. O contrário é verdadeiro: esquemas culturais são ordenados historicamente porque, em maior ou menor

da população, há algo interessante produzido na linguagem. A palavra ‘goma’, em uma determinada situação, servia para indicar um produto, ligado ao ato de comer uma tapioca, uma broa, ou uma peta, um biscoito de sequilho.

Em outra situação comum do hábito sob o contexto diferenciado de um código cultural, a palavra ‘goma’ (signo) teria outro significado, e, portanto, ao ser verbalizada, a palavra “engomar” sugeriria um ato ou ação. As práticas, as invenções tecnológicas e a linguagem reinventam os objetos, e assim, o ferro quente em brasa era chamado de “ferro de engomar”, objeto comum de uso doméstico. Como o mundo nunca é o mesmo, as coisas vão e voltam como objetos jogados no mar, e hoje se fala “ferro de passar” e a goma não é mais usada estirar a roupa. Recordemos, então, ao passado descrito nos versos de Juvenal Galeno.

A Engomadeira

(Juvenal Galeno)

Eu sou pobre engomadeira
 Suado ganho o vintém...
 Chamam-me as moças – formosas
 E os velhos querem-me bem...
 Ai, não é de graça!
 Os velhos querem bem...

Cedo acordo e no engomado
 Logo a roupa vai molhar,
 Armo a corda no terreiro
 Para estende-la a enxugar...
 Ai, não é de graça!
 Para estende-la a enxugar

Mas que calça engomadinha!
 Lustosa e alva a brilhar...
 Nem uma dobra, um cisquinho...
 Meu rosto posso mirar...
 Ai, não é de graça!
 Meu rosto pode

Franklin Cascaes indica outra modinha também cantada antigamente. Nela podemos perceber o jogo metafórico na construção das palavras para falar da malícia que suscita no imaginário um fato real do dia a dia:

grau, os significados são reavaliados quando realizamos na prática”. Shalins sintonia avizinha-se a Geertz ao pensar “mudança sistêmica” em certa cultura onde as circunstâncias que impostas à ação não se confrontam somente com os significados que serão atribuídos pelos os indivíduos (grupos específicos) e pensa criativamente nesses esquemas convencionais. Assim possamos pensar que as coisas “mudam” ou “readaptam-se”, e nesse ponto dirá Shalins que “a cultura é alterada pela ação”, e assim os sentidos são mudados em posição as categorias culturais recriadas ao longo das mudanças que se sistematizam uma “transformação estrutural”.

A massa de mandioca
 Tem cheiro de azedume
 Cheira a mulher casada,
 Que marido tem ciúme.
 Menina que peneira massa
 Tira bem a caruera,
 Trata de se casar
 Que é feio mulher solteira.
 A raspa da mandioca
 Só serve para jogar fora
 É como a moça solteira
 Que ama mas não namora.

Muitas vezes, não compreendemos o significado das palavras ditas por pessoas de um lugar, que viveram em certa época diferente da nossa. Isso ocorre devido que códigos foram estabelecidos culturalmente (RYLE, 2001) e o objeto de uma sentença, expressão ou simples palavra serve como elemento de construção da comunicação em que se organizou o seu significado. Sobre as expressões populares, denominadas ‘ditos do povo’, diz Câmara Cascudo (1965, p. 72) que elas “fornecem a medida exata da temperatura mental de um povo, suas oscilações nas simpatias, suas críticas, suas consagrações, repúdios e condenações”. Diante do que se projeta em uma realidade sociolinguística, deve ser esclarecido que a construção ideacional do mundo é produzida nos construtos velados simbolicamente na linguagem.

Os ditos populares são expressões criadas e usadas pelas pessoas no cotidiano da vida social. Dizem elas “o que é dito fica na boca do povo”. Sobre os construtos linguísticos populares tratei-os como símbolos culturais indexados na experiência particular dos indivíduos. Como exemplo, recorro as frases de duplo sentido ou duplo efeito, frequentemente, usadas para expressar crítica através da insinuação ou deboche, metaforicamente, que de uma ação se afirma o sentido de desejo, indignação, satisfação ou mesmo comparação. Eis algumas delas:

- ◆ Fulano, não vai levar *farinha* pra farinhada.
 - ◆ Beltrano e sicrano é *farinha* do mesmo saco.
 - ◆ Debaixo de *farinha*, tem carne.
 - ◆ Aleluia, aleluia, carne no prato *farinha* na cuia.
 - ◆ Bebe não, come com *farinha*.
- (expressões populares s/fonte: domínio público)

Durkheim (1989, p. 511) já dizia que “cada palavra traduz um conceito”. Os construtos aqui apresentados foram demarcados como objetos linguísticos, portanto, são criações plenas de ação significante. Gilbert Durand (1988, p.106) enuncia que “a razão e a ciência apenas unem os homens às coisas, mas o que une os homens entre si, no nível humilde das felicidades e penas cotidianas da espécie humana, é a representação afetiva porque vivida, que constitui o império das imagens”. Observo que, além do significado dos elementos comunicantes contidos nas expressões populares, há um sistema de símbolos (signos significantes) perpassando os atos da fala, quando muito encontraremos um sedutor jogo de palavras estabelecendo valores e sentidos aos discursos, na medida estes são interpretados. Assim, interpretar não é somente uma apreensão dos sentidos, e sim constituído como uma prática processual na construção do mundo social em que interagem os sujeitos. (BLUMER, 1969)

As expressões populares escritas aqui me serviram para explicar que a linguagem é parte integrante da cultura, e isso me fez lembrar as palavras de Sahlins (1985, p. 82) para demonstrar a trama simbólica encontrada por Capitão Cook e seus marujos nas ilhas havaianas que “a referência ao mundo é um ato de classificação, no curso dos quais as realidades são indexadas aos conceitos em uma relação de emblemas empíricos com tipos culturais”. Podemos perceber nessas expressões citadas que elas estão intercambiadas esteticamente em refinado sistema de símbolos, sendo eles instrumentos de conhecimentos alimentados por peças de um jogo lógico, exteriorizado em ritualidades das falas, que se revelam em ações intencionadas na palavra dita e feita. (AUSTIN, 1990)

Como estratégia investigativa interessou-me compreender como e o que está reificado através de um *habitus* influente as práticas do pensar e do fazer se apresentavam modeladas por uma matriz mítica. As metafóricas palavras usadas nas expressões citadas indicaram-me que os discursos se apresentavam modelados por formas simbólicas, e nesse ponto de vista, as construção do pensamento demonstrava-se sob um engenhoso sistema de ideação do pensar mítico.

Entretanto, as fontes da linguagem interpretadas nesse capítulo puderam me dar conta da efetivação do *Ser*²⁹. E não mais poderiam deixar de indicar que as palavras em sua ação de exteriorização confrontava-se com a natureza dos objetos exteriorizados no mundo. Assim, eram os ditos metafóricos que usavam a ‘farinha’ como objeto sógnico efetivados na linguagem através da representação simbólica dos usos culturais. Ficava exposta nessas ações a produção objetiva do conhecimento entre a ‘realidade’ e a ‘imaginação’ efetivada como formação mental do imaginário do povo. E sobre o olhar atento ao que depositamos sobre essas coisas, dirá Jaques Le Goff:

Com o imaginário, vemos muito melhor que aquilo que foi por tanto tempo... Desprezado se reencontra ao contrário com muita frequência na raiz das motivações históricas, e revela com profundidade as estruturas e notadamente as estruturas mentais de uma época. (LE GOFF, 1986, p. 16)

Muito do que trago da linguagem popular aqui esteja expresso os “causos da vida” como diz o povo simples. Nessa questão cabe pensarmos na ação dos indivíduos ao darem sentidos às coisas enumerando-os mais do que conceitos, ‘metáforas’. Significa dizer que toda palavra cria um fato a ser realizado e como objeto da imaginação a partir dela é dada intenção ao viver que surgem em movimento às formas de sociabilidades. Isso, porém é visto quando criamos um contexto às palavras, ao usá-las como metáfora como fazem as pessoas no uso de expressões lexicais sobre a farinha, explicada anteriormente. Isso resulta na capacidade do indivíduo de codificar, re-significar e interpretar os símbolos que já estão definidos em seu convívio social. Assim, formas simbólicas, tornam-se valores de uso linguísticos diante da intenção adaptada as estratégias discursivas dos sujeitos falantes ao interagir com o outro.

Nesse agir intencionado, as pessoas estarão jogando com os sentidos culturais e os domínios da realidade. Simmel (2006, p. 63) discorre que as formas criam o artifício do jogo, chamado de “mero entretenimento” e afirmará que “seu significado e sua essência se encontram justamente nessa mudança fundamental pela qual as formas

²⁹ O sujeito é que cria sentido de existência (*ser*) ao objetivar-se exteriormente *para si* o mundo e as coisas. Marx (1978, p. 40-41) diz que há uma efetivação do *ser* e a *natureza* diferentemente da fenomenologia hegeliana, afirmando: “que o homem, seja um ser *corpóreo*, dotado de forças naturais, vivo, efetivo, objetivo, significa que tem como objeto de seu ser, de sua exteriorização de vida, objetos *efetivos*, *sensíveis*, ou que só em objetos reais, sensíveis, pode exteriorizar a sua vida. Ser objetivo, natural, sensível, e ao mesmo tempo ter fora de si objeto, natureza, sentido, ou inclusive ser objeto, natureza e sentido para um terceiro se equivalem. (...) O homem, no entanto, não é apenas ser natural, mas ser natural *humano*, isto é um ser que é para si próprio e, por isso *ser genérico*, que enquanto tal deve atuar e confirmar-se tanto em seu ser como em seu saber”.

criadas pelas finalidades e pelas matérias da vida se desprendem dela e se tornam finalidade e matéria de sua própria existência”. Nessa refração que toma o conteúdo pela forma, em produto dos discursos, as disposições de crenças, se engendram em *habitus* e indica que os costumes falados se estruturam pragmaticamente como realidade objetiva, isto é, escamoteando-se no senso comum na invisibilidade das práticas. Portanto, algo me indicou compreender simbolicamente que os construtos das falácias dos indivíduos se apresentavam como um produto indexado verbalmente disposto em elementos culturais manifestados em certas estratégias discursivas.

Encontrei uma narrativa em versos (deselegantemente chamada de Cordel) que narra a “compra da tapioca” feita com cartões corporativos do Governo Federal. Nesse o autor brinca com as palavras para contar sua versão, na qual se utiliza de metáforas para descrever a realidade: Poeta popular quer cartão para comprar tapioca. O poeta popular Miguezim de Princesa, paraibano radicado em Brasília, também quer uma chance na farrá dos cartões corporativos entregues à turma de Lula para gastar à vontade por cota do contribuinte. Miguezim também quer tapioca, leia-se:

Só falta o meu cartão

Miguezim de Princesa

Uns patufos de dinheiro
Escondidos na cueca,
Bilhões no exterior,
Os empréstimos do Careca,
O Mensalão terminou!
Depois que o grande enricou,
Vamos mexer na merreca.

Não há mais Ilhas Cayman
Nem lavagem de dinheiro;
Emendas parlamentares
para o povo inteiro;
As verbas da Educação
Vêm educando a Nação,
Elevando o brasileiro.

Nunca antes no País
Se viu tanta honestidade:
Quem antes só tinha uma casa,
Hoje tem uma cidade
E o Brasil vai crescendo,
Feliz, sorrindo e vivendo
No caixão da caridade.

O nosso PIB a subir,
Os bancos empobrecendo,
Tributo a diminuir,

Tá todo mundo comendo:
 Na mansão ou na maloca,
 Cafezinho com tapioca
 Entra quente e sai fervendo.

Já cansamos de roubar!
 Agora eu quero um cartão
 Pra comprar chapéu de couro,
 Duas esporas e um gibão
 Para correr vaquejada
 E tomar Brahma gelada
 Nas pelepas do sertão.

Eu quero um cartão azul
 Só para comer preá,
 Cuscuz com bode e pimenta,
 Feijão, carne de jabá
 E tomar umas beijadas
 Nas bodegas mais safadas
 Do sertão do Ceará.

Quando eu for lá em Princesa,
 Quero exibir meu cartão:
 Vou ter cartaz com prefeito,
 Delegado e capitão
 E também principalmente
 Com as moças mais carentes
 Que vivem no "barracão".

Vou poder tomar um ônibus
 E visitar Caicó,
 Onde deixei uma morena
 Do cabelão de cocó
 Que me mata de paixão
 E faz o meu coração
 Virar um tijolo em pó.

Eu quero tirar um som,
 Mesmo que três em um seja,
 Pra ouvir Adeus Ingrata
 Com pinga, mel e cerveja,
 Lembrando Maria da Paz
 Que me deixou para trás
 No oitão de uma igreja.

Para não ser acusado
 De estar fazendo fofoca,
 De ser oposicionista,
 Reacionário potoca,
 Digo ao chefe da Nação:
 Aceito até um cartão
 Só pra comer tapioca

Nessa dissertação, desejo registrar um pequeno recorte do espólio da mandioca e um processo que se efetiva na construção da linguagem na vida ordinária, para poder então analisá-la sob as confluências de um produto cultural. O que de fato destaco, não

são simplesmente experiências empíricas vividas pelos indivíduos, mas, o que as tornará construto do ‘pensado’, ‘arbitrado’ e ‘interpretado’ mediado por sistemas simbólicos sobrepostos aos atos humanos materializados nas palavras³⁰.

De forma imaginária, recorro à metáfora para definir a linguagem como um tecido de labirinto³¹ constituído de símbolos verbalizados pelos sujeitos construtores das teias dialógicas, na circularidade, tecem e desatam os fios tecidos sob o domínio da compreensão. Em trançado, a linha vai movendo o percurso da costura, no espaço das intersecções, aludindo conteúdos em valores subjetivados em formas significantes. Elas estão materializadas nas tessituras das palavras-imagem compostas de múltiplas reentrâncias, profundidades e dobraduras em infinitas modelagens que dão forma às coisas que os nossos sentidos apreendem na realidade.

Tendo como realidade o objeto de estudo, a casa de farinha, desejo desvendá-la na dimensão das representações simbólicas, destacando a mais em síntese a mandioca, não somente em sua condição social utilitária, destinada a ser apenas consumida como alimento, mas substanciada no trabalho – produto simbólico das práticas pensadas e realizadas. Castoriadis (1986, p. 155) diz que “o simbólico comporta, quase sempre, um componente ‘racional-real’; o que representa o real ou o que é indispensável para o pensar e para o agir”. Dessa forma, já que trato das coisas do social, não poderia eu separá-las em dois planos; o que seja a Cultura, em seu objeto material e imaterial, principalmente, porque o foco em discussão é o que nos alimenta, no duplo sentido, o corpo e espírito em nossas consciências.

No Sertão nordestino, há mais de quatro séculos, receitas curativas e simpatias serviram e ainda servem hoje à maioria da população para a solução de males, e ainda, no tempo em que a ciência médica nem existia, o rezador era uma necessidade diante das reduzidas opções de sobrevivência das pessoas. O poeta e historiador Eduardo Campos registra em um inventário³² da palavra expressões populares, crendices, simpatias na população cearense, para dizer que elas são instrumentos poderosos de

³⁰Os sistemas simbólicos, como instrumentos de conhecimento e de comunicação, só podem exercer um poder estruturante porque são estruturados. O poder simbólico é um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem *gnosiológica*: o sentido imediato do mundo (e, em particular, do mundo social) supõe aquilo a que Durkheim chama o *conformismo lógico*, quer dizer, «uma concepção homogênea do tempo, do espaço, do número, da causa, que torna possível a concordância entre as inteligências» (BOURDIEU, 1989, p. 09).

³¹Arte de tecer em linha sob pontos em dobras.

³² Eduardo Campos. Medicina Popular: Superstição, Crendices e Mezinhas no Ceará. Revista Clã, Fortaleza, 1951.

cura. Trago aqui uma das superstições populares, produto imaginário utilizado como eficácia de cura a um convalescente:

Se uma mulher, após o parto, não tiver leite para amamentar o filho, mandará pedir a sete pessoas um punhado de farinha e com tanto obtido fará o que chama de pirão escaldado. (CAMPOS, 1951, p. 79)

Efetivamente o homem do povo, na iminência de um mal que o aflija, saberá por certo aplicar conhecimentos do curandeiro. E para a realização de sua medicina empírica, a mais pitoresca possível pelos processos utilizados, lança mãos de mezinhas ou orações às quais empresta a melhor das suas crença. (ibidem, p. 26)

Através dessas práticas vivenciadas, procurei estabelecer uma intersecção hermenêutica entre mito e linguagem, para então, compreender a construção de formas simbólicas, principalmente, quando elas servirão de base cognitiva na estruturação de hábitos de pensar e agir aos indivíduos. O referido por Campos nos leva a pensar na efetivação do poder dos discursos operados por uma imaginação simbólica, que Gilbert Durant (1998) *apud* Bergson (1932, p. 137) discorre uma função fabuladora, como “uma reação defensiva da natureza contra a representação, através da inteligência, da inevitabilidade da morte³³”. De fato, a mediação dos símbolos na existência real e vivida do ser humano é fundamental para se compreender a produção do pensamento e a dimensão ritualizada do viver social, estando elas interligadas na condição humana.

De forma diferente, tratou Durkheim (1989), pensar a religião como uma “espécie de entidade indivisível”, sendo que ela é no todo formada por partes: mitos, dogmas, ritos e cerimônias. Durkheim e Mauss influenciariam a Antropologia de Van Gennep e Lévi-Strauss, portanto, assimilar seus postulados era decisivo para observar e teorizar sobre o que se efetivava no mundo social, como o que pensam e como agem os indivíduos. Sobre tal demarcação, no plano teórico-metodológico Durkheim (1989, p. 68) define que “os fenômenos religiosos ordenam-se naturalmente em duas categorias fundamentais: as crenças e os ritos. As primeiras são estados de opinião, consistem em representações; os segundos são modos de ação. Entre duas classes de fatos há toda a diferença que separa o pensamento do movimento”. O ponto de vista da questão teórica,

³³ Sobre a função fabuladora de Bergson, Durand (1988, p.101) diz que em “outras palavras no vasto universo bergsoniano do dualismo matizado, a fabulação vem se organizar ao lado do instinto, da adaptabilidade vital diante da inteligência grosseira e estática dos sólidos, dos fatos e, por isso mesmo, de morte. Graças a fabulação, a idéia de que ‘todos os homens são mortais’ permanece potencial na consciência, mascarada pelo concretíssimo projeto vital que faz a imaginação brilhar os olhos do pensamento”.

em contrapartida separou a ‘crença’ do ‘rito’, e, de tal modo, implicaria na autonomia da gênese que a produz, penso eu, não são dicotômicas.

Dessa referência de pensá-los em oposição me afastarei, para me congregar a Edmund Leach que defini que mito e ritual existem em inter-referência dimensional, e, de tal modo, seria demarcatório na teoria antropológica ao entender as liminaridades frente à idéia concisa e hermética das representações na tradição socioantropológica do século XIX, e mais, dessa forma, isso é fundante e condicionante na ideia de mundo social tratou Durkheim e outros.

Sobre isso, define Leach:

O mito, em minha terminologia, é a contrapartida do ritual; mito implica ritual, ritual, implica mito, ambos são uma só e a mesma coisa. Essa posição é ligeiramente diferente das teorias de Jane Harrison, de Durkheim, e de Malinowski. A doutrina clássica na antropologia social inglesa é que o mito e o ritual são entidades conceitualmente distintas que perpetuam uma à outra mediante uma interdependência funcional. O rito é uma dramatização do mito, o mito é a sanção ou a justificativa do rito. Esse enfoque do material torna possível discutir os mitos isoladamente como constituindo um sistema de crenças, e de fato uma parte muito grande da literatura antropológica sobre religião diz respeito quase à discussão do conteúdo da crença e da racionalidade ou não desse conteúdo. Mais tais argumentos parecem-me um contra-senso escolástico. A meu ver, o mito encarado como uma afirmação em palavras “diz” a mesma coisa que o ritual encarado como uma afirmação em ação. Indagar sobre o conteúdo da crença que não está contido no conteúdo do ritual é um contrassenso. (LEACH, 1995, p. 76)

Sobre tal assunto, daria pano para as mangas para discutir o que se produz nas práticas dos nossos pensares, mas aqui minha intenção é referenciar teoricamente alguns postulados para compreender discursos e sua elaboração, disposta até que ponto podemos aceitar a mediação do símbolo e da representação.

Ao longo desse capítulo, descrevi a construção de uma arquitetura simbólica sobre os construtos da linguagem utilizados em diferentes contextos da vida social. Nesse ponto de vista, os mitos e lendas indígenas e as expressões popular, modinhas, mezinhas e simpatias demarcam representações coletivas expressas nos construtos significantes da oralidade, estando elas envoltas de um pensar mítico.

Todas essas produções passam a formar uma memória coletiva e simbólica na instituição do imaginário, na sociedade brasileira, integradas a outros elementos, como o carnaval, as festas de santo, os ritos religiosos (semana santa), o jogo do bicho, a construção de heróis nacionais como figuras arquetípicas e midiáticas construídas sobre a imagem de Padre Cícero, Lampião, Ayrton Senna e tantos outros.

A mandioca, ícone da cultura, deve ser compreendida na dimensão mítico-religiosa atribuída na presença imaginária de um objeto simbólico inserido nos ritos cotidianos do povo. Maria Dina Nogueira Pinto, no seu artigo³⁴ *Mandioca e farinha: subsistência e tradição cultural* relata que os ditados populares, por exemplo, são ricos em associações entre abundância, escassez, crítica social e definição de pessoas e situações, e cita na prática a existência da crença e sua eficácia:

No campo das superstições, acredita-se que, ao arrancar a mandioca, não se pode gemer, senão ela não cozinha e fica amarga, e que é aconselhável fazer o plantio cruzado duas estacas em casa cova, em forma de cruz cristã, em agradecimento a São Tomé pelo repasse do método aos índios. (PINTO, 2001, p. 23)

Tanto a citação acima, como outras registradas neste capítulo, são manifestações de uma cultura vivida, formada em elos intercambiáveis, de simbolismos servem-se aos diversos contextos representados quando os indivíduos plantam a mandioca para fazer dela a farinha e a goma, ao inventarem receitas e diversos usos culinários, nas criações literárias dos contos, narrativas em versos, letras de músicas, expressões faladas, anedotas e simpatias. Meu interesse maior em compreendê-las aportaria em reconhecer uma arquitetura imaginária inventada por símbolos e ações, sendo estes mesmo, códigos culturais interligados numa memória coletivamente simbólica.

Em *habitus* social, as práticas dos indivíduos, com o auxílio da linguagem se reproduzem de modo sistêmico formando intensas intersubjetividades me trouxe pensar as conjunções instantâneas das imagens-valores reveladas no cotidiano da vida social. Sobre como que elas são construídas, desconfiei estarem modeladas por uma matriz mítica em formas de pensar e realizar as coisas em sociabilidade do viver.

No senso comum, se fala que “a voz do povo é a voz Deus”, então, o que de fato significa para nós quando um ato sagrado é representado nas palavras?

◆ Caldo de caridade: “levanta até defunto”, diz o povo: caldo escaldado feito da farinha decantado, com sal e pouco tempero, é servido a uma pessoa com fastio quando está convalescido de uma doença. (crendices, s/fonte: domínio público).

◆ Cataplasma de farinha: é preparado um angu de farinha e coloca-se sobre a parte do corpo que esteja inflamado. (crendices, s/fonte: domínio público).

³⁴Publicado na Série Encontros Estudos 4 Seminário Alimentação e Cultura, Projeto Celebrações e Saberes da Cultura Popular – Programa Nacional do Patrimônio Imaterial do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular/Funarte – Secretaria do Patrimônio, Museus e Artes Plásticas do Ministério da Cultura.

◆ Para desentalar uma espinha de peixe ou osso: comer a farinha salivando bem, logo desce. (crendices, s/fonte, domínio público).

◆ Para quem está com enjôo na gravidez: fazer um caldo da farinha com um pouco de sal. (crendices, s/fonte: s/fonte, domínio público).

Com relação à construção imagética do mundo vivido que provoca o pensamento de um lugar, Menezes nos aponta o que define a plasticidade das imagens das coisas:

Como as formas plásticas se diversificam segundo os tempos e os lugares, é importante discernir no sistema dessas formas aquela que é dominante e decisiva na preferência de uma época, na área considerada, já que todas as formas e todas as imagens são constringidas a inscreverem-se em seu espaço, esse conjunto e esse conjunto de formas e imagens constituem um código visual de uma sociedade em seus sucessivos períodos. (MENEZES, 1979, p. 177)

Menezes, portanto, discorre sobre a produção do imaginário popular de um povo criada sob uma iconografia das formas culturais, e, nisso, expõe o que é produzido nas manifestações religiosas, romarias, superstições, orações e curas. A produção artística das narrativas em versos, da xilogravura, do artesanato e dos ornamentos de festas e danças deixam impressas formas mentais materializadas na cultura religiosa e popular em práticas simbólicas desenvolvidas e interpretadas pelo povo de maneira peculiar. Sobre as expressões populares denominadas “ditos do povo”, diz Câmara Cascudo (1965, p. 72) “fornece a medida exata da temperatura mental de um povo, suas oscilações nas simpatias, suas críticas, suas consagrações, repúdios e condenações”.

O que vem a ser apresentado esteticamente nos ditos do senso comum do povo configura-se em um fardo material empírico elaborado pela linguagem no exercício mental de práticas cognitivas pedagogicamente pasteurizadas na cultura dos indivíduos. Penso que, para existir, a palavra, deva ocupar um tempo e um espaço, como se refere Martin Heidegger (1987), e assim, depois em seu depositário, surgirão imersos a manufatura linguística onde será tratada a natureza dos signos e seus significados.

Quanto à compreensão, caberá pensarmos a palavra como convenção, em poder de usá-la nos elementos contextuais constituintes em ato ritualizado. Daí, Austin (1990) tratará a linguagem a partir de seu uso, isto é, a linguagem em forma de ação que decorre em valor o contexto locucionário. Resta, portanto, ao exemplificar um simples gesto, que envolve a ‘mandioca’ numa superstição para curar um mal, ou, uso da

palavra ‘farinha’ servida como metáfora, de fato, se revestirá de um poder simbólico, mais ainda, consignado ao interesse manifestado do falante.

Neste ponto, porém, quis eu demarcar a linguagem como uma prática social, dando importância ao contexto sociocultural em que ela é usada, pelo tal fato, valores e definições podiam ser trazidas como uma forma ritual em sua utilização. Sobre a análise conceptual das ações práticas em adaptação da vida social, Edmund Leach percebe a mediação entre o ‘agir’ e o ‘pensar’, e acerca dos construtos das formas e dos conteúdos que formam o mundo, e dirá:

Se quisermos entender as normas éticas de uma sociedade, é a estética que devemos estudar. Na origem, os pormenores do costume podem ser um acidente histórico; mas para os indivíduos que vivem em uma sociedade tais pormenores nunca podem ser irrelevantes, são parte de um sistema total de comunicação interpessoal dentro do grupo. São ações simbólicas, representações. É a tarefa do antropólogo tentar descobrir e traduzir para seu jargão técnico aquilo que está simbolizado ou representado. (LEACH, 1997, p.35)

No enunciado de Leach, que traz a importância da interpretação antropológica, de onde partem simples práticas e bem a qual possam estar revestidas da complexidade de valores codificados culturalmente na vida social dos outros sobre que desejamos conhecer de perto. Ele destaca que no campo pesquisado a acuidade do olhar sobre os costumes, este olhar o chamaria de “arqueológico” no qual vai se buscar os detalhes, as ranhuras, as texturas da realidade onde o pesquisador se mostra desejante de compreender a ética entremeada à estética nas coisas.

Afinal, o que são essas metáforas expostas aqui nas brincadeiras e trocadilhos, sendo elas no produto das subjetividades construídas pelos indivíduos interessados não serem reconhecidos? Nos exemplos referidos anteriormente, pensaria no ordenamento da função cognitiva quanto a ‘farinha’, como a ‘mandioca’ (signo) é usada como metáfora (significante) modelada fortemente como elemento linguístico no propósito de comunicar uma mensagem cifrada pelos atores envolvida na trama da vida ordeira.

Eis porque que penso que falar é também um ato ritual e requer do falante na construção linguística produzir forma (estética) e conteúdo (ética) com determinada finalidade, isto é, de acordo com o contexto requerido nas convenções e normas sociais. Certamente, quem dominará os códigos que se encontram retidos nos discurso do outro saberá decifrar as regras impostas ao jogo sociolinguístico, e daí alcançará o sentido

tácito posto na eficácia das coisas que permeiam a compreensão dos atos discursivos que agem os falantes. (BOURDIEU, 1994)

Tais códigos simbólicos serviram como elementos sociológicos para interpretar os códigos linguísticos – forma de apreender o mundo e, em consequência, criar os meios efetivos da comunicação, controlando e regulando a vida social. Em muito os elementos-códigos decifrados vieram à tona, revelando na cultura uma semiótica subjetivada em tantas coisas que interagem na vida social.

No trabalho de pesquisa, esforcei-me em compreender o que se encontra oculto no silêncio dos atos humanos envolvidos nas tramas sociais ritualizadas. Para tanto, o que é dito, somente se realiza sob um ‘fazer pensado’, isto é, por meio da linguagem, e nela estejam estabelecidos os códigos significantes para uma cultura.

Figura 14 – A representação simbólica da mandioca



Fonte: Jornal Diário do Nordeste (2005)

Nesse sentido, abro aqui um espaço para narrar um fato, na cena social não muito rotineira e regimental, dramatizada na esfera política do legislativo. O evento narrado versa sobre a influência da construção memorial da mandioca em nossas rotinas sociais. Dizem, no senso comum, que a “primeira imagem é a que fica”. No registro acima, podemos observar na foto publicada (21/10/2005) na capa do jornal Diário do Nordeste um acontecimento “não-pitresco e comum”, dado que nem sempre a natureza produz tamanha deformidade em um tubérculo.

Tratando-se de outra natureza, isto é, a do social envolve a política, o deputado José Maria Pimenta adentrou no plenário da Assembléia Legislativa do Estado do Ceará com uma imensa mandioca. O que significa a atitude do parlamentar ao se apoderar da imagem desse grandioso objeto? Aparentemente, foi promover um protesto contra a falta de incentivos à mandiocultura motivado pela ação do governo estadual e dos agentes financiadores, que sem mandioca para plantar, provocou o fechamento de uma grande fábrica de farinha e fécula de mandioca no município de Morada Nova/CE. Nossas ações estão carregadas de símbolos, e neles os discursos se apoderam das imagens para certificar os interesses dos sujeitos que os dominam.

A *performance* do ator, sujeito político revestida de um papel social, manifestará um poder simbólico³⁵ de subscrever na realidade a sua capacidade de significação (ato de simbolizar), requerendo uso da linguagem, seja ela corpórea ou verbal, para atrair a atenção das pessoas e, portando, criando um fato sógnico à ação, transformando-a em um reclame de cunho político.

A manchete, intitulada de FARINHA POUCA, parece chamar a atenção dos leitores do jornal. O alargamento do fato político não se deu somente na ação ‘hilária’ e ‘grotesca’ da mandioca conduzida pelo parlamentar, mas na significância contida sob o signo da imensa mandioca, com uma carga simbólica fálica, objeto pleno de poder, que talvez tenha provocado risos e comentários de duplo sentido.

Nada disso repercutiria se a mandioca já não estivesse inserida como elemento memorial na vida social dos indivíduos por meio dos mitos indígenas, na literatura, no cancionário popular, nas mãos das raspadeiras na casa de farinha, nas crendices, nas receitas, e até figurada nos ditos populares (metáforas) em várias situações do nosso cotidiano social. Interpreto que o feito esforço pretendido da *performance* do político não teria êxito (eficácia simbólica), se anteriormente, não houvesse um consenso das significações sobre as práticas vivenciadas no passado que tratou o objeto – a mandioca, como ‘ícone signatário’ de uma cultura civilizatória onde o alimento é codificado em diversos símbolos processados no viver e na pensar na sociedade, atuarão como um produto cognitivo na construção do mundo social.

³⁵ O poder simbólico como poder de construir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão do mundo e, deste modo, ação sobre o mundo, portanto o mundo; poder quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou econômica), graças ao efeito específico de mobilização, só se exerce se for reconhecido, quer dizer, ignorado como arbitrário (BOURDIEU, 1989, p.14).

Observo nas ações descritas que intersecções textuais funcionam os hipertextos imaginários dos inventos que se interconectam subjetivamente na consciência dos indivíduos, produzindo resultados significantes em nossa memória substancialmente simbólica. Daí o motivo de tenho tratado em hipótese as práticas dos indivíduos como são construídas nas figurações cambiadas por ações ritualizadas e acionadas pela linguagem, produtora de simbolismos sustentada em uma matriz mítico-religiosa.

Sobre a construção do pensar mítico, solicito explicá-lo sob o engenho propulsor das lógicas modeladoras dos corpos linguísticos, em formas cognitivas, as metáforas serviam não só para dar valor lexical usual e comum à palavra, mas, na função de interpretação, seja literal extraí-la do caráter enunciador e significativo a que se propõe ser dito e feito em força locucionária.

Nesse capítulo, referenciei a mandioca estetizada em um produto simbólico, transitou em várias situações da vida social, e que, eficientemente, levaria em nossas memórias a sua imagem inscrita no grande texto figurado nos diversos símbolos significantes utilizados na comunicação dos indivíduos.

3. A BUSCA DO OBJETO E AS VEREDAS DA PESQUISA

3.1 Um olhar que se objeta nas coisas do vivido

Se as dúvidas frente às coisas nos cercam, e do rigor quase nada nos escapa, no esteio da desconfiança pude dar vazão as muitas ideias maturadas no percurso metodológico como guia interpretativo se mostra parecido como fazem as bordadeiras de bilro com suas rendas e na ciência feito tecido das naturezas cultural e social nos ofertaram Clifford Geertz (1989) e Howard S. Becker (2006) no conhecimento do Outro. E assim seja, no olhar intuitivo e sensorial quis eu compreender o depositário das ações humanas, como sutilezas formam-se em um mundo invisível, onde se decantam as substâncias das coisas sociais e econômicas, cujas suas metafísicas são produzidas no intercurso das incertezas.

Entretanto, foi abrindo veredas mais do que caminhos que fiz interpretar os fenômenos da vida social, não somente na execução das condutas humanas, e sim, para mergulhar na profundidade das coisas significativas dos sentimentos humanos. Não diferente, a vida cotidiana é inundada de significantes, e em sua órbita, práticas vivenciais, estejam enlaçadas aos objetos do pensar. Desse modo, não diferencio como atividade prática e cognitiva o fazer de uma poesia de um cálculo matemático ou mesmo da manipulação de substâncias químicas como fazem os poetas e cientistas e o mesmo é feito na simplicidade dos mestres farinheiros e das mulheres gomeiras, coletivamente, na casa de farinha transformam mandioca em farinha ou carimã em alimento cotidiano.

Nesta perspectiva, vou mais além para pensar o senso comum como objeto interlocutor que se apresenta naturalizado em matéria do ordeiro, sustentável, subsistente na vida dos indivíduos, e para tanto, propus identificá-lo na interação dos processos históricos das vivendas coletivas para compreendê-lo na ação atuante diante da praxiológica do viver. Intencionalmente, os dois primeiros capítulos foram construídos no intercâmbio dos hábitos culturais do passado no presente com o objetivo de compreender a realidade vivida no Sítio Macaco II, local de meu campo que se revestiu em uma tarefa etnográfica.

No aporte metodológico destacaria dois pontos, o entendimento das figurações das práticas dos construtos interpretativos e como elas interagem junto a relação de (re)produção do mundo social. Diante dos fatos observados no campo da pesquisa, seja uma palavra ou um gesto, surgiram-me como sinais nos quais me possibilitou subverter a empiricidade do visível ao interpretar as significidades do mundo vivido. Becker ao atalhar as veredas investigativas

estimulará metodologicamente descobrir esses sinais, questioná-los e invertê-los, dano-nos pistas para os truques da pesquisa:

O que os truques fazem é sugerir maneiras de virar as coisas ao contrário, de vê-las de outro jeito, para criar novos problemas a pesquisar, novas possibilidades de comparar casos e inventar novas categorias e assim por diante. Tudo isso é trabalho. Prazeroso, porém é mais trabalho do que você fizesse as coisas de maneira rotineira, sem parar para pensar. (BECKER, 2008, p. 24)

Em relação ao saber que avançava no academicismo rígido e formal em muito tentava aparelhar os nossos pensares, ainda dos anos 80, de um lado, o estruturalismo e, de outro, o marxismo, comumente, eram servidos como molduras teórico-metodológicas utilizadas na ciência social. Outra corrente chegava a nós pela Antropologia, onde a idéia da descrição etnográfica afirmava-se em novas ferramentas investigativas trazidas por Geertz (1989, p. 19) e anuncia que ela é “interpretativa e extraordinariamente ‘densa’ e ‘microscópica’ que se reveste de um acontecimento particular, ritual, costume ou uma ideia, e sobre os dados apropriados em nossa construção são construções dos outros que desejamos investigar”. Como nova referência também ocorreu na mesma direção da Antropologia Visual à qual aliei a leitura interpretativa das imagens disposto a interpretar as dobras contidas nas reentrâncias da vida social manifestada as alegorias icônicas na imagética que subsiste no texto.

Durante minha formação acadêmica, muito fui influenciado pela arte do cinema e do vídeo, e a eles dediquei a minha vida profissional. Com o passar do tempo, aprendi a olhar³⁶ mais do que a ver sob um acentuado questionar-mundo. Descrevendo-me de modo sincero, sinto que me deixei ser lapidado pela arte, para, só depois, ser polido pela ciência. A primeira ofereceu-me a soltura necessária para recriar a partir das coisas algo metafísico. Da outra, aprendi que o fazer científico era fundamental, não como verdade absoluta, e sim, um simples gesto para que eu pudesse ultrapassar o senso comum, e no fazer sentido das coisas, pensaria o mundo, como algo não dogmático. Para isso, escolhi a Ciência Social como o vertedouro de ideias e saberes e, na arte, a arribação dos meus sentimentos mais intuídos. Daí, sem dúvida, o

³⁶ No apuro das virtualidades entremeadas busco no exercício do olhar e do pensar o ponto focal dos fenômenos do mundo empírico para compreender suas subjetividades, e espiritualmente, Chauí (1988, p. 54-55) requer em conhecimento do mundo o ato de observar, e diz: “*Opheio* é desejar ver, ser curioso e ávido – a curiosidade, dirá santo Agostinho, é afecção *primordial* dos olhos, que se dizem *to ósse*, sede do ato visual. *Orão* é ver com olhos atentos e fixos, examinar, ver com o espírito, e *oratisés* é o visionário, donde, para nós, oráculo. *Ósse phaeiná*, olhos brilhantes dizia Homero, de quem neles fixa algo – *osséia* – e de quem, vindo em espírito, adivinha, prevê e imagina *ossomai*. Adivinha e cair na superstição se dizem *osseoumai*, que é também consultar preságios e ameaçar com os olhos. Da mesma raiz indo-européia – *ok* – no latim, visão *oculum* (olho), *occultus* (oculto), *occultatio* (ocultamento). E de *kelo* virá *celo* (esconder), por isso dizemos *cella* (esconderijo, cela, cova) e *clandestinus*. É esse largo parentesco que a pequena frase de Aristóteles, no Sobre a Alma, resume: É porque a vista (*ophis*) é o acento mais desenvolvido, a palavra imaginação (*phantásia*) tira seu nome da luz (*pháos*), porque sem a luz (*photós*) é impossível que seja visto (*esti ideín*).

motivo porque sempre me enamorei da arte e acabei casando-me com a ciência, rigoroso objeto que buscamos em saberes descortinar o véu do desconhecido.

Para tanto, um objeto, aparentemente, empírico, como a casa de farinha, tenha provocado o desejo de interpretar as particularidades das formas simbólicas que adensam o mundo social; fazendo-me observar o cotidiano como um objeto das transitoriedades, nas quais me esforcei em decifrar os significados apreendidos fixados em esquemas codificados culturalmente. A atividade da pesquisa é complexa, envolvendo o rigor, a escolha do lugar, o informante sem esquecer o exercício da imaginação que exige do cientista social muita acuidade na sua experiência com o desconhecido apresentado no incerto.

Em conta desse cuidado, observa no olhar do Outro, Geertz (1989, p. 33) nos apresenta no campo a prática etnográfica e dirá “o que é importante nos achados do antropólogo é a sua especificidade complexa, sua circunstancialidade”. O antropólogo versará na etnografia enquanto problema metodológico de uma natureza semiótica, tanto real como crítico, e sobre isso fará ler a cultura como um texto.

3.2 A cartografia do campo

Figura 15 - Acesso ao Sítio Macaco II, a Lagoa do Calugi e a estrada Bethânia



Fonte: Autoria própria (2007)

Para escolher o meu campo de pesquisa e também facilitar a prática etnográfica, tomei as seguintes decisões. Primeiramente, o lugar pesquisado, a casa de farinha, não deveria ser muito longe de Fortaleza, e com isso me ajudaria no deslocamento do campo e onde faria a

análise dos dados coletados. Outro requisito, lugar a ser pesquisado deveria estar contido na história econômica da produção de farinha no Ceará. Após uma consulta realizada na Secretaria de Agricultura do Estado do Ceará – CEAGRI, em conversa com seus engenheiros agrônomos que descreveram sobre a nossa cartografia agrícola, pude perceber três regiões tradicionalmente apresentavam-se como as mais importantes no plantio e no beneficiamento da mandioca, sendo elas, a região da Chapada do Araripe, o Vale do Cariri e a outra entre o Sertão e o litoral do município de Itapipoca. Depois de ter avaliado todas as condições, optei por Itapipoca, pois, essa localidade mais se aproximava dos critérios de escolha que eu havia determinado para a realização da pesquisa de campo.

Durante quase um mês, montado num “cavalo ferro”, uma moto 125cc, carregava na mochila uma máquina fotográfica, uma filmadora, umas mudas de roupa, cadernos de diário de campo e alguns livros. Assim, me enfreei nos caminhos de terra do Sertão da “pedra de pele estalada”, expressão que na língua indígena quer dizer Itapipoca³⁷. Depois de ter visitado cerca de dez pequenas localidades e suas casas de farinha, escolhi para pesquisar a do Sítio Macaco II, comunidade distante a 19 km da sede do município de Itapipoca.

Esse lugarejo está localizado no distrito de Calugi, assim denominado em virtude de sua aproximação com a região montanhosa do serrote do Macaco, no município de Itapipoca, com posição geográfica na meso região norte cearense, área de 1.782Km². A altitude da sede do município é de 108,72m; coordenadas: 3° 29’40’’ de latitude sul e 39° 49’54’’ de longitude a oeste de Greenwich (WG). Demarcado ao norte pela Costa Atlântico Sul; ao sul, Itapajé; a leste, Uruburetama, Trairi e Tururu e, a oeste, os Miraíma e Amontada, com uma população de 94.369 habitantes³⁸.

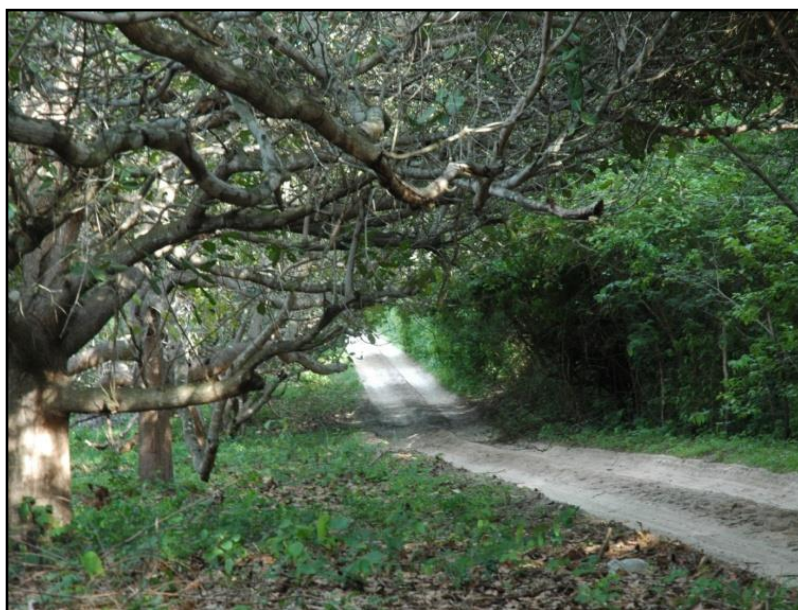
Para chegar à comunidade do Macaco, cruzei a sede do município de Itapipoca, acesso pela BR 222 a 152 km de Fortaleza, via a estrada da Baleia (litoral leste). A região é repleta de veredas que nos levam às pequenas propriedades, chamadas sítios ou comunidades. Cada local tem sua especificidade física e social, normalmente organizado por uma ou duas

³⁷ Segundo o historiador local Paulo Maciel (1998) a denominação Itapipoca é um vocábulo indígena do dialeto tupinambá que significa também “cascalho”, e ainda “pedra de pele rebentada”. Na sua topografia contém diferentes paisagens vegetais, conservando uma pequena parte de mata atlântica em suas encostas. Conhecida como a cidade dos três climas, sua topografia inclui a zona do Sertão, da serra e do mar. Com temperatura média anual de 26° é considerada uma região de clima estável. Na região podemos encontrar uma vegetação de caatinga arbustiva com ainda uma pouca preservação de árvores nativas como o pau-branco, cedro e timbaúba e outras. A cidade de Itapipoca nos séculos passados fora chamada de São José e após ser reconhecida como vila por decreto real (Dom Pedro I) passou a ser chamada de Imperatriz. Nos XVII e XVIII, Itapipoca já movimentava o comércio de boa parte da região norte cearense, conhecida como Baixo Acaraú. Sua pujança no passado intensificou a região como um centro comercial movida na compra e venda de mercadorias (farinha, o peixe, o feijão e a carne, couro e banana).

³⁸ Dados do Instituto Brasileiro de Geografia Estatística - IBGE (Senso 2000).

famílias. Depois de percorrer 12 km de asfalto, duas opções de caminhos nos levam à comunidade do Sítio Macaco II. A primeira, a estrada de piçarra da Bethânia³⁹ (figura 15) margeada pelo juremal⁴⁰ e outras arvoredos nativos por casas e conjuntos de carnaubais, uma linda vista da serra e dos serrotes; a outra, de areia branca e solta, como a da praia, chamada de estrada da Maritacaca (figura 16), que em alguns lugares é encoberta pela copa de grandes cajueiros, em forma de túnel, parecem interligar dois mundos.

Figura 16 - Estrada da Maritacaca



Fonte: Venâncio (2007)

E quem chega à sede da comunidade, logo se depara com o campo de futebol de areia, ladeado pela igreja e pela escola (figuras 17 e 18). A composição visual do lugar me lembrou as pinturas do saudoso amigo, artista plástico, já falecido, Nogueira, sabiamente pictografava em traços, cores e movimento suas casinhas, as quermesses de santo, as brincadeiras de crianças, a cidadezinha com suas igrejas e bodegas realizada nas telas o imaginário da vida do interior sertanejo. Ao redor do campo, existem poucas residências, uma farta vegetação (juazeiro, mucunã, jurema e marmeleiro), um depósito, a quadra de reunião e o galpão da cooperativa de costura. Um pouco mais afastado, um açude e as duas casas de farinha, objetos prazerosos de intensidades documentados no meu campo.

O lugar tem um aspecto de vila ou vilarejo dos primeiros povoados do tempo colonial. No Sítio Macaco II, pode-se sentir o tempo, imageticamente, passar lentamente desdobrado em um sentimento peculiar tomado nas coisas que se constitui no meu pensar. Quem acorda

³⁹ Pequeno povoado próximo à comunidade, e distrito municipal da cidade de Itapipoca.

⁴⁰ Vegetação arbustiva e espinhosa, de planta chamada de jurema, ficando verde com pouca chuva.

na madrugada, por volta 4h30min, ouvirá o barulho das camionetes, pegando gente e pertences, bichos e sacos de feijão e farinha, vão sendo deixados em algum lugar, ao longo da estrada da Bethânia até chegar ao centro da cidade de Itapipoca.

Um vento frio entra em casa e o barulho dos canecos batendo nas beiras do pote, o abre e fecha das portas corta o silêncio para dizer que já tem gente de pé pronta para ir ao roçado, fazer o “de comer”, ir para a escola, dar água para os bichos, ou mesmo, qualquer outra coisa do viver daquele belo lugarejo que convivi durante dois anos.

Figura 17 - A capela e a escola



Fonte: Venâncio (2007)

Figura 18 - Campo, depósito e o salão comunitário



Fonte: Aatoria própria (2007)

De dezembro até junho, a região dos Macacos é um lugar de clima ameno e aprazível, e quente no restante do ano. Em setembro, o vento altera-se do seco do dia ao frescor da noite. A dormida de lá é cedo, depois de jogar o carteadado e alguma conversa fora nas varandas das casas, dizem seus habitantes: “é costume”. Em tudo mais ali entoava na dialética das formas exteriorizada na linguagem corpórea dos gestos e na geografia dos lugares – uma estética que dava o relevo as coisas nativas. Assim, era o mato seco da caatinga que nas primeiras chuvas tudo fica verde e quando ao tirar o chapéu alguém indicava uma intenção ou os cortes feitos na farinha que a deixavs tenra e úmida dando especial qualidade “pra ficar mais gomada” como descreve o povo daquele lugar.

A vivência dos indivíduos da comunidade Sítio Macaco II demonstrava um saber apreendido, e, para entendê-lo na totalidade, foi preciso montar as peças modeladas na construção social da vida coletiva, produto de muitos afetos significativos. Para tanto, foi preciso sistematizar os dados observados nas oralidades, na ação do trabalho, no lazer e na própria organização social. Tudo era parte de um grande texto organizado em pequenos fatos, que compõem um cenário de imagens e oralidades, insurgentes de intersubjetividades. Sobre uma semiótica realidade, o mundo empírico viria a ser tangido nos sentidos simbólicos que as pessoas alimentavam suas crenças, desejos e esperanças.

Na estrada de piçarra, os carneiros iam e voltavam sozinhos, do pasto para o curral, em uma completa harmonia com as pessoas e o lugar. As crianças brincavam com liberdade, faziam bilas das sementes das mucunãs e também adoravam jogar bola. Era o futebolzinho do domingo, de times em campos improvisados, hora boa de torcer ou falar mal do adversário.

Objetos fálicos e sagrados adornam as paredes das casas: chifres, imagem de santo, fotos de pessoas falecidas, verdadeiros oratórios de fé. Quem entra nas casas dos moradores, perto das 11h, logo sente o sedutor cheiro das comidas, feitas nos fogões de lenha. Há um aroma que desperta os sentidos, e acaba sendo o convite de sentar à mesa, para provar o café com tapioca, comer um pedaço do bolo de milho ou de carimã. Lá, muitos contrastes existem: o azul “caixão de anjo” do céu e o juremal seco; o vaqueiro de moto tangendo o gado; a casa simples com fogão de lenha e antena parabólica, a geladeira ao lado da caixa de farinha, lugar onde ainda alguns moradores ainda guardam suas carnes secas e beijus. Nesses cantos secos e molhados, alternados no tempo do verão e das chuvas, transitam razões de emoções.

O Sertão, espaço de contrastes, onde a realidade é descortinada diante dos nossos olhares, habitam os sinais da natureza e do Homem possamos chamá-los de fenômenos. Na dialética da vida, tudo morre e tudo renasce, o triste é mutante do feliz e, nos contrastes do

mundo o sertanejo vive, chora, se felicita, agradece e canta seu mundo na alegoria da vida. Sensível a isso, diz a jornalista Regina Ribeiro (2009, p. 05) que “o poeta Patativa do Assaré se inspira na natureza para construir a interpretação da realidade, matéria prima da sua poesia. Ele compõe por meio da poética um arcabouço moral para o homem do campo”.

Patativa chamou a si mesmo de roceiro, matuto, sertanejo, camponês, cuidou ele de cultivar os versos e o tempo para fazê-los e mostrar seu mundo. A criatividade e a imaginação do poeta construíram nomes e histórias que saíram do Sertão vivido para ganhar outras vidas nos seus poemas (Ibidem, p. 05) “tudo era tirado dali, do encontro com a terra seca ou prenhe da chuva. Praticamente tudo nascia durante o trabalho no roçado”. Desse modo, o poeta narra sua vida nos seus versos ao transpira o Ser-tão:

Sou matuto sertanejo
Daquele matuto pobre,
Nem ôro, prata ou cobre.
Sou sertanejo rocerô
Eu travaio o dia inteiro,
Que seja inverno ou verão.

Figura 19 - O mimetismo da natureza



Fonte: Autoria própria (2006)

Figura 20 - A esperança em água



Fonte: Autoria própria (2007)

No Sítio Macaco II, uma rica linguagem emerge através das imagens, palavras e de suas sonoridades. Por um instante, me senti como estrangeiro que chega a outro país, mesmo sabendo falar a língua local. Assim, ficava, às vezes, sem entender os intensos diálogos das pessoas. A fala tem poesia, em cada palavra dita virá enaltecia de um sentimento para as pessoas do lugar, e ficava eu atento em ouvir:

“sangradouro”, “roçado”, “pote”, “cocho”, “crueira”, “grolar”, “sereno”, “coipeba”, “gomada”, “estribado”, “arupemba”, “rapar”, “serrar”, “manipueira”, “alqueire”, “brocar”, “comboiar”, “forageira”, “capinar”, “destocar”, “gamela”, “espiar”, “maniva”, “quebranto”, “lamarina”, “azedume” e tantos outros dizeres.

Essas palavras indicam cacoetes, gestos, lugares e ações são expressões comuns da comunicação sertaneja e como objetos de espanto na chegada de um estranho que traz consigo suas indumentárias culturais, elas se revelam em fatos do diferente que devem ser levados em consideração por nós quando desejamos observar as rotinas costumeiras dos outros, e disso discorre Leach:

Os índices, nos sistemas de comunicação não verbal, assim como nos elementos sonoros na linguagem falada, não possuem significados quando isolados, mas apenas quando membros de algum grupo. Um símbolo ou signo só adquire sentido quando diferenciado de outro símbolo ou signo contrário. (LEACH, 1978, p. 59)

Em cada palavra trazidas acima é revelado uma faceta do mundo, e vale muito como cada uma esteja averbada no que ela insinua crer ao que se diz. Sobre o signo, Wittgenstein (2007, p. 97) dirá que, “para reconhecer o símbolo no sinal, deve-se atentar para o uso

significativo”. Desse modo, as palavras provocam um ‘devir a ser’ de ações reveladas no desejo de interpretar e apreender o passante mundo expressado na estética dos objetos a ser interpretada. E daí, José Machado Pais (2003, p. 199) afirma que “a descoberta do significado dos símbolos passa pela compreensão dos *significados* que esses símbolos têm para os indivíduos, mas vai mais longe do que isso; passa também pela compreensão do uso que os indivíduos fazem desses símbolos”.

A representação simbólica das palavras, gestos, olhares e sons intensificam o valor cultural dessas expressões que pude conhecer no convívio do Sertão. Se pensarmos o alcance simbólico na linguagem sobre o que é denso e imaginativo nos modos de falar de um povo encontraremos os muitos significados convencionados que faz a Cultura ser inventada.

3.3 O *locus* das socialidades

O que vem descrito aqui foi observado na singeleza dos afetos que me conduziam a pensar uma realidade subjetivada, na qual está composta numa rede de símbolos que precisou ser decifrada. É nessa motivação que trago a permeabilidade dos atos rotineiros da vida social. Geertz (1989, p. 32) diz que “o *locus* do estudo não é o objeto de estudo. Os antropólogos não estudam as aldeias (tribos, cidades, vizinhanças...) eles estudam *nas* aldeias”. Entretanto, carreei para centro da problematização do estudo a experiência humana dos sujeitos como atores sociais que ao produzirem o seu alimento estaria ética e esteticamente criando algo para si, isto é, um devir-reconhecer de suas memórias, sendo elas símbolos de conhecimento.

Os moradores do Sítio Macaco II tiram grande parte do seu sustento da terra: o feijão, o milho, sendo a mandioca o produto agrícola mais bem aproveitado das culturas de subsistência. Em fatos, ações e oralidades se apresentavam a mim um mundo encenado por práticas sociais construídas pelos indivíduos. Isso ficou exposto quando observei o plantio da mandioca (*in natura*), beneficiada e transformada na casa de farinha em alimento (mercadoria) para ser consumido pela família (valor de uso), para ser vendida aos atravessadores ou destinada ao escambo (valor de troca). Sobre a sociedade, Simmel (2006, p. 16) esclarece que “não é possível fazer uma composição a partir da experiência apresentada na vida social; sem que sejam articuladas as interações dos efeitos intermediários entre inúmeras sínteses, que, isoladas, permaneceriam menos abrangentes, haveria um estilhaçamento da vida social em inúmeros sistemas desconexos”.

Com relação ao fato constituído no fenômeno social das farinhadas, destaco as intensas socialidades observadas, em tudo é feito alegria e prazer, tanto na hora de repartir o

beiju ou comer a tapioca com coco ralado, quando uma mulher entra na roda para raspar, ou a criança olha com atenção o trabalho dos seus pais ou mesmo quando está faltando algo e alguém vai buscar na casa do vizinho. Nisso, mais que tudo, estão contidos os diversos silêncios sociais que os moradores criavam no curso dos viveres exteriorizados na contenda do outro, que na coletividade formavam laços de cooperação. E sobre essa formatação sociabilizante indicou compreender a amálgama forças movimentada nos elos sociais.

Por causa disso, desejei aproximar as categorias vista aparentemente dicotômicas: trabalho, linguagem e cultura, dando importância à capilaridade da realidade construída sob um produto social no conjunto de todas elas. Assim, os elementos-códigos decifrados vieram à tona, revelando uma conjectura simbólica e microscópica (GEERTZ, 1989) escondida numa realidade subjetivada em tantas coisas que me fazia descobrir o mimético na vida social. Em muito me pus a pensar no mundo particular da casa de farinha (espaço doméstico) organizada pela família, em que objetivas práticas, apresentavam-se intersubjetivadas nas vivências matizadas por códigos estabelecidos na vida social dos moradores.

Segundo, Alfred Schutz (1979), os códigos são de interpretação e servem como estoque de conhecimento à mão, que os indivíduos utilizam em referência aos atos já vivenciados. Para tanto, o sociólogo nos fala de uma memória em reconhecimento do mundo particular. Nesse sentido, as tarefas domésticas, as relações de parentesco, a divisão do trabalho, papéis sociais aparecerão aqui figurados, cujo seus simbolismos foram interpretados na transitoriedade das ações, inseridos no espaço social da casa de farinha. Nesse sentido, os discursos contextualizados verbalmente serviram-me como elementos interpretativos para apreender o mundo, e, como resultado disso, os indivíduos criam na linguagem os sentidos das coisas que efetivam o campo da compreensão e da comunicação, podendo controlá-los e regular suas vidas organizadas socialmente.

Acerca da importância interpretativa dos símbolos, a linguagem na perspectiva de Ricoeur, Hélio Gentil (2007, p. 18) explica que, “tanto o acesso à experiência do mundo quanto essa própria experiência é mediada pelos símbolos, seja os da perspectiva teórica que se adota, seja os da cultura que se vive”. No Sítio Macaco II, sensivelmente, tudo era perceptível nas socialidades criadas, na interação dos corpos em ato de reconhecimento das ações que emergiam das práticas coletivas, visto na arranca da mandioca, na divisão do trabalho social nas farinhadas, nas feitura dos bolos de carimã cozinhados nos dias de festa, na cooperação para cuidar da casa e dos animais domésticos ou mesmo, quando se ajuntam, os moradores para consertar o sangradouro que arrisca minar água pela parede do açude.

Na aproximação dos indivíduos, desejei demarcar o sentido da ação social como fonte anunciadora da interação dos seres humanos e suas memórias. Nesse sentido, a casa de farinha é símbolo do intenso convívio de pessoas, que ensejam forças sociais retidas na sociabilidade resultarem no estado pleno das individuações expressas em sentimentos. Simmel (2006, p. 80) afirma que “toda sociabilidade é um *símbolo* da vida quando esta surge no fluxo de um jogo prazeroso e fácil. Porém, é justamente um símbolo da *vida* cuja imagem se modifica até o ponto em que a distância em relação à vida o exige”. Laços de amizade e de afetividade são formados em torno das farinhas, como também de interesses que estavam aparentemente invisíveis nas ações que apareciam nos discursos dos moradores.

Gostaria de deixar definido, do ponto de vista teórico-metodológico que ao observar o conjunto das práticas na comunidade do Sítio Macaco II não me fez defini-las em normas de condutas ou regras sociais estruturadas, mas sim em produto de um *habitus*, segundo Bourdieu, (1989) age como modelador das práticas que se ajustam a uma realidade objetiva, por meio de um sistema inconsciente – produto da interiorização das estruturas objetivas dispostas na vida social. Assim, a história coletiva é reproduzido de um mundo pensado e vivido, na medida em que os indivíduos trabalham, constroem elementos da linguagem, definem espaços sociais, criando e gerenciando uma economia de bens materiais e simbólicos.

Com relação ao mundo social observado no Sítio Macaco II, a reprodução das práticas me fazia desconfiar que hábitos mentais estavam interiorizados no convívio social. Sobre eles existia uma estrutura subjetivada formada na mesma direção onde se revela a objetividade dos atos, discursos e consensos. Contudo, uma sutil observação foi focada sobre a arquitetura sociológica da casa de farinha, que ocorreu interpretar a rede de relações interpessoais existente em outros espaços sociais na comunidade.

Desse modo, as práticas foram interpretadas na retenção de um mundo simbólico, em reconhecimento, das reais motivações, que transitam nas individualidades interiorizadas nas ações e corpos, redimensionadas nos sentidos-valores que emergiam na ação do trabalho coletivo. A configuração social comum indicava-me o marco das sociabilidades na história de um devir significante, enaltecido no convívio das hostes comunitárias investigadas. Nesse ponto de vista, importei-me observar os indivíduos como sujeitos produtores de memória que transitam no intenso movimento do viver e do pensar.

Segundo, Ricoeur (1997) a memória é um constituinte valor de um tempo representativo narratizado na própria história dos seres humanos enquanto seres coletivos. Em muito me coube apartar do reducionismo das semelhanças que faz reconhecer os indivíduos a

uma ideia de unidade de valores, não podendo concebê-los ao plano das *mesmidades*, passível em tornar possível no esforço de um pensar sociológico que alguns fazem reduplicar imagens-valores sobre um haver identitário; e nessa possibilidade adaptam à realidade as figurações inseridas nos modelos empíricos emoldurados de formas estéticas, para enfim, reafirmar estados axiológicos e cognitivos valorados as coisas no mundo das unicidades.

3.4 A metáfora do pensar na motivação do exercício da suspeita

Quem chega ao Sítio Macaco II se depara com uma variedade de signos carregados de símbolos nos objetos produzidos no convívio social, sejam eles, atos ou palavras cambiadas de sentidos do mundo experimentado. Eles são criados numa *práxis*⁴¹ nas quais instrumentos de conhecimento operam junto à linguagem, e em prática social age como uma espécie de “transceptor inventivo”, construtor de um pensar-valor sobre tantas coisas intuídas por nós.

Karl Marx (1978, p. 11) afirma que “o olho fez-se um olho *humano*, assim como seu *objeto* se tornou um objeto social, humano, vindo do homem para o homem. Os *sentidos* fizeram-se assim imediatamente *teóricos* em sua prática”. Contudo, percebo que o mundo social é o somatório construído de múltiplas percepções trazidas à tona na existência humana, e, assim, o que é abstrato, em valor invisível, torna-se material criado em forma de objetos na linguagem, no trabalho, nos afetos, na sociabilidade e na esperança sendo realizados nos substratos dos atos passados, vividos que causam o fenômeno da vida social.

Penso na dimensão que o Sertão é um *locus* accional, no qual se interconectam as transformações históricas e culturais de um tempo-espaco, e nisso, me pus a reflexionar em contraponto à ideia que se forma do *lexi-corpus* substanciado em *mesmidade* temporal e espacial na forma e o conteúdo das coisas aparentadas, isto é, forjando-as na ideia-força que permeia o conceito de identidade⁴². Portanto, o Sertão tratou de ser observado no movimento

⁴¹ Segundo, Henri Lefebvre (1977, p.180) comenta o conceito de *práxis* em Marx e mostrar-nos os múltiplos elementos sociológicos contidos ao dizer que: “a noção de *práxis* pressupõe a reabilitação do sensível e a restituição, a que já nos referimos, do prático-sensível. O sensível, como bem o compreendeu Feuerbach, é o fundamento de todo o conhecimento, porque é o fundamento do ser. Não apenas é rico de significação, como também é ação. O mundo humano foi criado pelos homens, no curso de sua história, a partir de uma natureza original que não se dá a nós senão transformada por nossos meios: instrumentos, linguagem, conceitos e signos”.

⁴² Identidade. Carácter do que é o mesmo (*idem*). Poderia dizer-se *mesmidade*. Enquanto a semelhança diz respeito a qualidades, a igualdade, a quantidade, a identidade refere-se a substâncias. Traduz a coincidência da substância consigo própria em cada nível em que ela seja tomada, de acordo com a concepção que se tenha do ser (e do pensar). Podemos assim distinguir: a) I. numérica ou concreta – carácter do que é e permanece numericamente o mesmo, seja embora sob diversos aspectos ou através de múltiplas circunstâncias, p. ex., I. do Eu no decurso da vida, I. de um cidadão, de um sinistrado, etc = I. da substância sob os acidentes; b) I. específica ou abstrata – carácter do que apresenta características comuns e por isso é do mesmo tipo ou gênero, p. ex., I de situações, de estrutura biológica ou física, de modelos de automóveis = I. da ideia sobre os sensíveis (Platão), do conceito relativamente aos inferiores (Realismo); c) I. transcendental – carácter do ser, se considerado como o

que redimensiona a ética e a estética nas ações pensadas, e nesse ponto focal, elas aparecem juntas na compreensão das práticas do mundo social que Leach já havia pensado no que possibilita a mediação entre o agir e o pensar⁴³.

Entretanto, a reflexão sociológica no estudo proposto, almejava interpretar o contido nas ações dos indivíduos, isto é, no que se encontra produzido nas significações expressas em símbolos que transitam na memória histórica e coletiva, culturalmente, depositada na construção da vida social ensejada no fenômeno das farinhadas como emanção poética inserida aos ritos e sociabilidades do Sertão. Gostaria de deixar definido aos construtos dos indivíduos no que mais eles desejam criar em seus imaginários partejam de ações vivificadas de seus pertencimentos, sejam eles ritualizados no *dia de santo* para anunciar a chuva, no trabalho da casa de farinha ou na inventividade dos modos de falar que em nada me apetece revesti-los de uma identidade aos indivíduos.

No exercício teórico-metodológico da pesquisa, excluir-me-ei do vício metodológico comum na construção dos objetos científicos nas Ciências do Social, como alguns fazem pensar, em correspondência às similitudes do ‘caráter’, da ‘região’, dos ‘valores’, ou mesmo, na atribuição similar dos indivíduos dão existência de uma identidade, seja ela nordestina, cearense, amazonense ou sertaneja. Quanto a isso, fazem associar a comida ou o hábito alimentar a uma identidade que segmenta o *ser* social a um espaço e valores.

DaMatta (1986, p. 57), em prol das similitudes, afirmará que “a comida vale tanto para uma operação universal – o ato de alimentar-se – quanto para definir e marcar identidades pessoais e grupais, estilos regionais e nacionais de ser, fazer, estar e viver”. Em outros contextos, isso é comum, no agir pensante das práticas científicas, embora alguns e talvez um bom número de cientistas sociais resistam imputar as diferenças para valorizar pensar as semelhanças em torno de consensos doutos, em jargões científicos, como “identidade nacional”, “identidade étnica”, “identidade brasileira” e outras mesmidades.

Em contraponto a DaMatta me consorcio com Menezes (2007) que deseja revelar-nos na sua prática reflexiva a “epistemologia da desconfiança” sobre a unidade do *ente* e do *uno*. Expõe sua crítica a uma ontologia formal, requerendo no conceito de identidade esclarecer

todo homogêneo (Parmênides), a substância única (Espinosa), o absoluto da natureza e espírito (Schelling da 2ª fase), o espírito absoluto (Hegel), a matéria (Marx), etc. Os exageros das últimas acepções são corrigidos pela doutrina do realismo moderado e da analogia (S. Tomás de Aquino). Logos Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia, vol. 2, Editora Verbo, Lisboa, 1990.

⁴³Se quisermos entender as normas éticas de uma sociedade, é a estética que devemos estudar. Na origem, os pormenores do costume podem ser um acidente histórico; mas para os indivíduos que vivem em uma sociedade tais pormenores nunca podem ser irrelevantes, são parte de um sistema total de comunicação interpessoal dentro do grupo. São ações simbólicas, representações. É a tarefa do antropólogo é tentar descobrir e traduzir para seu jargão técnico aquilo que está simbolizado ou representado. (LEACH, 1997, p. 35)

defronte à penumbra conceitual descobrir o que promove se esconder nos discursos científicos criados em categorias bem arrumadas, e com uma melhor acuidade dirá:

A rigor a identidade só existe nos conceitos abstratos e no plano do pensamento formal da lógica matemática. Mesmo aí, a identidade não ultrapassa a tautologia e os limites de validade dos sistemas de apreço. Quando passamos ao domínio do comportamento humano, sobretudo coletivo, deparamo-nos como um universo axiológico e semiótico que se elabora historicamente em incessante construção e cuja interpretação exige outros instrumentos hermenêuticos variados e até contraditórios ou ambíguos, porque são assim os caminhos da existência social. (MENEZES, 2007, p. 03)

O mundo histórico e a vida caberão pensá-los na multiplicidade, no diverso que se produz a singularidade das coisas, portanto, que não há uma pedra igual à outra, nem um pássaro, um lápis, um pingo de chuva, um grão de areia, uma célula, átomo ou qualquer ser vivo existente em forma e conteúdo. Tal conceito de identidade, no campo epistemológico, é questionado por Heidegger (1987, p. 25), ao dizer que “não há uma coisa em geral, mas apenas estas coisas singulares e as singulares, antes de mais, são «esta coisa». Cada coisa é uma coisa e nenhuma outra”. Atentamos, portanto, que é na linguagem que são manifestadas as coisas, em *corpus* mental forma-se a concretude imagética ética e estética substanciadas nas palavras. Elas são os veios significantes dos nossos inventos cognitivos que criamos nos objetos. Daí subsiste a relação sujeito/objeto no feito predicado as deferências que domimam os léxicos que averbará o fenômeno dos consensos que se oculta no poder dos discursos.

A linguagem, talvez seja o melhor objeto para nos esclarecer as categorias mentais formadas nos instrumentos simbólicos de conhecimento, e neles estruturam-se a ideia-valor das similitudes, ipseidade e semelhança na relação de igualdade às coisas. Em tal forma, devemos compreender o jogo da significação, o centro⁴⁴ neutralizado ou reduzido por uma estruturalidade da estrutura, nomeado nas coisas textualmente significadas (DERRIDA, 2002). A questão é saber até que ponto a linguagem tece o fio condutor da distribuição das similitudes e da assimilação na criação das metáforas, e Foucault (1995) dirá que ela deva ser estudada como uma coisa da natureza.

⁴⁴ O conceito de estrutura centrada é, com efeito, o conceito de um jogo *fundado*, constituído a partir de uma imobilidade fundadora e de uma certeza tranquilizadora, ela própria subtraída ao jogo. A partir desta certeza, a angustia pode ser dominada a qual nasce sempre de uma certa maneira de estar implicado no jogo, de ser apanhado no jogo, de ser como ser logo de início no jogo. A partir do que chamamos, portanto de centro e que, podendo igualmente estar fora e dentro, recebe indiferentemente os nomes de origem ou de fim de *arquê* ou de *telos*, as repetições, as substituições, as transformações, as perguntas são sempre *acompanhadas* numa história do sentido – isto é, simplesmente uma história – cuja origem pode sempre ser despertada ou cujo fim pode sempre ser antecipado na forma da presença. Eis por que talvez se poderia dizer que toda a arqueologia, como o de toda a escatologia, é cúmplice dessa redução da estruturalidade da estrutura e tenta sempre pensar esta última a partir de uma presença plena e fora de jogo. (DERRIDA, 2002, p. 231)

Eis o motivo a que venho demarcar como se criam os instrumentos de conhecimento no crivo dos construtos idealizadores esteja formatado na *mimese* na formação linguística dos gêneros literários, na etimologia e na sintaxe da língua. Cabe, então, refletirmos a condição da *episteme* com que alguns tentam definir o pragmático conteúdo da imagem pela semelhança para que numa base da correspondência “quase biunívoca” fazem aqueles que dão ordenamentos matemáticos para valorar as coisas, e a isso indica requerê-los às operações de semelhança ou mesmo de igualdade.

Em muito me lembro ao ser alfabetizado no exercício de “correspondência biunívoca” que ao ligar o percurso das linhas à comida dos animais, macaco era certo comer banana, mas eu argumentava com a “tia”: se não tivesse esse alimento ele podia comer broto de bambu, e vice e versa o elefante comer a banana. Requerendo os meus infantis truques da imaginação, a professora dizia que eu estava errado, não havia lógica, principalmente, porque no quadro exposto a quantidade de animais era a mesma de comidas. Nesse exemplo a identidade era revelada ao plano ideológico oculto a superfície construtivista dos entendimentos lógicos.

A quem de fato interessa o que é reproduzido como identidade? O mercado, o Estado, a religião investem-se de mecanismos de controle social ao tentar moldar as individualidades em valores, desejos, gostos ou ideias. Sobre o que se deposita no caráter da identidade, já nos foi alertado em uma crítica epistemológica adentra os ditames que engessam os discursos científicos operados nas Ciências Sociais, e, portanto, trago a passagem de Foucault, em uma de suas boas reflexões revela-nos o que se encontra desconhecido nas coisas:

O mundo é coberto de signos que é preciso decifrar, e esse signos, que revelam semelhanças afinidades, não passam eles próprios, de formas da similitude. Conhecer será, pois, interpretar: ir da marca visível ao que se diz através dela sem ela, permaneceria palavra muda, adormecida nas coisas. “Nós homens, descobrimos tudo o que está oculto nas montanhas por meio de sinais e correspondência exteriores; e assim que encontramos dadas as propriedades das ervas e tudo o que está nas pedras. Nada há nas profundezas dos mares, nada nas alturas do firmamento que o homem não seja capaz de descobrir. Não há montanha bastante vasta para ocultar ao olhar do homem o que ela nela existe: isso lhe é revelado por sinais correspondentes”. (FOUCAULT, 1985, p. 48)

O desafio investigativo apresentado ocorreu na interdisciplinaridade do campo sociológico, antropológico e hermenêutico, me possibilitou fazer uma leitura das práticas modeladas numa teia de significados inserida na arquitetura particular estruturada na vida social do Sertão. Em particular, nesse espaço, as práticas dos indivíduos emergem num processo memorial em elos intercambiantes de hábitos, valores e costumes repassados na experiência cotidiana das relações dos indivíduos embreadas em cultura.

Todavia, nessa questão mais pedirá reflexionar sobre a “memória” modelada pela linguagem em códigos de referência, segundo Schutz (1972, p. 75) basear-se num estoque de conhecimentos “à mão que serve como código de interpretação da experiência atual em curso. Essa referência a atos já vivenciados pressupõe memória, e todas as suas funções, tais como lembranças, retenção e reconhecimento”. As vivências do Sertão, no Sítio Macaco II, revelaram-se para mim como um rico *locus* de ações simbolizadas indicadas na rede de relacionamento que surgia no fenômeno da organização social das farinhadas.

Em tal esforço interpretativo abriu-me a possibilidade de compreender a comunicação como um sistema semiótico, operada linguisticamente através das falas dos indivíduos. Havia, portanto, como apurar a existente estética verbal modelada nos discursos isso me fazia desconfiar da construção mítica disposta mentalmente nos discursos permitindo apreender o que encontrava depurado na vida daquelas pessoas. Na realidade social, fora levado em conta o feito engenhoso linguística construído no pensar, e não por menos, as palavras em formas simbólicas⁴⁵ revestiam-se da ideia-força em potência dos atos do viver.

E assim, percebo no mito a potencialização do espírito pensante se encarna em ato-criação partejar o sentido às coisas. Cassirer (1992, p.102) cita Herder em seu notável ensaio sobre a origem da linguagem para sublinhar o caráter mítico de todos os conceitos verbais “visto que toda a Natureza ressoa nada mais natural, para o homem sensível, que ela viva, fale e atue”. Daí, logo, versarei os mitos como elementos semióticos atuam em suas configurações simbólicas em algo cognitivamente pensado para dar existência ao mundo e suas coisas.

Para Menezes (2007, p. 24) “o *mito* é um pensamento instituinte do ser. É uma disposição mental e uma forma modelar que se atualiza mediante relatos de acontecimentos fundamentais ou como afirma André Jolles (1976, p. 90-1) «o mito é o lugar onde o objeto se cria a partir de uma pergunta e de uma resposta; por outras palavras, o mito é o lugar onde, a partir da sua natureza profunda, um objeto se converte em *criação*». A partir de tal conceituação coloco-me a compreender o mito como uma metalinguagem constituindo-se de instrumentais perceptivos de conhecimento produtor de sentido de uma lógica simbólica que reveste a condição humana de pensar o vivido mundo em realidade. Sobre essa lógica, Vico

⁴⁵ Cassirer (1992, p. 24) trata as formas simbólicas como forma de ideação e num mesmo plano conceptual o mito, a arte, a linguagem e a ciência, e afirma que cada um “gera e partejam seu próprio mundo significativo, e como domínio fala-nos de um ‘auto desdobramento do espírito’, e aqui devemos perceber o espírito em sentido idealizante que cria algo porque apreende em realidade, e para tanto afirma “as formas simbólicas especiais não são imitação, e sim órgão dessa realidade, posto que, só por meio delas, o real pode ser converter em objeto de captação intelectual e, destarte, torna-se visível para nós”.

(1976) explicará que ela habita na civilização humana, no “tempo e no espaço” das ideias, onde a palavra é posta em construção para ser pensada e falada⁴⁶.

Na herança cultural deixada na casa de farinha, conectei os elementos sócio-linguístico-antropológicos formadores de uma memória simbólica, constantemente, elaborada na feitura da vida social. Nessa vertente, me congrego a Leroi-Gourhan (1967, p. 269) quando se refere à memória, para dizer que ela “não é uma propriedade da inteligência, mas a base, seja qual for, sobre a qual se inscrevem as concatenações de atos”. A memória aqui foi observada na condição de conhecimento apreendido no repasse dos instrumentos construtores dos sistemas simbólicos modelam-se em cultura através da linguagem.

Ricoeur (2000) na sua hermenêutica procura as dobras de um mundo que escamoteia o real, e assim, se preocupará com o significante das coisas e como ele se produz diante da vida do Ser. Assim, pensará que os símbolos e a linguagem não são apenas representações de algo, mas também representação para alguma coisa. Para o filósofo, a compreensão humana passa pela mediação dos símbolos e da linguagem, e é a partir dessa questão que ele vai dar importância à experiência do homem, ao viver mediado pelos sistemas simbólicos. Sobre isso estabelecer elementos teóricos e metodológicos para pensar na experiência humana quando ela se encontra apreendida nos modos de invenção da cultura.

Para então, aprofundar minha observação sobre as práticas sociais inseridas no processo do beneficiamento da mandioca fora preciso interpretar os códigos estabelecidos culturalmente, modelados em contextos significativos dos atos dos indivíduos. Imagino-os como as peças de um quebra-cabeça, e sua compreensão somente se daria por completo no encaixe total das partes figuradas, e assim, atuante o feito interpretativo, seria posto junto à teia dos símbolos alinhando-me ao fenômeno social da casa de farinha.

⁴⁶ “Lógica” procede da palavra *lógos*, que originará e propriamente significou “fabula”, no italiano traduzido por *favella*. E a fábula também se chamou para os gregos *muthos*, que resulta pra os latinos *mutus*,⁴⁶ pois, nos tempos mudos (*ne’ tempi mutoli*) nasceu a linguagem mental – eis que Estrabão, num passo áureo, disse ter a linguagem mental parecido com a linguagem vocal, isto é, antes da articulada.⁴⁶ Por isso, *lógos* tanto significa “ideia” quanto “palavra”. E isso foi, convenientemente, assim disposto pela providência divina naqueles tempos religiosos, à vista daquela propriedade eterna: que mais vale para as religiões meditar-se do que falar delas. Daí resulta que a língua primitiva, nos primeiros tempos mudos das nações, como se viu nas *Dignidades*, deve ter começado por acenos, ações ou sinais (*corpi*) que tivesse relações naturais com as ideias. Por isso, *lógos* o *verbum* significou também “fato” para os hebreus; e “coisa” para os gregos, como observa Tomás Gataker, *De instrumenti stilo*,⁴⁶. Em *muthos* chegou definida *vera narratio*, isto é, “falar verdadeiro”, o “falar natural” que Platão, por primeiro, e, depois Jâmblico, disseram que se falou, uma vez, no mundo. E, por o terem dito adivinhando (como vimos nas *Dignidades*), a Platão sucedeu gastar tempo inutilmente no Crátio, para o inventar, e, por isso mesmo, foi atacado por Aristóteles e por Galeno. Porque esse tal falar primitivo, que foi o dos poetas teólogos, não foi um falar segundo a natureza dessas coisas (qual terá sido a língua sagrada por Adão, a quem Deus concedeu a divina *onomathesia*, isto é, imposição dos nomes às coisas, segundo a natureza de cada uma) mas foi um falar fantástico, mediante substanciais animadas, a maior parte das quais imaginadas divinas. (VICO, 1976, p. 87-88).

Através da tarefa de interpretar muitas coisas em sentimentos revelados em feitos apreendidos nos viveres, que, somente existem por causa dos significados que se aloca à beleza e a vida, intensa e prazerosa se reveste o hibridismo dos imaginários vividos e pensados que me pus fustigar suas reentrâncias em meio às dobraduras do cotidiano de uma comunidade de agricultores. Tenaz, líquido e turvo de invisibilidades visíveis era preciso revelá-las frente ao movimentar dos atores acionantes de volições encontradas entre os terrenos flutuantes das socialidades sertanejas.

No próximo capítulo esses pontos de reflexão levantados em necessário se encontrarão interrelacionados sociologicamente entre as vivências sociais dos atores habitantes do Sítio Macaco II. Sobre elas insurgirão do intenso movimento de muitos personagens que atuam numa trama simbólica ao demarcar suas ações de sociabilidade representativas de atos que celebram a união e a esperança no evento da farinhada. Assim, será necessário conhecermos, primeiramente, um pouco da história de vida coletiva dos moradores, gente simples cheia de tantos conhecimentos que farei agora trazê-los em uma descrição etnográfica.

4. ETNOGRAFIA DE UM VIVER PENSADO

4.1 O reencontro do Macaco

Em fevereiro de 2006, retornei a comunidade para comunicar os moradores a minha aprovação na seleção do mestrado em Sociologia da UFC, definindo que o *locus* de estudo era o Sítio Macaco II e suas farinhadas. Por um momento senti que a ideia de meu estudo foi bem acolhida, e isso já seria um bom sinal da minha presença na comunidade. Aos poucos, as pessoas com as quais mais pude conviver me revelavam suas empatias e diferenças. Em alguns momentos, era convidado para aniversários, levar encomendas de Fortaleza e até dar a minha opinião sobre os projetos da comunidade.

Junho de 2006 a setembro de 2007 foi o período reservado ao trabalho de campo, para observar a organização dos eventos, as festas de santo, a escola, as conversas nas varandas e, por fim, as farinhadas. Nas primeiras viagens, percebia nas pessoas uma procura silenciosa sobre a minha presença. No convívio do Sertão, as pessoas fitam os olhos na gente, desconfiados, qualquer palavra é um descortino do inesperado, e assim, nos denominam de ‘povo da cidade’. Na medida em que conversávamos, uma confiança era gerada entre nós e, aos poucos, aparecia em alguns deles o desejo de contar as suas vidas.

Certo dia, Gesileudo, o Lelê, me emprestou sua bicicleta, e Josiel, seu irmão, aliado com meu ofício de pesquisa, levou-me de casa em casa. Seguíamos juntos no caminho das brancas e frouxas ruas de areia do vilarejo, onde fica a maioria das residências. Em algumas delas, colhia informações sobre a história de vida dos moradores, através de entrevista com os mais velhos nascidos no Macaco, antiga fazenda Córrego dos Cajueiros. Ouvi muitas histórias dos “Macacos”, como chamam o local os mais velhos moradores, José Teixeira de Souza, 83, vaqueiro, Antônio Luiz de Souza, Biluca, 82, agricultor, e dona Luiza Barbosa Quirino Holanda, 86, dona de casa, e dizia seu José:

Aqui tudo era mato, eu era pequeno e me lembro. A noite só ouvia o rasgado da rapina, era a coruja, dizia antigamente se ela gritar em cima da casa, a ‘rasga mortalha’, vai morrer gente. Assim, era a crença no meu tempo e no tempo aqui deixado. O Macaco, terra boa dos Teixeira, e agora, vai ser deixada pro nois aos filhos e neto da gente. (José Teixeira de Souza, vaqueiro)

Seu José Jorge, 83, agricultor, esposo da dona Francisca, era plantador de mandioca, e dessa lida sabia muito. Ele muito ajudou no meu trabalho de campo. Infelizmente, em julho de 2008, repentinamente, veio a falecer. Todo o dia ia capinar ou plantar no seu roçado. Na

época do inverno, chegava à sua casa com espigas de milho e vagens verdes de feijão, que ele juntava em um canto de parede. As coisas simples da vida, como uma palavra ou um gesto, contêm fortes significados, as do seu José Jorge, era assim.

As pessoas não “fazem cerimônia”, quer dizer, “não ficam a vontade” e quando as conhecemos e chegamos a suas casas, na prática do costume, puxam logo um banco e dizem, “ô moço, sente aqui” e oferecem café ou água. Os alpendres das casas eram locais de sociabilidades, onde montavam as mesas improvisadas para jogar cartas e conversa fora sobre as coisas da comunidade como os times de futebol, as cacimbas, o telefone público, a quadrilha junina ou mesmo da fábrica de costura. Eram tardes embaladas por um vento fresco que aportava a noite, uns ficavam sentados nas cadeiras e outros ao longo do parapeito. Era assim a casa de Ciro, de Biluca e de seu Pedro de Souza e tantos outros moradores.

Figura 21 – O alpendre da casa de seu José Jorge



Fonte: Autoria própria (2007)

Na comunidade, fui recebido pela família de Ciroalberto, presidente da Associação dos Pequenos Agricultores do Sítio Macaco II, casado com Benedita (diretora da escola) e pai de três filhos, Jesileudo, o Lelê, Gesiane e Gesiel. Ciroalberto, Ciro como é mais conhecido, além de ser presidente é mototaxista, jogador (atacante), dono do time de futebol do Macaco II, o Rio Negro, e também juiz de futebol da região.

Na comunidade, esperava um sinal dos moradores para partilhar informações antes não reveladas durante os meus primeiros contatos. Minha aproximação com Ciro possibilitou chegar aos outros moradores. Cada um deles me contou uma parte da vida dos Macacos, eram como retalhos de acontecimentos, pedaços do cotidiano, que se remontavam na história da

vida coletiva deles, organizados, lutaram para conquistar aquelas terras e na vitória dos seus feitos construíram ali partilhas significantes.

Nos nossos diálogos, afinidades, afetos e divergências foram sendo partilhados comigo, e de tal modo, me faziam sentir cúmplice das suas vidas que cada vez eu procurava desnudá-la. Senti uma imensa responsabilidade em tomar parte de certas coisas sagradas para eles, como suas diferenças, sociabilidades, lutas pela conquista da terra e suas crenças. Um mundo particular aos poucos se abria a mim ao que desejava saber, revelando conhecimentos, saberes e sentimentos, e algo me dizia que muito iria aprender com as pessoas daquele lugar através de seus modos de viver uns com os outros.

Figura 22 - Benedita, eu, Gesiane, Francineuda, Gesiel e Ciroalberto



Fonte: Venâncio (2007)

A casa de Ciro, ponto de encontro do Macaco II, gente sempre chegando e saindo. Os que ficavam logo se acomodavam para “jogar um carteadado” ou “prosear”. Ali, pude ouvir história de felicidade, lamentos e saudades, como a de dona Francisca que sentia falta da presença da irmã, dona Luiza, que há algum tempo não via, e disse-me que a havia convidada para a sua farinha em agosto/2007. Enquanto não chegava o tempo das farinhadas, dona Francisca bordava um fino de pano algodão, e sobre ele me contava o motivo pelo qual fazia, e emocionada me relatou:

Sabe o que isso aqui? É um bordado que faço sempre, mais esse aqui é especial, e é pra minha irmã Maria Luiza, ela vai gostar porque ela sabe como eu gosto dela, e ela vem... ora se não vem esse ano pra nossa farinhada... pra nós rapar muita mandioca e eu vou esperar a promessa! (dona Francisca, gomeira) (grifo meu)

As linhas bordadas por dona Francisca revestiam-se da sutileza dos sentidos, eram símbolos de um imaginário, projetado em sonho, tempo dos afetos, pois, a cada ponto de cruz feito no branco pano um ideal-valor era adornado de sentimento. Sobre o sonho, dirá Martins (2008, p.59) “são documentos sobre as mediações que nos roubam a autenticidade do viver; que nos fazem parecer, aos nossos próprios olhos, aquilo que não somos; que nos impedem de conciliar a nossa vontade com o nosso destino”. Para o autor, o sonho é a realidade intencionada no desejo de viver, e muito nas palavras de dona Francisca eu compreendia que havia um pertencimento expresso e no ato de bordar que transformara existencialmente a saudade no reencontro com sua irmã.

Em setembro de 2007, dona Luiza, cumprindo o prometido, chegou à comunidade, no dia da farinhada de dona Francisca. Recebeu seu presente, o pano bordado, e conversava com todos. Logo se pôs a raspar mandioca com sua família e amigos que há tempos não se viam. Neste episódio da vida cotidiana, venho sublinhar a memória e os significados deixados impressos no viver. Para as pessoas do Sítio Macaco II, as dádivas ofertadas são símbolos de sociabilidade, e os presentes, chamados de “lembrança”, eram algo que marcavam o convívio deles. Geertz (1989, p. 38) diz que, no exercício da interpretação etnográfica “a tarefa essencial da construção teórica não é codificar regularidades abstratas, mas tornar possíveis descrições minuciosas; não generalizar através de casos, mas generalizar dentro deles”. Sobre a ação vivida por dona Francisca, move-se um tempo anacrônico, isto é, espiralado – tempo das significâncias da vida tecida no labirinto das incertezas, lugar-mundo onde se realizavam os destinos construídos nos desejos das pessoas.

Conviver com os moradores passou a ser um grande aprendizado que me fez conhecer como eles compreendiam e codificavam seu mundo. Pensava na plasticidade de suas palavras, estavam elas adornadas da semiótica dos afetos. Para Gadamer (2000), a linguagem ultrapassa o limite do aspecto verbal posto na fala e no nível descritivo, ela é dinâmica ao efetivar a relação dialógica. Nesse ponto, Rohden (2008, p. 75) diz que “toda a hermenêutica filosófica de Gadamer é tecida em torno do tema do cuidado com a alma do diálogo”.

Em certos momentos algumas expressões faladas pelos moradores me deixavam sem compreensão, muitas eram desconhecidas e isso às vezes me fazia sentir deslocado. Para alcançar o entendimento das palavras, expressões de duplo sentido e até trejeitos seria necessário interpretar os códigos culturais contidos numa rede simbólica constantemente alimentada que acionava a retórica dos objetos narrados:

- ◆ Vou “destocar” o cercado da “croá” do açude (limpar o terreno em lugar molhado);
- ◆ Pra ter uma idéia uma “arranca” dá 15 cargas de mandioca (atividade de retirar as raízes da terra);
- ◆ Cedinho eu levanto e vou “comboiar” a mandioca do roçado pra “mode” as mulheres raspar na casa de farinha (transportar de modo);
- ◆ É assim pra e pra cá com a “coipeba”, e fogo baixo, a farinha não “grola” (equipamento feito de aste longa de madeira, estado que a mandioca fica embolada, em forma untada);
- ◆ A “crueria” da mandioca fica na massa quase tona “urupemba” (pedaço da fécula da mandioca que preso a peneira feita de palha de carnaúba);
- ◆ Se mexer muito “bolea” a mandioca, ai corta o dedo ou mão (ação que desloca a mandioca, faz ela escapular da mão);
- ◆ Tira o “marujo” que fica em cima da farinha, e bota os temperos ai o caldo ta pronto (parte da água não decantada no momento de fazer o caldo de caridade, água lavada da farinha).

Abordada aqui numa possibilidade linguística, a interpretação surge entre as estruturas de significação nas quais se objetiva a operação de decifração dos “códigos estabelecidos”, denominada por Ryle *apud* Geertz (1989). Contudo, venho demonstrar a importância da linguagem que se forma sobre uma consciência histórica, que aproxima os seres humanos de seus afetos, valores e ideias. Casanova (2008, p. 63), na leitura do pensamento gadameriano, reafirma que “compreender é, em suma, corrigir incessantemente as projeções originárias de sentido e significação que realizamos toda vez que começamos uma atividade interpretativa”. E desse modo, na medida em que me fazia participante na observação da vida social da comunidade, sobre o que falavam e faziam, pude mais ainda me inteirar do que estava sendo deferido sobre suas práticas sociais. Daí porque não podia entender a ritualidade dos atos sem compreender na totalidade do que era apreendido sob uma estética verbal contida na elaboração das narrativas modeladas por diferentes formas simbólicas.

O reconhecimento das vicissitudes de mundo emergia passo a passo a experiência de campo, com a ajuda daqueles de quem mais me aproximei. Eu dizia aos moradores o que me motivava pesquisar naquele momento movia-se na imensa curiosidade de conhecer um viver diferente do meu, enquanto forma de apreender as coisas e construí-las em múltiplos significados. Seu José Jorge, Ciro, Francineuda e o pequeno Gesileu, presentes, sempre ao estavam meu lado no campo, e foram de fundamental importância para colher os dados e informações, transitar nos espaços e conhecer os códigos sociais modelados entre eles. Cada pessoa com a qual convivi tinha sua importância naquele momento da pesquisa de campo. Assim, é a ciranda etnográfica pelo qual somos levados ao caminho do desconhecido, surpreendidos na presença do Outro, que passa a habitar os nossos pensamentos.

4.2 A história do povo e a conquista da terra

No passado, no interior do Ceará, terras férteis próximas ao litoral e aos rios eram cobiçadas tanto por aqueles que procuravam fazê-las em domínio de poder, ou como outros que a queriam como morada para tirar delas o seu sustento. A região do Macaco é habitada desde o século XIX por grandes proprietários de terra, além dos Teixeira, por outras duas famílias, Barbosa e Souza, *rendeiros*⁴⁷ que fizeram desse local o cenário de suas histórias de vida na conquista da terra e de suas moradias definidas como uma propriedade coletiva.

Em 1985, começou o processo de desapropriação da fazenda Córrego dos Cajueiros, de propriedade da família Teixeira, realizada pelo INCRA⁴⁸. Tudo começou quando os herdeiros da fazenda decidiram criar gado bovino, e assim, expulsaram os *rendeiros*. Contaram-me que José Alípio, substituiu o antigo gerente, José Teixeira de Souza, e que com práticas autoritárias intimidava os moradores. O movimento de posse começa em 1986, apoiado pela Igreja Católica, com a atuação da Comissão Pastoral da Terra de Itapipoca, do CETRA – Centro de Estudos do Trabalho e Assessoria ao Trabalhador, do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Itapipoca, advogados e religiosos. Os moradores enfrentaram pressões e ameaças, mas não houve morte durante o processo de desapropriação.

Figura 23 – Vista do Alto do Cruzeiro, ao fundo a comunidade do Sítio Macaco



Fonte: Venâncio (2007)

⁴⁷ Denominação daqueles pagavam a renda da terra ou direito de moradia, um tributo informal pago com parte da produção familiar dos moradores, chegava até 50% chamado de “meia”, da produção de feijão, milho, farinha e atualmente a castanha de caju. São acordos de palavra, configurando como um hábito entre o dono da terra e os agricultores.

⁴⁸ Instituto de Colonização e Reforma Agrária, órgão do Governo Federal.

Com a organização do movimento de posse, aos poucos, alguns herdeiros mostravam-se interessados em vender as suas propriedades, e somente, em 1989, os moradores recebem do INCRA a documentação que dava a eles a posse definitiva da terra como propriedade coletiva. O assentamento foi dividido em dois núcleos, denominado de Sítio Macaco I e Sítio Macaco II. Cada um deles tem sua organização comunitária, dispondo de equipamentos: capela, escola, casa de farinhas, galpões e estrutura de telefonia e rede elétrica. As duas comunidades têm vida social independente uma da outra, vivem amistosamente, respeitando espaços e diferenças de pensamento.

No Sítio Macaco I aparenta ter uma maior participação comunitária, enquanto o Sítio Macaco II nos últimos anos, diz Ciro “o povo vive esmorecido”. Essa realidade, tão pouco não fazia os assentados perderem suas esperanças em dias melhores para tocar juntos seus projetos na agricultura, sejam as roças no plantio de cajueiros enxertado ou nas feitorias das infraestruturas partilhadas (açude, casa de farinha, galpão) de uso coletivo na comunidade.

A pesquisa histórica local objetivou mais conhecer o Sítio Macaco II na sua formação comunitária, nas relações vividas no passado, importante para observar as práticas organizadas atualmente. Todavia, importou levantar alguns dados quantitativos acerca da população, a produção agropecuária e da cartografia da propriedade.

Atualmente, cadastrados pelo INCRA, moram lá 175 famílias, 80 e 95 agregados⁴⁹, somando uma população de 738 pessoas entre mulheres, homens, idosos, jovens e crianças. A base da economia é a agricultura de subsistência, o extrativismo (castanha) e a criação de pequenos animais caprinos, ovinos e suínos e aves. Hoje, quase não se cria gado bovino (124 cabeças), que foi, no passado, o estopim que motivou a organização do movimento de desapropriação do latifúndio. Com a morte do proprietário, Juracy Teixeira, os herdeiros trocaram o feitor (gerente) da fazenda, investindo na pecuária extensiva. Assim, o sistema implantado acabaria com os roçados de feijão e milho e mandioca que, transformados em pasto, provocaria a expulsão dos moradores-rendeiros das terras que há muitos anos lá viviam, fato esse comum na história dos conflitos de terra no Nordeste brasileiro.

Na região do Baixo Acaraú, o patriarcado deixou marcas nas relações sociais dos indivíduos, uma espécie de ‘patente social’ ligada ao criatório de gado *vacum*. Havia nessa cultura uma órbita de poder entre as pessoas, e como instituição social, foi carregada por

⁴⁹ Denominação dada aos que vieram habitar (ergueram casas) na comunidade, podendo ser um parente (irmãos primos, netos) ou contra-parente (genro ou nora). Os laços de parentesco são bem próximos entre os Barbosa e os Souza, onde havia mais casamento e poucos se uniram com os Teixeira. Casar e levantar uma moradia ao lado dos pais é um costume local. Ultimamente, o crescimento da população seja uma das maiores preocupações da comunidade.

gerações por meio de hábitos e práticas produtoras de um ‘escambo simbólico’ incrustado na economia, no parentesco, na política e nas leis acordadas. Tudo isso formou uma arquitetura socioeconômica complexa e teiática em práticas exercidas pelo poderio do patriarcalismo rural e no clientelismo político, na cobrança da renda da terra, no voto de cabresto e no apadrinhamento, ainda hoje, vivas no convívio do Sertão.

Camufladas, tais práticas vêm sendo depuradas em *habitus*, legitimadas e fortificadas numa cultura de poder no Sertão, especialmente do Ceará. Segundo Raymundo Faoro (2000), historicamente, em tal cultura configura-se como um modelo gestor da propriedade rural. O cientista político, em sua obra *Os Donos do Poder* (2000), demonstra o intercâmbio entre o passado e o presente, para tanto cita Henry Koster⁵⁰ ao descrever o pacto social entre os fidalgos e os arrendatários no Nordeste brasileiro⁵¹.

Como referência essa cartografia histórica e social, quis trazer em relevo um pouco da realidade do passado descrito no poder político-econômico da propriedade rural. O essencial é posto como fazem os artistas gravadores ao usar o talho doce para imprimir uma profundidade aos traços no papel; e assim são as vivências sociais nutridas em *habitus* nas relações sociais entre dominadores e dominadas. Nelas se institucionalizam as práticas do convívio social, engendrada por uma violência simbólica – em poder silencioso, quase invisível, instaurador da coerção movida na crença diluída no consenso patrimonial dos discursos econômico e social. Tais costumes são reificados em práticas centenárias num regime de tradição onde se enfronta um mundo nebuloso em poder do autoritarismo das elites sertanejas.

No Sítio Macaco II, outra atmosfera social foi criada após a posse coletiva da terra, ficou dito pelos moradores que após a desapropriação, muita coisa mudou. Em alguns momentos se sentiram abandonados pelo Estado. O INCRA era o gestor da desapropriação, e o seu papel foi apenas administrar a transferência da posse da terra dos antigos proprietários, a família Teixeira, para os moradores, seus arrendatários. Propus-me dialogar com os membros

⁵⁰ KOSTER, Henry. *Viagem ao nordeste do Brasil*. São Paulo, Cia. Ed. nacional, 1942, p. 429.

⁵¹ As terras, segundo o depoimento de Koster, são divididas pelo proprietário, senhor de engenho, em cinco parcelas: as matas, as terras de plantio de cana, as de pastagens, as plantações para alimentação de escravos e as ocupadas por homens livres. Com o emprego dos escravos na empresa industrial do engenho ou das lavouras de cana, assumem importância as culturas mandioca e feijão, algumas vezes o milho, gêneros que o proprietário nem sempre pode comprar. Essa necessidade será coberta pelas lavouras dirigidas pelo fazendeiro, com seu pessoal, que resultará dos homens livres, os moradores sem terra, precariamente fixados ao solo, sem nenhum contrato escrito, vendendo as sobras ao proprietário, que lhes fornece os implementos agrícolas. “A posição que essas pessoas têm nessas terras ocupadas é insegura e essa insegurança constitui um dos grandes elementos de poder que um latifundiário desfruta entre os seus moradores. Nenhum documento é escrito, mas o proprietário da terra autoriza verbalmente o morador a erguer sua casinha num terreno, habitando-a, sob condição de pagar uma renda mínima, de quatro a oito mil-réis, um ou dos ‘guinéus’, ou pouco mais, e lhe permite cultivar o que possa fazer pessoalmente, mas a renda aumentará se for auxiliado por alguém. À vezes, na convenção verbal, dispõe que o rendeiro deverá pagar certos serviços em vez de pagar o foro em moeda”. (FAORO, 1991:280)

superiores da Igreja Católica, em Itapipoca, que pediam para não citá-los em minha escritura devidos as muitas intrigas políticas já causadas na região. Após coletar os dados necessários na diocese de Itapipoca cruzei-os com outras informações repassadas pelos moradores.

Quando eu vim morar no Macaco, a gente pagava renda aos proprietários, nós era muito explorado. Pagava renda do cajueiro, da farinha, de milho, de tudo que se plantava, até que um grupo se reuniu e chegou à conclusão de que se devia procurar nossos direitos, depois de algumas reuniões com membros da pastoral da terra. **(Depoimento de assentado, desde 1950, PDA/CETRA)⁵²**

A área total do assentamento é de 1.254 hectares, parte dela destinada a uma reserva florestal de 157 hectares, e o restante para o plantio. Cada família cuida do seu roçado, plantando e colhendo feijão, milho, mandioca e castanha, como também uma pequena produção de mel e pescado. Após a desapropriação das terras da fazenda dos Teixeira, segundo o tipo requerido no assentamento (lotes coletivos) realizado pelo INCRA, as famílias limitaram com cercas apenas o local de suas moradias e da criação de pequenos animais domésticos: porcos, carneiros e galinhas.

A base da economia é familiar, voltada para as culturas de subsistências (feijão, milho e mandioca) e a extrativismo da castanha de caju. Dessa última cultura, os moradores, tiram uma razoável renda no feijão, milho e farinha, consumidos na própria comunidade. Parte da farinha é trocada no comércio local de Itapipoca ou vendida aos atravessadores com preço muito baixo, revendendo-a em outras cidades ou na capital, Fortaleza. No quadro abaixo descreve com detalhes o quantitativo da produção agrícola no Sítio Macaco II:

Quadro 01 - Agricultura no Assentamento/2005

Exploração		Quantificação	Qualificação	Destinação do produto
Milho		12.460 kg	Grãos	Consumo doméstico
Feijão		7.693 kg	Grãos	Consumo doméstico
Mandioca		35.400 kg	Farinha	40% consumo doméstico e 60% comercializada
		7.695 kg	Goma	90% consumo doméstico e 10% comercializada
Caju	Individual	37.790 kg	Castanha não selecionada	Venda no comércio local
	Coletivo			
Mel		528*	Não centrifugado	Venda no comércio local
Peixe		10 kg		Consumo doméstico

* Apenas um assentado trabalha com apicultura.
Fonte: PDA/CETRA/2005

⁵² Colhido no PDA - Plano de Desenvolvimento Integrado e Sustentável do Assentamento Macaco, realização Centro de Estudos do Trabalho e de Assessoria ao Trabalhador Rural - CETRA.

As áreas onde são realizados os plantios são decididas, em comum acordo, e as atividades de coleta de castanha e produção de mel eram organizadas em cada núcleo familiar. Conforme descrito no quadro 01 (p. 107), grande parte da produção agropecuária é destinada para o consumo interno das famílias da comunidade. A base da economia local é, portanto, a agricultura familiar, mas alguns moradores procuram atividades autônomas, como de serviço de bordados, confecção de roupas ou ocupações no comércio de Itapipoca.

Ao conhecer melhor história da vida dos moradores, observava de fato, que a realidade foi mudada, mas algo permaneceu por lá. Hoje em dia, há pouca mobilização dos moradores na comunidade para resolver os problemas que surgem. No começo da desapropriação, eles criaram a Associação dos Pequenos Agricultores do Sítio Macaco II, espaço das decisões da comunidade, todas tomadas conjuntamente. Nas reuniões, discutiam os empréstimos do custeio agrícola, o recolhimento do lixo, a preparação da quadrilha junina, o uso coletivo da água, as reformas da cacimba e da casa de farinha. Na organização comunitária, debatiam outras possibilidades e tentavam viabilizá-las, e desse modo, alimentavam esperanças em dias melhores para todos, relatou um dos moradores durante a realização do plano de desenvolvimento local, realizado em 2007, na comunidade.

A gente tem um sonho, adquirir meio pra criar outra condição pra armazenar a água da chuva, a gente queria cisterna porque a gente sabe que aproveitando as água do inverno a gente diminui o nosso sofrimento, melhora nossa vida. Daí a gente reserva água pro restante do ano, poupando pros dias sem chuva né?! (**Depoimento de assentado/PDA-CETRA**)

A Associação, na época do meu campo, estava desarticulada, poucos moradores iam às reuniões, relatou Ciro, atual presidente, reeleito, “os poucos que ainda participam, tenta chamar os outros, mas é em vão, ninguém se interessa!”. Durkheim (1995, p.350) afirma que “os indivíduos são muito mais um produto da vida comum do que a determinam” e daí a luta pela terra fez nascer uma ‘união motivadora’ de pensamentos e desejos que faria com que os moradores se aproximassem uns dos outros, como também os dividiriam, pois, as condições sociais construídas no passado estariam motivando suas diferenças.

O processo vivido antes da posse da terra deixou marcada a vida social. Mesmo que as condições de vida tenham sido mudadas, radicalmente, a relação de dominação do patronato sobre os rendeiros resistia por meio da ‘cultura de poder’ na formatura de um *habitus*. Bourdieu (1994, p.61) discorre da sociedade e sobre o que ela se produz “como um corpo socializado, um corpo estruturado, um corpo que incorporou as estruturas imanentes de um mundo, ou, de um setor particular desse mundo, de um campo, e que estrutura tanto a

percepção desse mundo como a ação nesse mundo”. De fato, as relações de convívio no Sítio Macaco II eram alicerçadas por via do produto social naturalizado nas práticas – um estado de correlação contínua e habitual, subjetivada nas ações dos indivíduos. Nos discursos dos moradores podia-se perceber que práticas do passado incorporadas no presente, atuantes e ordeiras estavam predispostas a um contínuo domínio social:

Antigamente, todo mundo era mandado, não se podia fazer nada sem a autorização do gerente, o seu Zé de Souza. Conseguimos essa terra com muito suor e luta! O povo não se acostumou que não tem mais patrão. Aí, sabe o que acontece? manda um, manda outro, no fim não manda ninguém. O bom seria todos juntos decidir, como já foi um dia. (**Marieli de Souza Barbosa**, moradora)

Nos últimos anos, na comunidade do Macaco, vem ocorrendo uma divisão entre os moradores, conflito visto na gestão dos interesses individuais. Os dois núcleos comunitários, separados territorialmente, em “Macaco de cima” e o outro “Macaco de baixo”, denominação dada pelos moradores, geograficamente, reflete uma demarcação social de poder⁵³. Para Durkheim, a solidariedade orgânica aparece no consenso, mas sobre ela ambígua surge também à diferenciação dos indivíduos, e descreve que:

Se há mais coisas comuns a todos, também há muito mais que são pessoais a cada um. Há mesmo toda razão de crer que as últimas aumentaram mais que as outras porque as dessemelhanças entre os homens se tornaram mais pronunciadas à medida que eles se cultivaram. (DURKHEIM, 1995, p. 134)

Na comunidade, os moradores divergem em opinião, como é comum em qualquer organização social comunitária. Em mais de duas décadas de convívio, famílias cresceram, na ao tempo que chegavam os agregados. Muitos empréstimos coletivos foram tomados no banco e outros problemas como o antigo caso de Gerusa Teixeira⁵⁴, provocador de intrigas, que “ainda não foi solucionado na comunidade”, contou Ciro. Ficou claro para mim, que os processos de individuação se acentuaram, na medida que regras sociais foram estabelecidas ao longo da construção do assentamento do Macaco. Mesmo convivendo com diferenças, as famílias dos moradores se organizam todos os anos para o acontecimento coletivo das farinhadas. A organização partia de cada ordenamento familiar, envolvendo todos, pais, filhos e agregados, desde o plantio à colheita da mandioca e o beneficiamento da farinha, da goma e o feitiço dos beijus e tapiocas.

⁵³ O Sítio Macaco II fica localizado próximo à estrada do Calugi, onde estão os principais equipamentos da comunidade (igreja, escola e galpão).

⁵⁴ Parente dos antigos donos da terra, ela não aceitou as condições de desapropriação pelo INCRA. O terreno em questão ocupa uma área de 125 ha., segundo o INCRA a propriedade faz parte do assentamento.

Nas farinhadas, as principais funções são ocupadas por membros da família e parentes mais próximos, que fazem pequenas tarefas (varrer, buscar algum utensílio, dar um recado) ou mesmo raspam a mandioca e espremem a massa, sendo na maioria entes mais próximos deles. No final, um responsável chamado de “dono da farinha”, chefe de família e contratante dos serviços deixará para a associação ½ alqueire⁵⁵ de farináceo para cobrir as despesas de energia e manutenção na casa de farinha da Associação dos Moradores. Com muita mandioca ou pouca, dependendo do inverno, todos os anos acontecem as farinhadas na comunidade do Sítio Macaco II. Nesse período, há uma maior solidariedade entre os moradores, onde cada família acaba interagindo com a outra e, por fim, cooperam sobre o fazer de um bem coletivo.

4.3 O fazer etnográfico

Em princípio, demarquei nessa narrativa a arqueologia da mandioca com objetivo de compreender na história a geofísica do espaço social e econômico que possibilitou *pari passus* construir em *habitus* uma cultura alimentar em nossa sociedade. Doravante, anunciarei o percurso da construção etnográfica sobre as percepções e vivências dos sujeitos. Entretanto, os discursos que aqui serão descritos se juntarão numa análise socioantropológica da casa de farinha – *locus* intermitente das intensas sociabilidades que demarcam a farinhada como um fenômeno social.

A tarefa interpretativa somente foi possível junto ao olhar do Outro, interação esta realizada numa travessia que intercepta as significâncias de um mundo alheio. Por conta disso, nos sujeitamos viver com o Outro a sua realidade, e isso se dá no esforço conjunto de ler os fenômenos e trazer visíveis os corpos axiomáticos em substâncias conceituais que imprimimos aos objetos pesquisáveis materializados em ideias que fazemos por defender.

Portanto, o fazer etnográfico é uma obra inteiramente inserida no diálogo de “quem observa” e “de quem é observado”. Em questão aqui está também à apreensão do saber do outro, que passa a nos questionar em forma de um “saber negociado”, diz Roberto Cardoso de Oliveira (1988, p.100) ao comentar sobre o “encontro etnográfico⁵⁶”. Isso é fruto das relações dialógicas entre o pesquisador e o pesquisado, produto final de um texto no qual “não pode estar mais submetido a um autor soberano, único interprete de *seus* dados; mas deve integrar de alguma maneira o saber do Outro e, se possível, ser polifônico, onde as vozes dos Outros tenham a chance de serem ouvidas”. Sobre o que avizinha essa relação, estará sujeita uma

⁵⁵ A expressão “alqueire” representa a quantidade de dois sacos de farinha de 60kg.

⁵⁶ Exemplificado em *Tuhami*. (Crapazano, 1980)

compreensão interpretativa, onde as intersubjetividades se fundem na dualidade dos olhares sobre a realidade vivenciada, sob a qual possibilita revelar os significados, aparentemente, invisíveis que surgirão no campo da pesquisa.

Geertz (1989) nos deixa explícito a necessidade de apreender e a necessidade de analisar o que se encontra em representação na própria cultura que desejamos observar e conhecer. O antropólogo se refere ao mundo conceptual em que vivem os nossos sujeitos⁵⁷, e, na ideia de um sentido mais amplo, indica dialogarmos com eles. Geertz (1989, p. 15) ainda dirá o que vai importar à etnografia não são as técnicas e os processos que fazem selecionar informantes, transcrever textos e levantar genealogias, mas “o que define é o tipo de esforço intelectual que ele representa: rico e elaborado para uma *descrição densa*, tomando emprestada uma noção de Gilbert Ryle”. Em tal compreensão, permite-nos pensar sobre o significado requerido em um fenômeno ou simples gesto, pois, o que é irrelevante possa estar ocultado de sentidos simbólicos cabendo ao etnógrafo desvendá-los.

O que nos leva a curiosidade de observar o estranho na vida do outro se não o que nos debruçamos a decifrar os enigmas das suas coisas referidas em cultura?

Nas vivências sociais, percebia que as pessoas criavam uma rede de símbolos que se relacionavam, e, para conhecê-la, precisaria decifrar os códigos socialmente estabelecidos, estando eles consignados na memória dos muitos elos interdependentes firmados no convívio das pessoas – lugar refratário dos desejos de onde se conflitam e averbam os interesses. Entretanto, penso que o *locus* da ação não se acha propriamente nos atos, mas naquilo que é feito à compreensão trazida pelos sujeitos que partejam os sentidos nas coisas ditas.

As feitura das descobertas nos encantam em presença dos nossos objetos de estudo, na importância do ato de pesquisar como um ato interpretativo e textual, voltado à intersecção de olhares, chamou Gadamer (2000) de “fusão de horizontes”. Para isso, o filósofo dirá que dependendo de onde o que é compreendido as coisas podem em algum ponto da prática dialógica se abrir para o *jogo da compreensão* à ideia de um jogo circular, conceito de círculo hermenêutico atentarão ao que movimenta nossos horizontes encontrados com aqueles que chamamos de sujeito. Em nessa transitoriedade se realizará o “ato da compreensão”.

Contudo, a prática etnográfica orbita a intertextualidade do mundo-texto quando mergulhamos na sua leitura, assim é a vida e a realidade pertencida aos sujeitos históricos.

⁵⁷ Sua interpretação da *briga de galos Balinesa*, Geertz (1989, p. 321) deixa marcada a possibilidade de lidar sociologicamente com os símbolos em um sistema de códigos, e diz que “a cultura de um povo é um conjunto de textos, eles mesmo conjuntos, que o antropólogo tenta ler por sobre os ombros daqueles a quem eles pertencem”.

Interessei-me, mais em dialogar numa constante interação com o outro, ao que dava sentido aos seus modos de viver, construindo em conhecimento, os símbolos de suas histórias.

4.4 A Farinhada do Macaco: aproximando sociabilidades

Para percebermos em totalidade o fenômeno social no beneficiamento da mandioca na casa de farinha no Sítio Macaco II, devemos, em primeiro plano, compreender como se apresenta a forma de apreender o mundo; e, nesse feito, está latente o processo de objetivação que se exterioriza e se interioriza na interrelação que envolve os sentidos criados das coisas entre indivíduos e o mundo externo.

Venho expor aqui à motivação do Ser-tão em correspondência ao Ser⁵⁸ versa o Homem, a Natureza e a Cultura, e nessa relação antropológica, trago na ontologia do viver na *práxis* efetivada na dialética do Ser no Saber. Obstante, voltei meu olhar para o homem simples que se mostra apreender o mundo e suas coisas interpretando-as com seus próprios instrumentais construídos em torno de si, move-se um imaginário rico de significações. Tudo que será descrito neste subcapítulo e os outros que se juntaram a ele, sendo parte da experiência dos indivíduos ao elaborar em suas criações de algo imaginariamente simbólico, como são as realizadas pelos profetas da chuva que lêem os sinais do tempo influente à crença do sertanejo no dia de São José que analisarei junto à organização social das farinhadas.

Sobre isso foi preciso encontrar resposta sobre que define os contextos culturais, isto é, como pensam e agem as pessoas, me faria interpretar o que ‘provoca’, ‘regula’ e ‘reproduz’ a intensa plasticidade das práticas humanas configurada nas rotinas ordeiras da vida social. O mundo que observei era um mundo interacionado de cada palavra e gesto, como parte de um mosaico que compõe a vida em seus inventos. O mundo das pessoas no Sítio Macaco II é um ‘mundo possível’ e em causa lógica dos seus devires, em existência que se efetiva no reconhecimento, sobretudo, no que afetam os sujeitos, cognitivamente, em formas simbólicas apreendidas na efêmera inventividade do viver. Imaginar, portanto é tornar o mundo possível!

Penso no que muito já nos foi deixado na fatídica razão, quando a ela se emoldura os nossos olhares em apreensão, e quanto mais sobre nós esteja axiologicamente pré-definida uma ordem conceptual, isto é, em categorias formais no instante em que se realizada a

⁵⁸ O *Homem* é imediatamente *ser natural*. Como ser natural, e como ser natural vivo, está, em parte, dotado de forças naturais, de forças vitais, é um ser natural ativo. (...) O ser cria objetivo e põe apenas *objetos*, porque ele próprio é posto por objetos, porque é originalmente *natureza*. (...) O Homem, no entanto, não é apenas ser natural, mas ser natural *humano*, isto é, um ser que é para si próprio e, por isso, ser genérico, que enquanto tal deve atuar e confirma-se tanto em seu ser como em seu saber. (MARX, 1978, p. 40-41)

enformação “*em mundo*”, em vez de dizer “do mundo” como se houvesse um mundo não enformado, faz crê Cassirer (1992). Em contrapartida, a essa lógica racional em forma de excessiva objetividade, seja imposta como órgão de verdade demonstrativa visualizaremos crer sobre o que é real onde a certeza da proposição é dada em prova na sua própria auto-evidência, e não mesmo dessa maneira a matemática se fez forma e uso da certeza de verdade ao cartesianismo, em método contagiaria a epistemologia do verdadeiro.

Assim, excludo em minha apreciação o ‘verídico’, em nome da ‘verdade como fato’, isto seja alentado como feito do consenso empírico do real em muito se nutriu de crenças positivistas. E assim, fiz problematizar a subjetividade movente como parte da realidade ao expor a lógica das intensidades vividas e na exterioridade de um Ser se reconhece através do ato de simbolizar no qual apreende o mundo revestindo-o de sentidos que envolvem a razão e a emoção às coisas na dimensão da significação e da compreensão.

4.4.1 O mergulho hermenêutico

Bourdieu (1989) propõe a dúvida radical⁵⁹ e alerta-nos sobre o consenso entre campos muito próximos da idéia de um “caráter natural”, que poderosamente, se torna naturalizado, podendo enfeitiçar os nossos olhares, ao ponto de nos tornar quase cegos⁶⁰ diante dos nossos objetos científicos. E, como efeito demarco o motivado nessa investigação sobre o que irá se concretizar na escolha de ‘*ser um etnógrafo*’, penso eu, deva vir de uma prática desconfiada como é o olhar precioso de um vidente nos ouvidos e mãos de um copista, foi Ana Holtz para Ludiving van Beethovem, que ao intuir a beleza de sua criação arrumaria as composições musicais da Sinfonia Nº 9 ou Nona Sinfonia em ré menor, op. 125, Coral, composta quando esse grande músico encontrava-se no estado avançado de surdez.

A realidade social é uma construção em que se objetam conceitos, categorias e valores, da qual, nos dotamos de algumas ferramentas teórico-metodológicas, quando somos capazes de nos aproximar e inferir ao real uma construção do verídico, e nesse feito, corremos

⁵⁹ Uma prática científica que se esquece de pôr a si mesma em causa não sabe, propriamente falando, o que faz. Pensa no objeto que toma para o objeto, ela descobre qualquer coisa do objeto, mas que não é verdadeiramente objectivado, pois se trata dos próprios princípios do objeto. (BOURDIEU, 1989, p. 35)

⁶⁰ A pior cegueira é a gnosiológica e flui dos nossos pensares que nos fazem olhar nas coisas o naturalizado sem dar conta da sua imobilidade que nos atam, diz Bourdieu (1989, p.49) sendo ela “uma força do pré-construído está em que, achando-se inscrito ao mesmo tempo nas coisas e nos cérebros, ele se apresenta com aparências da evidência, que passa despercebida porque é perfeitamente natural”. A outra, e a *fisiológica*, mais fácil de solução, pois nada melhor nesse caso que polidas e boas lentes de vidro como fazia Espinoza, a sua primeira *poéisis*, ou hoje ter coragem para entregar os nossos olhos nas mãos de um cirurgião, que você confie que lhe dirá que você enxergará “tudo de pertinho” ou “de longe”, dependendo do seu problema ocular, sem mais precisar usar os pesados óculos, podendo dar a você até uma nova cara.

o risco de reproduzir um monopólio do saber-fazer, legitimador de *habitus* científico. Sobre o ato de fazer ciência, aparto-me do objetivismo que cria as certezas em crenças, isto é, em ato de reconhecimento às coisas, revestido de objetividade neutral que Menezes (1978, p. 18) diz ser uma “entidade hipostasiada, a que chamam a Ciência, em cujo altar as vozes unânimes de gerações sucessivas nestes últimos séculos depositam as oferendas de uma retórica apologética”. Penso que sobre essas crenças imperam a *praxis* do *labor* científico-positivista e totêmico, fontes de legitimação de poder, vestidas do absolutismo da verdade.

Segundo Cardoso (1988, p. 93), emerge o paradigma hermenêutico que “começa a impor na disciplina, na medida em que logra contaminá-la de elementos conceituais solidários de uma categoria oposta à ordem de uma determinada linha que se caracteriza por domesticar eficazmente esses elementos, a saber, a subjetividade, o indivíduo e a história”. Se há uma excessiva carga da herança positiva-racionalista sobre nós, hoje, me considero um pouco órfão de sua forte influência, e que em amadurecimento me fiz aproximar de uma Sociologia na antropológica visão perto da filosofia com um olhar no social mais interpretativo.

Em torno desta questão, algumas leituras de Ricoeur e Geertz puderam me ajudar pensar na fenomenologia da desrealização, e de tal forma, observo a cultura como amálgama dos fenômenos sociais que não pode estar separada de uma estetização dos contextos. Com propriedade, Geertz, em sua obra *A Interpretação da Cultura* (1989), explicará que, em um comportamento restrito, densamente há um ato de alguém que intenciona contrair as pálpebras para dizer algo e torná-lo existente (significado) sob um código público, isto é, na forma de um sinal conspiratório – a “piscadela”, ou mesmo na narrativa da trama do roubo de carneiros do judeu Cohen, o povo Marmushas na rede de símbolos e significados envolvida nos atos e atributos entre as pessoas e as coisas, e para isso dirá que teremos:

Olhar as dimensões simbólicas da ação social – arte, religião, ideologia, ciência lei, moralidade, senso comum – não é afastar-se dos dilemas existências da vida em favor de algum domínio empírico de forma não-emocionalizadas; é mergulhar no meio delas. A vocação essencial da antropologia interpretativa não é responder às nossas questões mais profundas, mas colocar à nossa disposição as respostas que os outros deram – apascentando outros carneiros em outros vales – e assim incluí-las no registro de consultas sobre o que o Homem falou. (GEERTZ, 1989, p. 41)

Nesse palco chamado *realidade*, as vivências do mundo, tornam-se parte dessa grande encenação onde atores e objetos ocupam o tempo-espço requerido em texto. Machado Pais (2003, p. 120) traz “a leitura do social, como a leitura de qualquer outro texto que exige grandes esforços hermenêuticos. Por isso, os contextos funcionam como pretextos da leitura dos textos”. A partir daqui, a vida cotidiana do Sítio Macaco II surgirá matizada na narrativa

dos aromas, ruídos, substâncias, na linguagem das falas e corpos exteriorizado em um mundo sensorial, fôrmico e simbólico manifestado em formas estetizadas do viver.

Nesse *eu-mundo-nós* surgem personagens em feitura das ações e reações de desejos não desinteressados se efetivam no prazer compartilhado do trabalho, seja visto no roçado, na lida dos animais, nas brincadeiras dos ditos de duplo sentido, nos jogos de carteados da varanda e muito no que produzem coletivamente nas farinhadas. Na tessitura do mundo social são expostas as imagens focadas nas ações humanas, e, nesse ponto, a realidade e bem melhor apreendida na forma estética de um corpo socializado que habita os construtos das ideias e valores em atributos dos conceitos, sendo eles, abstrações realizadas na concretude das coisas. A tarefa etnográfica, portanto, seria descobrir nas atividades ordinárias a circunstancialidade movente das práticas dos indivíduos significativamente simbólicas.

4.4.2 O tempo e espaço das existencialidades

Figura 24 – Eu, e os donos da farinha, seu José Jorge e seu José Mário



Fonte: Autoria própria (2007)

Em feitura das minhas observações, na interpretação etnográfica, trago as atividades laborais, a natureza e as ritualidades religiosas, para anunciar a compreensão da representação do tempo e do espaço, revelando um *modus vivendi* do homem sertanejo. Tudo isso ficará mais bem compreendido quando as etapas do plantio e da colheita das culturas de subsistência do feijão, milho e mandioca serão interpretadas junto aos fenômenos da natureza e do mundo social. Isso aparecerá configurado em um ciclo demarcado nas festividades da devoção (cultos

de oblação) aos santos católicos, São José, Santo Antônio, São João e São Pedro e datas litúrgicas da Semana Santa e no Natal.

Tais considerações foram levantadas em hipótese depois que ficaram expostas as falas dos agricultores como eles interpretavam os fenômenos, e, dessa forma, seu Pedro de Souza representava a idéia de tempo. Sua percepção cuidadosa expressava-se através de uma sutil sabedoria experienciada no dia a dia em sua labuta com seus animais e plantas, intensamente, que ele buscava ser íntimo dessas naturezas, e sobre a vida dizia:

Aqui a gente planta o feijão, milho e a mandioca, isso é em janeiro se cair, né?! as primeiras chuvas. Com inverno bom, nós começa colher lá pra março, abril e vai até pertim de junho, ai começa as farinhada, é bom demais, ah e na semana santa tem muito bolo de carimã, e as mulheres é quem faz. As farinhada cada família tem a sua, e isso vai até setembro. No tempo seco nós tem muito trabalho (tirou o chapéu) pra fazer, sabe? É brocar um mato, concertar as cercas, vacinar os bichos, cavar uma cacimba, é assim sai ano e vem ano, nós não para de trabalhar. **(Pedro de Souza. Agricultor)**

Segundo, Mircea Eliade (1967, p.85) falará de “um tempo primordial, não identificável no passado histórico, um *Tempo Original*, nesse sentido em que brotou «de golpe», que não precedido por outro tempo, porque nenhum tempo poderá existir antes da aparição pelo mito”. Sobre a exterioridade do Homem primitivo, ele a observava na natureza dos animais, nas plantas e suas sementes. E ao longo de uma construção civilizatória, o Homem, tratou de sistematizar as coisas em volta do seu mundo, inventando sistemas simbólicos configurados nas formas metafóricas e simbólicas partiria em explicar suas originalidades. E assim, fez em diversas culturas produzir mitos, e nas ritualidades e cerimônias utilizou os corpos e as palavras para expressar em linguagem o objeto das crenças, figurando a existência real e metafísica do mundo em que vivia e o faria no pensar.

As palavras de seu Pedro expressam a idéia de tempo perceptível, cíclico ou repetitivo. Isso pareceu comum não somente na região do Sertão, mas em muitas sociedades agrícolas criadas em formas simbólicas⁶¹ manifestadas, cognitivamente, por seus habitantes dariam compreensão estética ao mundo, e a esse tempo chamaram de tempo *Cronos*⁶². No sentido

⁶¹ Cassirer (1992, p. 24) trata como forma de ideação e num mesmo plano conceptual o mito, a arte, a linguagem e a ciência, e afirma que cada um “gera e partejam seu próprio mundo significativo, e como domínio fala-nos de um ‘autodesdobramento do espírito’, e aqui devemos perceber o espírito em sentido idealizante que cria algo porque apreende em realidade, e para tanto afirma as “formas simbólicas especiais não são imitação, e sim órgão dessa realidade”, posto que, só por meio delas, o real pode ser converter em objeto de captação intelectual e, destarte, torna-se visível para nós”.

⁶² Na antiga Grécia, o mito em referência ao mundo e as coisas, a vida humana era contagiada por ele. E Lech (1974, p. 200) comenta: “a maioria dos comentadores de *Cronos* notou simplesmente que *Cronos* separa o Céu e a Terra, mas na ideologia que venho discutindo, a criação do tempo envolve mais do que isto. Não apenas os machos devem ser distinguíveis das fêmeas como também se deve postular um terceiro elemento, móvel e vital, que oscila entre os dois. Parece claro que os gregos consideravam este terceiro elemento na forma concreta e

da realidade construída por formas simbólicas sobre o tempo me pareceu pertinente as observações dos moradores ajuntá-las sobre o ciclo agrícola e o calendário das festas religiosas. Esse tempo relatado é tempo cronológico, retilíneo, porém histórico. Para melhor entendermos o descrevo em forma de ciclo sua periodicidade, que devemos observá-lo inserido na mudança de fases; e assim elas se sucedem durante o ano inteiro, entremeadas no calendário religioso e o agrícola.

Os elementos descritos surgiam sob uma estética verbal demarcados nos discursos dos indivíduos, e isso era perceptível nas palavras dos agricultores, especialmente as de seu José Jorge quando falava do plantio da mandioca e elas são interpretações do mundo no qual vive. Vejamos a construção do tempo descrita nesse diálogo:

(eu) - Seu Zé, o que fazem com essa parte da mandioca (falava do caule da mandioca, na arranca):

(José Jorge) - Isso aqui nós passa na forrageira e dá pro gado comer, eles gostam muito! comem até as folhas. Aqui não se perde nada, tudo nois aproveita. A raspa da mandioca que os animais come, aquilo dá uma sustância... é muito bom (...) o gado engorda.

(eu) - Seu Zé, e o plantio? Como é que vocês fazem?

(José Jorge) - Essas manivas (caule) de mandioca aqui nós seleciona as melhores, as bem forte, sabe?! Nois corta e depois que a gente brocar, limpar o terreno bem direitim, aí planta... só depois de um ano nois vai e arranca de novo, e assim e todo tempo, nós nasce, vive e morre plantando mandioca, aí não pára.

(eu) – Como é que planta... tem uma semente?

(José Jorge) – Não, quando nós arranca aproveita as maniva (o caule), isso aqui... corta desse jeito assim, a faca bem amolda, aí é só cavar com a enxada e enterrar esse pedaço aqui na terra. Depois é esperar a chuva, mas tem sempre que capinar o roçado, todo dia é assim a lida, menos no domingo, nós tira um diazim de descanso prum jogo de futebol, um baralho ou ficar em casa mesmo.

O ciclo exposto seria compreendido na experiência empírica dos moradores do Sítio Macaco II, e talvez assim façam outros agricultores no Sertão na percepção do tempo nas ações socialmente vividas nas suas rotinas do trabalho, interligando-as aos ritos e festejos religiosos⁶³. Le Goff (1994, p.51), em relação à atribuição histórica, demonstra que “a periodização é o principal instrumento da inteligibilidade das mudanças significativas”, e, para tanto, esclarece que o “passado é apreendido no presente”. Em forma de palavras o

⁶³ O tempo é uma categoria de pensamento, e nele fundamento o sagrado e profano. Durkheim (1989) essas categorias são categorias de percepção que o Homem apreendeu no pensar religioso, e para isso, a partir do social Durkheim perceberá o mundo religioso como algo que “religa” o Homem ao “desconhecido sobrenatural”, mas como forma de aprender as coisas, isto é, sobre um pensar, e ele o chamará de pensamento religioso. As crenças, o totemismo e o tabu servirão de objetos materializados por esse pensar. Leach (1974, p. 194) para reafirma essa questão dirá sobre a instituição da religião o que ela se fundamenta, e diz “parece-me que não fosse pela religião nós não teríamos de modo algum englobar os dois aspectos do tempo sob uma categoria única. Os eventos repetitivos e os não-repetitivos são afinal, de contas, logicamente os mesmos. Tratamos os como aspectos de uma coisa, o tempo, não porque seja racional fazê-lo, mas devido ao preconceito religioso”.

mundo se refazia em ações que se depuravam nas significâncias das coisas e na experiência cognoscível dos seres humanos a idéia de tempo aqui me pareceu importante para atentarmos como os indivíduos constroem a apreensão do mundo sob formas simbólicas. As palavras de seu José Jorge, e em outros momentos narrados se constituíam de uma imaginativa criação operada por símbolos que davam conta de sua própria sobrevivência.

Gilbert Durant (1988, p. 77) percebe não haver uma ruptura entre o racional e o imaginário, e sobre a imaginação simbólica dirá que “ela não é apenas a reequilibração da objetivação científica através da poética, tal como aparece em Bachelard. A imaginação se revela como fator *geral* de equilíbrio psicossocial”. Do ponto de vista do autor, recai sobre o dinamismo antagonista, nas imagens em que se vai reconhecer a manifestação psicossocial com as produções da imaginação simbólica que estarão presentes nas artes, na religião e nos sistemas de conhecimento e de valores, incluindo até os estilos científicos.

No plano linguístico, a palavra usada como metáfora, criará o significado à ação sob o objeto, e o que é dito se realiza por meio de um ‘fazer pensado’, isto é, o concreto só existe, porque em um processo de criação se propôs ser pensado⁶⁴. Assim, no trabalho, o ser humano redimensiona o próprio viver, e isto ficaria representado na idéia de “continuidade/mudança”, na forma de tempo retilíneo e finito na contenda da *práxis* dos indivíduos, que agirão suas capacidades simbólicas, ou melhor, passível de simbolizações nas ações do viver.

Mikhail Bakhtin (1997, p. 406) revela-nos “o inconsciente que se torna fator de criação somente no limiar do consciente e da palavra (consciência constituída meio a meio pela palavra e pelo signo) de modo que minha consciência recebe as impressões da natureza”. Ressalte-se, no ciclo descrito acima (p. 117), a alternância das estações climáticas age conjuntamente com o fenômeno natural e social interligado nas práticas do trabalho (plantar, colher e beneficiar). Sobretudo, aqui se concentra a capacidade dos indivíduos de simbolizar e apreender o mundo, e para tanto criará instrumentos de percepção, reservando-os as categorias de conhecimento formar ideias ou conceitos.

De fato, há um ponto a destacar na periodicidade do ciclo agrícola, que vai ser percebido através da mudança em todas as etapas da produção, tornando-as significativos referenciais para os moradores; o que fazem em ritualizar na passagem de um estado a outro,

⁶⁴ Sob um procedimento metodológico compreendo o “fazer” como *práxis* do ser, e não em prol da sua existência requerida na consciência, mas o que o *Ser* produz e faz superar, assim é a ciência, a história e a natureza, daí por que Marx enfatiza: “por isso é que Hegel caiu na ilusão de conhecer o real como resultado do pensamento que se sintetiza em si, se aprofunda em si, e se move por si mesmo; enquanto que o método que consiste em elevar-se do abstrato ao concreto não é senão a maneira de proceder do pensamento para se apropriar do concreto, para reproduzi-lo como concreto pensado”. (MARX, 1978, p.117)

celebrando o passado em projeção do futuro que tratei de interpretá-lo junto a um ciclo que se repete anualmente. Assim, as atividades dos trabalhos agrícolas do plantar e colher podiam ser encontradas entremeadas aos festejos de santo entre maio e junho no Sertão nordestino. Sobre esses ritos, a idéia de um tempo-cíclico é configurada, simbolicamente, em formas estéticas construídas por seu José Jorge ao expressar na natureza que a planta mandioca para crescer dependia também do esforço do seu trabalho.

Para tanto, afirmaria que os festejos religiosos na devoção aos santos, sendo estes também ritos sociais, não podem ser analisados, isoladamente, de um contexto sócio-religioso do Sertão, espaço das fruições das intensidades e dos contrastes, onde a realidade está sob influência do imaginário e sua função simbólica⁶⁵ ficando explicado ao interpretar o dia de São José no Sertão que abrangeu meu campo em Itapipoca.

Sobre outra reflexão, interesse-me destacar a idéia de um tempo Aniônico que transita no *Ser*, entre afetos e intensidades de um *devenir*, e sobre ele uma anacrônica sensibilizará o infinito, pois, o presente se apaga na dialética das reentrâncias, produto de duas extremidades. Explica Pál Peter Perbart (1998, p.68) “incorporal, pois é o tempo Aion, tempo infinito em passado e futuro, assim como o instante matemático, divisível ao infinito em passado e futuro”. Tal conceito abriu-me a uma hermenêutica projetada no encontro do Homem com a Terra, onde a natureza é transformada em proveito da vida real e simbólica. O tempo Aion movimentava tudo que possa ser transformado nas coisas, na afeição do mundo que toca as emoções, sensivelmente, na criação humana. Isso mais forte em mim ao chegar à comunidade do Macaco ao sentir o presente sobre uma intermitência que nos atinge ao provocar o pensamento que formamos na imaginação quando visitamos pela primeira vez um lugar.

No Sítio Macaco II, o mundo vivido era representante do tempo dos afetos, e isso era percebido na sabedoria poética de seu José Jorge quando me contava da germinação da mandioca, ou, quando dona Francisca, sua mulher, bordou o pano ao esperar sua irmã para a farinhada, os bolos de carimã feitos na semana santa como dádivas ofertadas pelas mulheres, e também a rês chamada “brancura”, de cor preta, por mais de um mês ficou perdida no mato

⁶⁵ As profundas e obscuras relações entre o simbólico e imaginário aparecem imediatamente se refletirmos sobre o seguinte fato: o imaginário deve utilizar o simbólico, não somente para “expressar-se”, o que é o obvio, mas para “existir”, para passar de virtual a qualquer outra coisa a mais. O delírio mais elaborado bem como a fantasia mais secreta e mais vaga são feitas de “imagens”, mas essas imagens lá estão como representando outra coisa: possuem, portanto, uma função simbólica. Mas também, inversamente, o simbolismo pressupõe a capacidade imaginativa. Pois pressupõe a capacidade de ver uma coisa que ela não é, de vê-la diferente do que é. Entretanto, na medida em que o imaginário se reduz finalmente à faculdade originária de pôr ou de dar-se, sob a forma de representação, uma coisa e uma relação que não *são* (que não são dadas na percepção ou nunca foram), falaremos de um imaginário último ou radical, como raiz comum do imaginário efetivo e do simbólico. É finalmente a capacidade elementar e irredutível de evocar uma imagem. (CASTORIADIS, 1982, p. 154)

e, para a felicidade do velho vaqueiro seu José Teixeira, um dia entrou sozinha no curral, o forneiro Ananias ao contar como aprendeu a fazer farinha com seu pai e o intenso prazer das pessoas em beneficiar, todos os anos, a mandioca em alimento nos tempos das farinhadas.

Sobre essas experiências vividas, talvez possamos pensar as invisibilidades que substanciam a vida das pessoas e, sobre isso, Guattari e Rolnik (1986, p. 31) discorrerão que a “subjetividade é essencialmente fabricada e modelada no registro social”. Por conseguinte, o cotidiano dos moradores do Sítio Macaco II seria marcado através de um sistema de símbolos retém as propriedades formais encontradas nas concepções construídas no próprio ambiente vivido incorporado coletivamente e accional dos muitos eu – nós, relação intersubjetivada nas sociabilidades humanas.

Diante disso penso a relação entre o *Ser* e o tempo intermitem percepções e sensações e, desta forma o mundo real é imaginado na *poiésis* atuante se manifesta o desejo em esperança em idealização a artesanania da vida das pessoas que me propus conhecer e conviver de perto em minha jornada no campo da pesquisa.

4.4.3 O trabalho e a cultura: devires de expressividades e comunicação

A produção social do alimento

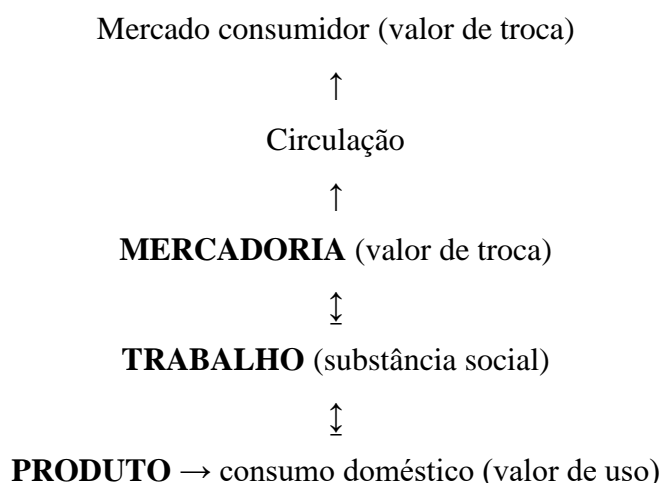
A partir daqui, apresento o trabalho como uma categoria econômica, social e simbólica para pensarmos o trânsito das relações sociais que interagem percepções e sociabilidades nos espaços sociais, envolvendo a atividade doméstica, familiar e coletiva no beneficiamento da mandioca. Na complexidade da atividade produtiva, ao transformar a mandioca em alimento, encontraremos dividido o trabalho socialmente no plantar, na arranca, no comboiar, no raspar, no cevar, no prensar, no lavar, no revolver a goma, no peneirar e no torrar. Entretanto, a ação do trabalho aqui será referida como uma prática ritualizada, prática reflexionada como uma ação perceptiva e construtiva do *Ser* humano no mundo social atuante ao criar uma economia de bens materiais e simbólicos.

Na perspectiva de Marx (1979, p. 106), “toda produção é apropriação da natureza pelo indivíduo, no interior e por meio de uma determinada sociedade”. Em um processo coletivo, o trabalho em torno da escala do beneficiamento da mandioca, ou seja, do plantio à torrefação, tudo se altera em natureza da mandioca (signo, vegetal) transformada em objeto-produto (alimento) além da sua essência factual (*natureza criada*), isto é, *factuante* (natureza criadora). Mas, algo destacaria nessa relação; a mandioca por si só não modifica a realidade,

pois, ela é uma simples coisa feita raiz ornamentada na natureza junto a terra, o ar, a água e o sol. Mas, há uma contrapartida, reavivada na interferência do Homem, no seu trabalho, e tudo será transubstanciado fisicamente e simbolicamente.

Henri Lefebvre (1983, p. 83) requisitará a prática humana na *poiésis* e dirá que ela “dá forma ao sensível; compreendem as relações com a natureza, os trabalhos agrícolas, artesanais, artísticos e, de modo geral, a *apropriação* da natureza por parte do Homem social em torno dele e *dentro dele mesmo*”. O trabalho agrícola, em sua particularidade, referido à cultura de subsistência da mandioca, e imanente ao viver produzirá uma mudança significativa como atividade que se objeta no instante que a natureza (vegetal) é substanciada socialmente na divisão do trabalho (*práxis*) para ser materializada em produto-alimento (farinha, goma, beiju e tapioca) consumido (valor de uso) por todos aqueles que se cooperam na sociabilidade na intenção de produzir o próprio alimento.

Quadro 03 - A destinação da mercadoria e do produto



O que então se efetiva no fazer do Homem sobre o mundo e suas coisas?

Marx (1979, p.51) afirma que “é na *práxis* que o Homem deve demonstrar a verdade, o saber, a efetividade e o poder, a ceterioridade de seu pensamento”. A *práxis* é a *atividade humana sensível*, e nela, esteticamente, o mundo constitui-se concretamente pensado, e assim Marx critica Feuerbach que captava o objeto, a efetividade e a sensibilidade sob a forma de *objeto ou de intuição*. Na casa de farinha, o trabalho, enquanto prática coletiva incorpora-se de uma ação transformadora que criará um produto (farinha, goma, beiju e tapioca) em valor de uso e não mercadoria, a não ser que elas sejam trocadas por dinheiro (equivalente valor) ou por outro bem de consumo.

Notadamente, farinha e goma, e o que delas derivam em produto de uso culinário, acharemos em valor específico, isto é, valor de uso, destinado a uma necessidade no alimento para a família. Sobre toda essa subjetividade que produz o trabalho, dialeticamente, pensou Marx (1979, p. 110) “sem necessidade não há produção. Mas o consumo produz necessidade”. Sobre isso deixará definido acerca da necessidade, e tal como ocorre será ela social, e também social é sua produção. Na realidade vivida pelos moradores do Sítio Macaco II, o trabalho aparece na atividade agrícola como uma prática transformadora, construtiva e necessária voltada para suprir uma demanda alimentar e social. Por outro lado, surge o consumo em outros objetos: roupa, bicicleta, televisão, moto, sofá, rádio, etc. Marx (1978, p. 74) ao decorrer sobre os mecanismos de construção da vida social, indaga-nos: “qual é a substância social comum de todas as mercadorias? É o trabalho”.

O excedente, em farinha e goma, vendido aos atravessadores ou na feira é um produto valioso em mercadoria e “assim toda mercadoria deve obter sua existência⁶⁶”; nesse caso, ela se duplicará em um processo de troca. A mercadoria, como produto do trabalho, para Marx, é *tempo geral objetivado* e, terá, portanto, sua generalidade em valor e preço. Assim, o consumo é produção, e também a produção é consumo, e a mercadoria, por fim, tornar-se-á fetiche diante dos olhos daqueles que desejam possuí-la e sobre isso se efetivam as trocas simbólicas, materialmente, surge o equivalente o valor, em dinheiro.

O agricultor do Sítio Macaco II, no querer consumir outros bens, produzirá a mais, além da sua necessidade de consumo alimentar, e disso feito, a farinha e a goma incorpora-se em objeto de valor de troca, estando para ser vendidas como mercadorias. Suas produções são destinadas ao consumo, seja na cidade de Itapipoca ou distribuída em lugares mais distantes doutras cidades ou na capital, Fortaleza. Na intensa sociabilidade dos mercados ou das feiras de rua, poderemos encontrar a “farinha do mesmo saco” ou outras de tipos e gostos diferentes: “amarela”, “puba ou d’água”, “de tapioca”, “com coco” e a “fina ou peneirada”. E caso o consumidor prefira praticidade de comprar encontrará nas mercearias, mercadinhos ou supermercados como também os subprodutos da mandioca: o polvilho, o sagu e o pão de queijo e as farinhas industrializadas e embaladas inspecionada pela Conab⁶⁷.

⁶⁶ *Existenz*, no original, neste lugar em todo o texto por *existência*, enquanto que *Dasein* foi traduzido sempre por *modo de ser*. (N. dos T.)

⁶⁷ Companhia Nacional de Abastecimento, órgão que inspeciona a qualidade da farinha destinada a ser consumida pela população. A farinha vai ser classificada levando em consideração aos parâmetros e padrões de: umidade, matérias estranhas e impurezas, fibras, amido, acidez e cinzas.

As formas subjetivadas do trabalho na casa de farinha

Com relação a toda essa subjetividade, de fato, resulta em materialidade. Goldmann (1983, p.182) afirmará que “o Homem difere do animal na medida em que, para conseguir o objeto de suas necessidades, criou instrumentos e inventou o trabalho”. No Sítio Macaco II, sobre o que se concretiza a sua farinhada? Tal atividade resulta da cooperação e da solidariedade dos indivíduos, e para que o trabalho coletivamente venha estar efetivado terá que ser dividido socialmente onde cada indivíduo parece se diferenciar na produção. Para isso, há uma organização social do trabalho e cabe aqui pensarmos os significados produzidos no processo de sociação por onde espaços sociais são demarcados.

Logo então o trabalho na casa de farinha incorpora-se de prática ritual movimentada dos desejos, intenções e motivações, coletivamente, afetarão a unidade familiar. Os indivíduos ao produzir seu próprio alimento, produzem um ‘devir social’ encarnado de sentido-valor. No intercurso da problematização, as práticas humanas possam ser entendidas por simples atos ordenados numa aparente mecânica social, e de fato não é, pois a reflexão que faço encontra seus elementos de análise além do pragmatismo das execuções das ações dos atores imanes se propagam no éter social.

A casa de farinha é demarcada como um micro-sistema socioeconômico configurado e reproduzido na estrutura do espaço doméstico no qual se efetivam trocas econômicas e simbólicas. Em disposição de uma ação coletiva, o trabalho da farinhada foi compreendido sobre uma ação ritual, onde cada indivíduo exerce um papel social (figuração) revestindo-se de atributos de valores. Nesse tocante, Leach (1999, p.74) deixa-nos suas contribuições teórico-metodológicas ao observar as atribuições sociais e simbólicas dos sujeitos, e dirá que “o ritual serve para expressar o *status* do indivíduo enquanto pessoa social no sistema estrutural em que se encontra temporariamente. Obviamente, a importância de semelhante aforismo dependerá do sentido que se deve atribuir à palavra *ritual*”. Em relação à ritualidade em atos significados, as práticas do trabalho serão interpretadas bem próximas aos contextos formadores de uma trama social; onde indivíduos ocupam posições hierarquizadas em valores representados, fora e dentro da casa de farinha.

A organização social da farinhada é uma prática coletiva, e, encontra-se configurada em *habitus* requerido na reprodução do espaço doméstico, lugar que se formatam os discursos em produtos pensados (hábitos mentais) e legitimados nos agires, segundo, Bourdieu (1994), habitam as relações de dominação e o que Max Weber chamou de carisma. Bourdieu discorrerá sobre a eficácia dessa dominação para explicar a idéia de um “reconhecimento” que

cria efeitos simbólicos apoderados pelos indivíduos e o denominará de “capital simbólico”, quer dizer, uma propriedade, “força física, riqueza, valor guerreiro”, isto é, *força mágica* por meio da qual realidade os agentes sociais dotados de categorias de percepção e avaliação “tornam-se simbolicamente eficientes” mediante o que opera uma dominação simbólica⁶⁸.

No que, então, se traduz o pensar e o fazer dos indivíduos na interação efetivada em si e no outro e nas coisas, quando estão de fato avizinhada as suas próprias condições existencial, material, social e simbólica que darão sentidos à condição humana?

Marx (1978, p. 40) afirmará que o *Ser* se efetiva e se supera, é um “ser objetivo, natural, sensível, e ao mesmo tempo ter fora de si objeto, natureza, sentido, e inclusive ser objeto, natureza e sentido para um terceiro se equivalem”. Quanto às relações sociais operadas na casa de farinha, busquei compreender os sentidos valorados na exterioridade dessa natureza que é estetizada por meio do trabalho, ainda mais, quando no feito do alimento concebe ser a forma substanciada em necessidade própria sobrevivência dos indivíduos.

Entretanto, discorro nesse sentido que a *práxis* é uma ‘ação do fazer’ ritualizada como prática simbólica, e não diferente, o trabalho foi interpretado em atributo de valores figurados nas relações econômicas e domésticas encontradas nas particularidades de uma cultura de subsistência agrícola. Assim, os atos do trabalho, como atos rotineiros, estão imersos na órbita social pelo qual desejei interpretar as práticas laborais submetidas sobre o que é ‘familiar’, ‘afetivo’ e ‘cúmplice’ de sentimentos ancorados na invisibilidade do convívio social.

José de Souza Martins, em *A sociabilidade do Homem simples* (2008), explica-nos o que está exposto quando as pessoas repetem gestos e atos no dia a dia, e, sobre esse fato, caberá não pensarmos suas atuações em reflexos condicionados, e comenta sobre tais ações:

A vida se instaura quando as pessoas são levadas a agir, a repetir gestos numa rotina de procedimentos que não lhes pertence nem está sob seu domínio. A vida cotidiana começa a nascer quando já não se relacionam com a necessidade e a possibilidade de compreendê-las e de explicá-las, ainda que por meios místicos ou religiosos; quando o resultado do que faz não é necessariamente produto do que se quer ou do que se pensar ser feito⁶⁹. O vivido torna-se o vivido, sem sentido, alienado. Ou, melhor, seu sentido se restringe às convenções visíveis dos diferentes momentos do que se faz. (MARTINS, 2008, p. 71)

⁶⁸ Segundo Bourdieu (1994, p. 168) define a dominação simbólica como atos que “são exercidos com a cumplicidade objetiva dos dominados, na medida em que, para que tal forma de dominação se instaure, é preciso que o dominado aplique aos atos do dominante (e a todo seu ser) estruturas de percepção que sejam a s mesmas que as que o dominante utiliza para produzir tais atos”.

⁶⁹ Marx já havia assinalado o propósito do ato fundante da vida cotidiana, que é o do trabalho alienado, que, nas condições relativas à economia política, “está realização do trabalho se manifesta para o trabalhador como *perda de sua realidade*, a objetivação, como *perda do objeto de sua escravidão* a ele, a apropriação como estranhamento, como alienação.” CF. Karl Marx, Manuscritos de 1884, cit., p. 57.

O sociólogo expõe o produto reificante de um *habitus* ao se deparar com a vida diária e ordinária quando nela há um sentido de ‘aceitação’, ou melhor, no caminho de onde o ‘consenso’ se faz crer em objeto das necessidades para atender algo que não é justificado, e assim, as práticas são aceitas como naturalizadas. No processo de interação social na casa de farinha, me dispus interpretar a ritualidade que permeia as ações do trabalho percebendo o que se fundamenta e como se reproduzem as categorias de percepção (masculino/feminino, apto/não- apto, forte/fraco, novo/velho), e sendo elas categorias da produção social são submetidas às crenças geradas no próprio mundo social.

No esforço de perceber a injunção de um *habitus*, pude compreendê-las como práticas sociais se formam frente às disposições subjetivadas que reproduzem intenções objetivas, conscientes e significativas dos agires dos indivíduos. O trabalho, portanto, como uma prática que substancia valores às coisas, sendo desse modo observado como ação ritual engendrada na vida social. E, com efeito, não ficará ausente de significados que o fundamentam às condições de existência na medida em que os indivíduos cooperam entre si e dividem-se para produzir materialmente em coisas o seu mundo.

As simples atividades laborais revestidas sejam no plantar, na arranca, no cevar ou no raspar eram exercidas por homens e mulheres dispostos em uma estrutura socioeconômica elaborada por papéis sociais hierarquizados na organização doméstica. As regras sociais eram estabelecidas através de códigos sociais modelados em *habitus*, e assim, os modos como se dividiam em suas tarefas podiam ser identificados ordeiramente na organização social. Isso foi observado nos discursos dos moradores ao descreverem os espaços de trabalhos e ao fazê-los anunciavam em suas retóricas sobre o que os diferenciava uns dos outros.

A casa de farinha é um palco social que reproduz as estruturas, do espaço doméstico e privado do ‘lar’, da ‘casa’ – lugar dos afetos, onde representações coletivas (hábitos de agir e pensar) davam propriedade à construção de figurações (papéis sociais) que norteavam as relações humanas em atributos dos valores morais. Na vida ordinária tudo passa a ter importância para os indivíduos, que negociarão seus interesses e jogarão suas *illusios*. Nessa perspectiva, as regras sociais aparecerão não somente para sustentar a vida do grupo, porque estão fundamentadas em algo estabelecido, mas porque elas substanciam tal sustentação, sendo essas práticas referidas, em *habitus*, disposições estruturadas (crenças e consensos) ocultas e legitimadas como realidade objetiva, e não só na interação do processo social da vivência grupal que cria e mantém as regras de convívio. (BLUMER, 1969)

Mas, algo não seja tão pragmático assim, no plano da vida na reprodução das práticas, quando o mundo social se estabelece em representação, e, dirá Becker (2008: 40) “nossas representações nem sempre precisam ser acuradas”, e nessa perspectiva ele discordará de Blumer, pois, o que não vem ser acuradas das coisas na realidade podem ser úteis, isto é, “mostrando-nos como as coisas poderiam ser caso houvesse um meio de saber exatamente como elas não são”. Em uma perspectiva mais praxiológica percebo que o mundo social é reproduzido nas condições que formam os instrumentos simbólicos de conhecimento, eles devam ser pensados nesse mundo como foram apreendidos, e tal como também foi intersubjetivado. Nessa questão, Bourdieu (1994) deixa definida sua posição entre as relações de interação e o poder que se formam nas palavras ditas e operadas no jogo de domínios, e nisso recairá sua crítica ao interacionismo simbólico.

Herbert Blumer (1969) segue George H. Mead aceita que os indivíduos respondem a uma ação coletiva mediante ao que consiste do alinhamento das ações individuais realizadas nas interpretações que os falantes alocam nas ações dos outros, e assim, a sociedade funda-se na base de um consenso de sentidos que serão compartilhados na forma de compreensão, e quando tais interações geram expectativas comuns.

Alinho-me a Bourdieu e a sua praxiológica que fez desnudar o mundo das práticas ao reconhecer como elas se reproduzem em *habitus*, princípio gerador e engendrante de um sistema de disposições inconscientes que constitui o produto da interiorização das estruturas objetivas. A casa de farinha, portanto, é objeto de um *habitus* por onde sociabilidades, poderes hierarquizados e representações se formam em um espaço com estruturas modeladas e figuradas no ambiente doméstico.

Minha intenção metodológica objetivou-se sobre a leitura socioantropológica de uma realidade social, e certamente, os objetos do *habitus*, da linguagem e da memória serviram-me para compreender os modos de agir e pensar dos atores que se movimentam em apreender de seu mundo que desejei trazê-lo em conhecimento.

Então, objetivo central na pesquisa, manifestou-se mergulhar nas sociabilidades de casa de farinha do Sítio Macaco II, não como um estudo de caso, mas para reflexionar como se objetiva um ‘viver pensado’ atuante formas simbólicas são estetizadas pelos indivíduos. E mais, surgia em compreensão um *self* coletivo entre objetos e imagens de onde a vida no viver foi apreendida interagido ao que envolveria a todas as ações e afetividades masterizadas em simbolizações e nisso indicava pensá-las sob domínios sociais.

A casa, a representação de um mundo simbólico

Logo de início, na incursão do campo, fiquei curioso em saber o que se revestia na construção simbólica do espaço doméstico, pois, algo afeta as muitas possibilidades criadas na existência do viver quando o viver se encontra dimensionada no plano econômico, social e psicológico. Creio, assim, que muito conviveremos, diariamente, no ambiente ‘doméstico’, encontra-se agregado na forma do que é ‘íntimo’, ‘pessoal’ e ‘inviolável’, e, para tanto, simbolicamente, surge nas nossas mentes em objeto-ícone da espacialidade, da sociabilidade, da afetividade e da proteção, e seja familiar, para nós, a imagem da casa.

Figura 25 - Casa da família de Ciro e Benedita



Fonte: Autorial própria

O Tempo

Mario Quintana

A vida é o dever que nós trouxemos para fazer em casa.

Quando se vê, já são seis horas!

Quando se vê, já é sexta-feira!

Quando se vê, já é natal...

Quando se vê, já terminou o ano...

Quando se vê perdemos o amor da nossa vida.

Quando se vê passaram 50 anos!

Agora é tarde demais para ser reprovado...

Se me fosse dado um dia, outra oportunidade, eu nem olhava o relógio.

Seguiria sempre em frente e iria jogando pelo caminho a casca dourada e inútil das horas...

Figura 26 - O culto do sagrado à vida



Fonte: Autoria própria (2007)

Câmara Cascudo (1973) procurou, no imaginário popular, entender os muitos significados contidos na palavra **casa**⁷⁰. Sobre a expressividade desse signo, podemos projetar

⁷⁰ **Casa**, moradia, residência. Casa de esquina, morte ou ruína. Casa do meio, vida sem receio. Quando se muda de residência, o dono da casa deve fechá-la ele próprio abrir a nova e entrar com o pé direito. Não abrir a porta do quintal antes da porta principal. Não passar alimentos preparados pela janela. A primeira coisa que se manda para a casa nova é o sal; a segunda é o carvão; a terceira é a farinha. Vare-se a casa com a vassoura nova e quem varreu levanta o lixo. Duas vassouras varrendo a mesma casa varrem toda a felicidade. Quem apanha o lixo que outra pessoa varreu leva todo o bem que possa acontecer à primeira. A mudança de casa para outra é no sábado, porque o primeiro dia da nova residência deve ser o dia de Deus (domingo). Para saber se será feliz, contam-se os caibros da coberta, dizendo: “Ouro, prata, cobre”. A felicidade será correspondente ao metal citado no final. Não se varre à noite para não se morrer inchado (Studart). “Quando alguém muda de uma casa para outra, tratará de fazer logo o fogo” (Studart). Varre-se a casa direcionado o lixo para dentro e nunca para fora, apanhando-o, para não enxotar a felicidade. Sair de casa no toque do meio-dia traz desgraça (Studart). Se o batente da casa tiver mais de um palmo, ela será inadequada para o comércio: quem nela se estabelecer não fará negócio e abrirá falência em pouco tempo (Studart). Dispõe-se antes da cozinha do que a sala de visitas. Caso contrário não haverá demora na casa. O oratório deve ficar voltado para a rua. Essas superstições foram trazidas pelos portugueses e suas variantes são populares em toda a Europa (Paul Sébillot, *Lê Paganisme Contemporain chez lês Peuples Celtolatins*. “Lê Maison”, Paris, 1908; Studart, in *Antologia do Folclore Brasileiro*.) Imagem de independência: “Ter casa própria”. Casamento, casal, acasalar decorrem do substantivo *casa*. “Quem casa quer casa, bem longe da casa em casa! É um conselho de orientação preventiva. Não haverá outra origem para *Família*: “O latim *famíla* manteve-se no *famille*, *famílie*, *family*, neo-latinos e germânicos, provido de *famulus*, *famel*, criado, servo, fâmulo, serviçal, doméstico, com a raiz de *faama*, do sânscrito *d’hâman*, casa, morada, residência, do radical *dhà*, pôr, pousar, assentar. Seria, visivelmente, o conjunto de pessoas sob o mesmo teto, obedientes e dependentes da mesma autoridade e proteção”. (Luís da Câmara Cascudo, *Civilizações e Cultura*. v. 2, Rio de Janeiro, 1973.) No v.1 da obra citada, ver o estudo sobre *abrigo*, a história da casa. Não esquecendo o vocabulário básico, nascido de *domus*, a casa latina: domicílio, domínio, doméstico...

em realidade, um fenômeno social formado aos símbolos⁷¹ que se revestem em hábitos e costumes contextualizados nesse espaço peculiar da vida ordeira.

Figura 27 - A foto dos 15 anos (memória de um rito)



Fonte: Autoria própria (2007)

Nas observações sobre o cotidiano da vida social no Sítio Macaco II, observei que o roçado, o futebol, as festas e a casa de farinha tornavam-se extensão do espaço doméstico, e, nos referidos lugares, os indivíduos se relacionam, criando estratégias de condutas auferidas em suas práticas. No produto dessas práticas, havia sentidos compartilhados sob a maneira de interpretar o espaço doméstico em suas expectativas comuns.

A comunidade do Sítio Macaco II passava a ser representada ao espaço da família e, nesse pequeno mundo, existiam afinidades, divergências, domínios e consensos. Isso me fazia também pensar sobre a “casa de farinha” como espaço privado, mundo uterino (mãe) e sagrado constituído de experiências vivenciadas em volta de uma economia de bens simbólicos que se configurava por natureza tanto social como linguística.

A casa é o lugar-acontecimento do que é permitido e do que não é permitido fazer, espaço estruturante da crença e fórum dos valores. Simmel (2006, p. 63) afirmará na existência social, é como um jogo que se joga a vida, “assim, seu significado e sua essência se encontram justamente nessa mudança fundamental, pelas quais as formas criadas pelas

⁷¹ O símbolo supõe uma ruptura de plano, uma descontinuidade uma passagem a outra ordem, introduz a uma ordem nova de múltiplas dimensões. Complexos e indeterminados – se bem que dirigimos num certo sentido – os sentidos são também chamados de sistemas ou imagens axiomáticas. (CHEVALIER, Jean, *Dicionário de Símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores e números*. Rio de Janeiro, José Olympio, 2001)

finalidades e pelas matérias da vida se desprendem dela e se tornam finalidade em matéria de sua própria existência”. A partir do que Simmel nos deixa crer sobre o social, pensaria o que se efetiva na casa é substanciado em *forma e conteúdo* de valores que possibilitam mediatizar interesses, estando eles simbolizados. Por exemplo, criamos formas semânticas para dizer “casa de massagem”, “casa da pesca”, “casa dos sonhos”, “casa do parafuso”, “casa rosada” ou mesmo no que me interessa de perto, a “casa de farinha”, objeto que se funda no espaço e tempo no valor-sentido do lugar de trocas afetivas e materiais, não diferente da casa onde muitos símbolos são representados no convívio entre os indivíduos, e sobre eles penso na sua ação simbólica em realização de práticas figuradas que a seguir explicarei melhor.

A expressão popular “a porta da casa é serventia da rua”, revela o poder das palavras quando alguém deseja abalar a intimidade do outro, e dessa forma o falante indica o espaço público, o espaço da *impessoalidade e efemeridade* que ameaça tocar no que não se toca, isto é, o interdito, o lar, a casa, a família e tudo que se protege. Martins (2008) dirá que “o mundo da casa é o mundo da confiança em oposição ao mundo da rua, que é da desconfiança. A pressuposição dos relacionamentos no grande mundo dos anônimos é a de que estamos no mesmo espaço, mas, não estamos *juntos com* o outro, não estamos integrados num mesmo corpo”. Na casa de farinha, coisa, palavra, espaço, há algo mais a se pensar na sua construção lexical, lógica e sintática, e assim, perceberemos acerca de sua denominação decorrente de uma matriz sociolinguística no qual se configura o objeto em signo⁷² a casa (espaço doméstico) que adquire seus elementos linguísticos designados através de símbolos sociais significantes do que é particular um convívio mais próximo.

A casa, nesse sentido, é representada e institucionalizada sob a intensidade dos afetos, e sua referencialidade, tanto social e simbólica se objetiva materialmente dispostos nos discursos, subjetividades, nos corpos, na impessoalidade, no privado em contraponto à rua, lugar da objetividade, informalidade, do desconhecido, pessoal e do que é público.

E possível pensar que o espaço doméstico se diferenciará do espaço público, ao se incorporar às condições objetivas da construção da realidade e, para tanto, almejo nessa

⁷² Pierce (1990, p.46) define “um signo ou *representâmen*, é aquilo que, sob certo aspecto ou modo, representa para alguém. Dirige-se a alguém, isto é, cria, na mente dessa pessoa, um signo equivalente, ou talvez um signo mais desenvolvido. Ao signo assim criado denomino *interpretante* do primeiro signo. O signo representa alguma coisa, seu *objeto*. Representa esse objeto não em todos os seus aspectos, mas com referência a um tipo de ideia que eu, por vezes, denominei *fundamento* do representâmen. “Ideia” deve ser aqui entendida num certo sentido platônico, muito comum no falar cotidiano: refiro-me àquele sentido em que dizemos que um Homem pegou a ideia de um outro Homem: em que, quando um Homem lembra o que estava pensando anteriormente, lembra a mesma ideia, e em que, quando um Homem continua a pensar alguma coisa, digamos por um décimo de segundo, na medida em que o pensamento continua conforme consigo mesmo durante esse tempo, isto é, a ter um conteúdo *similar*, é a mesma ideia e não, em cada instante desse intervalo, uma nova ideia.

compreensão dos fatos a interpretação acerca do horizonte sociológico da linguagem, para entender a cultura das práticas humanas diante das figurações, convenções e representações quando estejam elas ritualizadas no convívio social. Entretanto, dessa maneira, o que venha a motivar o que é estabelecido socialmente pelos indivíduos é concretizado em significados vivenciados, na causalidade axiológica da ação, das disputadas dos campos, dos interesses, dos espaços e domínios no que exercem eles poder de ordem e controle dos indivíduos.

Em proposição objetiva das formas, socialmente, dispostas os indivíduos criam valores simbólicos do mundo. Eis que em relevância à problematização requeri analisar os processos, as disposições e injunções vinculadas aos sistemas simbólicos, e como eles se estruturaram como formas de conhecimentos do mundo objetivo. E, daí creio de tal modo estruturante encontraremos os modos de pensar e agir que fazem os indivíduos formarem entendimentos da realidade social. De fato me interessou saber como são construídas as sociabilidades quando pessoas se separam em funções particulares do trabalho, promovendo laços de solidariedade.

Para Durkheim (1995, p. 99), a relação de cooperação entre os seres humanos crescerá, primeiramente, na família, por meio de uma divisão do trabalho:

A história da família, a partir das origens, nada mais é que um movimento ininterrupto de dissociações, no curso das quais essas diversas funções, a princípio indivisas e confundidas umas com as outras, separaram-se pouco a pouco, constituíram-se à parte, repartidas entre os diferentes parentes, segundo sexo, sua idade, suas relações de dependência, de maneira a fazer de cada um deles um funcionário especial da sociedade doméstica⁷³. Longe de não ser mais que um fenômeno acessório e secundário, essa divisão do trabalho familiar domina, ao contrário, todo o desenvolvimento da família. (DURKHEIM, 1995, p. 99)

Durkheim, nessa citação, discorre sobre a construção da estrutura familiar para falar das primeiras formas da divisão do trabalho, e cita o exemplo da sociedade doméstica, historicamente, quando os indivíduos se dividem e passam a depender do outro, havendo uma reciprocidade na cooperação, originando, a partir daí, as funções específicas no trabalho. No decorrer da interpretação etnográfica explicarei como as atividades do trabalho são diferenciadas em espaços masculinos e femininos. Sobre isso, a interpretação das práticas não foi dimensionada não apenas a questão de gênero, e sim, disposta em códigos compreendidos culturalmente como práticas sociais figuradas e ritualizadas. Em alguns momentos, a minha participante observação me lembrava de Machado Pais, ao chamar-nos a atenção para uma sociologia do cotidiano que transita da “desrealização à insinuação do real”:

⁷³ Esboço histórico do direito criminal da antiga Roma, em *Nouvelle Revue historique du droit français et étranger* (1882, p. 24 e 27).

[...] procurando os significantes mais do que significados, juntando-os como quem junta pequenas peças de sentido num sentido mais amplo: como se fosse uma sociologia passeante, que se vagueia descomprometidamente pelos aspectos anódinos da vida social, percorrendo-os sem, contudo neles se esgotar, aberta ao que se passa mesmo ao que se passa quando “nada se passa”. (PAIS, 2001, p. 29)

Tal realidade motivada nas realizações dos indivíduos na plasticidade dos espaços sociais construídos nas rotinas da comunidade surgia através de uma trilha de sinais (signos significantes) em correspondência do mundo empírico em ações representadas (símbolos). Tais sinais foram versados aqui como símbolos configurados em atos, falas, atitudes e gestos. Na tarefa interpretativa coube-me certificar como as práticas sociais do trabalho e da linguagem, em percepções e sentidos, estavam revestidas de atos intencionados. No íterim da exposição etnográfica, neste capítulo, destacarei a construção retórica dos discursos e das ações dos atores na trama social, que se abrirá numa compreensão sociológica efetivada no rústico modo de produção envolvido nas etapas do beneficiamento da mandioca.

O plantar, o encontro do Homem com a natureza

Há milhões de anos, o Homem, em uma escala de sucessivas etapas, desde que inventou as primeiras ferramentas e marcou ancestralmente sua espécie, acumulou muitos conhecimentos, para, enfim, tornar-se *Homo sapiens*, até chegar à atualidade. Comenta J.E. Goldthorpe sobre esse processo lento e gradual:

Entre 7000 e 5000 a.C. – sete a nove mil anos atrás – ocorreu a primeira grande revolução tecnológica da História do Homem moderno. Ela envolveu um complexo de invenções, ao invés de uma única descoberta crucial: a domesticação de várias espécies de plantas, sobretudo sementes de cereais, aumentou em muito a capacidade de produção da terra, ou, pelo menos, do solo em algumas partes da terra, e também possibilitou a estocagem de alimentos, permitindo e gerando ao mesmo tempo a necessidade de crescimento de uma população estabelecida. Isso por sua vez, estimulou a construção de casas – e um avanço em relação aos refúgios temporário dos errantes coletores de alimento. (GOLDTHORPE, 1977, p. 35)

A agricultura é considerada uma das tecnologias mais antigas inventadas pelo Homem, depois do extrativismo, da caça e da pesca. Ao conhecer as coisas, e o que estava em volta de si, precisou experimentá-las empiricamente. O ser primitivo, na sua curiosidade e imaginação, exteriorizadas nas coisas, partiu então, interiorizá-las em si mesmo, e para isso, observou o firmamento nos seus corpos celestiais, a terra, o fogo, os animais e as sementes das plantas caídas no chão e, assim, criou suas representações⁷⁴. A prática agrícola vincula o Homem à

⁷⁴ Nessa íntima relação Homem-natureza construí no mito um engenho objeto para contar a origem do mundo e das coisas. Ao longo dos tempos, sucessivas experimentações das coisas e na vida social indicavam a mudança

natureza e no conjunto da cultura seja um fato significativo trazido nos atos de plantar e o colher, importante para a sobrevivência da espécie humana ritualizados nas cerimônias Incas, Maias, Trobianeses e Aruaques.

No Brasil, em todas suas regiões, a colheita é comemorada em festividades, como no Alto Xingu, na festa da mandioca *Kukuhiru*, Yawalapiti/PA), e, no sul, na festa da uva, em Bento Gonçalves/RS. A agricultura, marco civilizatório da humanidade proporcionou alimentar as crescentes e sucessivas gerações de indivíduos surgidas no planeta Terra. Em muitas localidades do Nordeste brasileiro, para o homem simples, o cultivo da mandioca, em pequena escala, não mudou desde os primeiros anos da colonização do Brasil.

Figura 28 - O Macaco acorda



Fonte: Venâncio (2007)

Às 4h00min, seu José Jorge já estava de pé. De fora da casa se ouvia o barulho dos chocalhos das cabras e ovelhas que saiam dos cercados, a lenha estalando no fogo e um cheiro maravilhoso de café. No sol a pino, ele pega a estrada rumo ao roçado, para capinar o mato ou plantar o feijão ligeiro, o milho e a mandioca. Levará consigo um surrão, a cabaça com água,

na frágil sobrevivência da ‘espécie humana’ e para seguir no percurso até os dias de hoje acumulou muitos conhecimentos por meio da cultura, da sua memória e da linguagem. Dessa forma viria sistematizar o pensamento, e nisso os mitos foram de fundamental importância para desenvolvimento humano, e sobre os feitos da humanidade Mircea Eliade (1956:136) comenta que “a descoberta da agricultura transforma radicalmente não somente a economia do Homem primitivo, mas antes de tudo a economia do sagrado. Outras forças religiosas entraram no jogo: a sexualidade, a fecundidade, a mitologia da Mulher e da Terra, etc. A experiência religiosa torna-se mais concreta, quer dizer, mais intimamente misturada à Vida. As Grandes-Deusas-Mães e os Deuses Fortes ou gênios da fecundidade são claramente mais <<dinâmicos>> e mais acessíveis aos homens do que era o Deus criador”.

a enxada e a foice com cabo feito de pau de jucá, sem esquecer a faca abainhada no cós da calça. Cada etapa do plantio tem uma característica própria de manejo. Das primeiras horas da fresca manhã, ficará até o sol ferver, dizia-me que era o sinal da volta para casa, e assim, às 11h30mim ele vai almoçar.

Com essa modesta tecnologia e utilizando-se de instrumentos rudimentares de trabalho o homem sertanejo enfreia-se nas matas da caatinga para transformar a natureza em roçados. O “plantar” é o contato direto do agricultor com a terra, sendo a primeira etapa do ciclo das atividades que começa quando caem as primeiras chuvas no Sertão por volta de janeiro, indo até maio e julho, fim da estação chuvosa e começo do tempo seco extenso até dezembro.

No Sítio Macaco II, o trabalho de cultivar a terra se divide em algumas etapas (brocar o mato, destocar, arar, plantar e capinar) e essas práticas agrícolas abrangem quase todos os dias da semana, menos o domingo, dia de jogar futebol ou carteadado nas varandas das casas. O “brocar” é a retirada da mata arbustiva do local da plantação, não consorciada com a queimada da vegetação, prática esta não mais utilizada, que danifica tanto o solo quanto o ecossistema local e a biosfera. Já a ação de “destocar” vem a ser a retirada dos tocos de pau e raízes das árvores maiores. A outra prática, o “arar”, é revolver a terra, descompactá-la do solo para receber as sementes. O plantar é o ato da sementeira, e na cultura da mandioca, as sementes são preparadas na durante o período da arranca, outra atividade ligada ao beneficiamento, e por fim, a “capina”, uma prática agrícola diária, sendo a retirada das ervas daninhas existente ao redor das culturas plantadas no roçado, ela evita o enfraquecimento do vegetal e sua morte por falta de nutrientes.

Durante meu trabalho de campo, podia ver seu José Jorge chegar a sua casa, rosto suado e mãos calejadas, entregava o surrão com vagens de feijão novinho à dona Francisca, sua esposa. Logo atrás, chegavam Francineuda, conhecida como “Neuda”, amiga e moradora do Macaco e a neta Gesiane, sentavam no alpendre, com suas cabaças e bacias de alumínio. Elas conversavam e debulhavam rápido o verdoso feijão, que, depois de cozinhado no fogão de lenha com maxixe e quiabo, acompanhado de arroz, a farofa e a galinha caipira criada no chiqueiro do quintal vão ser servidos à mesa na hora do almoço.

Em agradecimento a vida, essa era a sina de seu José Jorge e sua família. Vida pacata e saudável, de ar puro, apreciado como dádiva da natureza, o estresse da cidade passava longe daquele belo lugar. Os sons, aromas e imagens são vibrações da natureza incorporadas a quem mora no Sertão, como podia sentir no barulho esvoaçado da palha do carnaubal, o cantar dos pássaros, o verde cheiro do mato, o canto do galo na madrugada, enfim muitas das coisas que

dona Francisca me dizia “isso aqui faz bem a gente, e tudo isso é um pouquim de nós”. São belas palavras, contidas de muitas significações, das coisas vividas de lá.

O roçado fica distante 1 km e meio da residência de seu José Jorge e dona Francisca. A rotina do plantio se estende por todo o ano, e também realizada pelos outros moradores da comunidade, devendo cada família preparar seu roçado. No Sítio Macaco II, observava na organização social do trabalho acontecia no trânsito das ações entre o espaço público e privado, nos quais atributos sociais seriam demarcados. O roçado é configurado como um espaço masculino. Em outro momento, no percurso da casa (espaço privado) para a casa de farinha (espaço público) invertia-se o acontecido no roçado, e a esse espaço seria configurado como domínio feminino. Explicarei isso mais adiante quando os papéis sociais ficarão analisados no intercurso da trama social inserida o beneficiamento da mandioca no interior da casa de farinha.

Na observação participante permitia apreender os modos de agir em conformidade com o domínio simbólico agenciado no intercurso dialógico dos atores falantes, revelador de hábitos mentais achados naquele sistema de crença. Quando as pessoas justificavam o que faziam, comecei então a compreender por que se separavam e, por conseguinte, como se diferenciavam mediante suas funções nos requeridos espaços de trabalho, seja no roçado ou na casa de farinha. E na retórica de Jorge, filho de seu José Jorge e dona Francisca aparecia descrito o que estava demarcado nas diferenças encontradas:

Aqui no Macaco é raro encontrar uma mulher na roça, *mas tem mulher que se arrisca*. Aqui o serviço aqui é pesado e no sol, a lida delas é outra e na casa e perto dela, cuidando da casa, do terreiro, dos bichos, das crianças, não é que acho que o *trabalho da mulher é mais leve*, mas nasci vendo e aprendi que o dá mulher em casa e Homem no roçado. (**Jorge**, agricultor) (grifo meu)

Michel de Certeau (1999, p. 83) diz que “toda sociedade mostra sempre, em algum lugar, as formalidades que as práticas ela obedecem”. Atento às retóricas dos indivíduos, como acima expus a de Jorge, percebendo que atributos de valores (papéis sociais) se configuravam como formas sociais que serviam elas para autenticar as práticas de convívio. Na realidade, algo de ordinário se manifestava na rotina doméstica. No palco da vida cotidiana as categorias de percepção se engendravam em tipos de costumes locais, estabelecendo as normas de conduta, ou mesmo, regras sociais de convívio social entre os moradores da comunidade. Ao ficar conhecendo cada vez mais a realidade das pessoas, isto é, seus modos de conviver, através de intensos processos sociais, de tal modo, a mim eram

solicitados certificá-los frente às hipóteses levantadas nas quais as vivências coletivas estavam reificadas em hábitos dos fazeres encontrados nos espaços domésticos.

Figura 29 – A preparação da festa de 15 anos de Gesiane



Fonte: Autoria própria (2007)

Metodologicamente na pesquisa passei a interpretar os discursos dos indivíduos, amiúde se mostravam apreendido socialmente naquele mundo particular na leitura que faziam dele seus moradores. Podia-se bem observar que hábitos mentais estavam verbalmente ocultados numa camada nebulosa escamoteada sob as práticas vivenciadas. Se por meio da linguagem ‘modela’ e ‘reifica’ os valores sociais ao incorporar-se de símbolos sociais (função arbitrária do signo), então podemos pensar até que ponto a eficácia de uma crença estará legitimando as palavras sob a força de poder de um hábito reificado nos indivíduos movendo-os a ‘agir’, ‘julgar’, ‘dizer’ ao fazer valer a figuração de um ato desejado?

Factualmente, colocaria nesse eixo de análise, a linguagem como uma prática social, e embora, argumentasse sobre ela, sua eficácia, na existência da ação social dos significados que interagem aos indivíduos, que numa perspectiva fenomenológica, para Schutz, de fato “aquele que fala escolhe sempre suas palavras levando em conta o ouvinte⁷⁵”. Desse modo, Schutz, possibilita uma leitura mais abrangente de Weber⁷⁶ perceberá que o mundo objetivo se mostra entrelaçado na rede de intersubjetividades e o produto que fará resultar dela acharemos no intercâmbio dos significados geridos na ação recíproca de um indivíduo para o outro, em

⁷⁵ SHUTZ, Alfred. *Fenomenología del mundo social*. Buenos Aires, Paidós, 1972, p. 157.

⁷⁶ WEBER, Max. *Conceitos sociológicos fundamentais*. In: *Economia e Sociedade*. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1994.

que eles estarão a compartilhar o mesmo mundo social nas quais as ações de interesse são operadas na sociedade, e assim passa pensar de forma eficiente o conflito humano.

Em outra perspectiva, Bourdieu (1994) ultrapassa o conhecimento objetivista sobre a dimensão subjetiva da análise weberiana da ação social criticando-a enquanto simples execução, e nesse caso, ela é observada como “núcleo de significação”, em que a sociedade não existe como *totalidade* e, sim, como intersubjetividade que terá como a ação primeira, o sujeito. Se há uma aproximação do conhecimento praxiológico e da fenomenologia, isso os avizinhará da crítica à linguística saussuriana, onde ambos, não concordarão, que “a fala executa a língua”, isto é, a palavra é produto da língua, e assim, Saussure (2006) vai construir a língua como um objeto autônomo.

Para Bourdieu, a ação interativa com a linguagem, se fundamenta para o falante, e ela é um estratagema de poder; e mais para sociólogo a comunicação vai se efetivar socialmente estruturada “do falante ao ouvinte” e vice e versa, e assim, não diferente os dois entram em “disputa de campo” no qual posições sociais encontram-se objetivadas e estruturadas; e levará forte vantagem quem dominar o investimento auferido como melhor capital simbólico. Segundo, Bourdieu (1994, p. 150) esse capital simbólico “é um capital com base cognitiva, apoiado sobre o conhecimento e o reconhecimento” do mundo social.

Na perspectiva praxiológica de Bourdieu, a comunicação se estabelece numa relação de poder, e de tal forma, ele pensará sobre uma distribuição desigual de poderes agenciados na sociedade onde os instrumentos de conhecimentos definirão tais relações, e mais, os indivíduos que buscam afirmar a legitimidade dos seus discursos, e certamente, demarcarão o campo com o capital simbólico que se apodera no domínio social do outro.

Aproximo-me da perspectiva teórica de Bourdieu, reconhecendo a contribuição teórica de Schutz ao pensar o mundo social intersubjetivado, vivenciado e interpretado pelos sujeitos, mundo este já organizado como herança dos outros, e os dois pensadores se distanciarão sobre o que pensam sobre as relações de poder, e mais, como elas estejam estruturadas. Na aproximação do campo metodológico entre a etnometodologia de Harold Garfinkel e a fenomenologia Alfred Schutz e Eduardo Husserl referem-se ao estudo sobre a organização do conhecimento de um membro sobre suas atividades ordinárias; em seu próprio empreendimento organizado, onde o conhecimento é tratado por nós como parte do mesmo ambiente que ele também organiza (HAGUETTE, 1997).

A fenomenologia de Schutz abordará o domínio de sistema de relevância, adquirida em estoques de conhecimentos nos quais cada indivíduo serve-se de códigos de interpretação.

Mas, a perspectiva praxiológica de Bourdieu, levará em conta a estratégia discursiva dos diferentes falantes, quando a força ilocucionária dos efeitos retóricos tende a produzir uma objetividade, ficando pré-definida em impulsionar as relações de forças simbólicas entre os campos, que são demarcados na luta por uma hierarquia de poder⁷⁷.

E bem como essas perspectivas teóricas as palavras de Jorge ecoam o ‘invisibilizado’ do ambiente doméstico, quando vem falar: “mas tem mulher que se arrisca”. Analiso, nessa sociologia das coisas comuns ao que se abre à possibilidade de pensar a separação das funções de trabalho ditas ao espaço masculino e feminino, sob uma estratégia discursiva na qual deixará anunciado que ela poderá ser quebrada. Então, me pus observar em campo a função atribuída (papel social) aos homens, quer dizer, em figuração da atividade masculina do plantar, poderia mudar em outros contextos vivenciados; por exemplo: se uma viúva que, na ausência do marido, e, com filhos pequenos, desejasse ir à roça cultivar feijão e milho para alimentar sua família, ou uma filha ou neta que queira ajudar seu pai ou avô na lida do roçado aprendendo esse ofício, desfetichizava o dito e feito para meninos.

E, em obstatante análise, o ‘espaço’, o ‘trabalho’ e a ‘função’ social pediam para desconstruir o estabelecido que cria a normatização entre as coisas ofertadas como ‘dado’ e ‘inato’, e sobre o que segmenta valor ao masculino e feminino possibilitou dialogar sobre tais diferenciações. Entre outras ações, alguns moradores relataram-me, que mesmo as mulheres trabalhando “com outras coisas”, isto é, fora de casa, demonstravam de forma quase convicta que tinham também que fazer a obrigação delas em casa. As jovens do Macaco com quem conversei, a grande maioria com mais de 17 anos, desejavam estudar em Fortaleza ou mesmo ter uma profissão, mas também expressavam seus desejos de casar e morar na comunidade.

Então, o que representa mudar o que estava estabelecido?

Marshall Shalins (1990, p. 11) explicará que “os significados são, em última instância, submetidos a riscos subjetivos, quando as pessoas, à medida que se tornam socialmente capazes, deixam de ser escravos de seus conceitos para se tornarem senhores”. O social é ambiente efêmero, e ele se altera porque há o fator da mudança dos sentidos em relação à posição das categorias culturais estabelecidas na sociedade, que se alteram e, assim, as estruturas sociais não podem continuar intactas e inabaláveis durante muito tempo.

⁷⁷ Bourdieu (1989, p. 55) acrescenta que “o espaço de interação é o lugar da actualização das intersecções entre diferentes campos. Os agentes na sua luta para imporem o veredicto «imparcial», quer dizer para fazerem reconhecer a visão como objetiva, dispõem de forças que dependem da sua pertença a campos objetivamente hierarquizados e da sua posição nos campos respectivos”.

Sobre a produção dos papéis sociais nos processos de socialização, segundo Peter Berger (1986, p. 109), a linguagem do teatro é alocada para o mundo social que fez derivar o conceito de papel, e assim, “a sociedade proporciona o *script* para todos os personagens. Por conseguinte, tudo quanto os atores têm a fazer é assumir os papéis que lhes foram atribuídos antes de levantar o pano; desde que desempenhem seus papéis como estabelecido no *script*, o drama social pode ir adiante como planejado”.

Para Berger, o papel age como um padrão, no qual cada indivíduo, vai se colocar diante da situação que se apresenta na vida social. Nas práticas observadas no Sítio Macaco II, penso que esse padrão se formou sob as estratégias tomadas nas vivências que foram alicerçadas aos diversos contextos sociais da vida cotidiana. Mas, é preciso deixar esclarecido, que a mudança provoca alteração nos códigos culturais em que estão sendo constantemente modelados e adaptados a cada realidade reintegrada na construção histórica e social do grupo.

Na comunidade, percebia que havia um trânsito das ações entre o espaço doméstico e o público, como narrei anteriormente (p.135) da casa para o roçado, e notório também com relação à casa de farinha. Em muito, o cotidiano estudado, se refaz de ações significadas na construção da vida social e, etnograficamente, me fazia interpretar os atos figurados dos indivíduos como parte de um material corporificado de valores que são tomados na exterioridade do mundo, onde cada indivíduo se prontificava a exercer um papel social de fundamental importância na trama social vivida em cada situação que é pedida a eles.

E na perspectiva das rotinas sociais pude eu também perceber que as práticas eram signatárias da construção das crenças e discursos orquestrados em hábitos de costumes e comportamentos que se ocultavam na epiderme social. E, desse modo, passei a me certificar dos papéis sociais e como eram contextualizados, compreendendo na organização familiar como as atitudes e definições sociais se intensificavam nos modos de socialização que os indivíduos interagiam na rede relacional elaborada em códigos, e sob eles se entrelaçavam signos interpretáveis que os faziam formular as leituras do mundo.

A estratégia investigativa tinha como objetivo penetrar no que rareava o oculto naquele mundo tão familiar por onde os costumes silenciavam as maneiras de viver e muitas vezes suas atitudes não eram estranhadas dado que pareciam estarem domesticadas nos seus espaços de convívio. E determinado metodologicamente foquei nas práticas observadas mediante a divisão dos trabalhos dentro da casa de farinha, que comentarei mais à frente, detalhando melhor as interações na totalidade das relações sociais.

O “sertanejo rocerô⁷⁸” traz na mandioca o seu labor

Seu José Jorge começa no destocamento preparar a terra para o plantio. Essa atividade é a retirada da vegetação arbustiva (jurema, jucá e sabiá e outras), através do uso do machado e da foice, e, para retirar os tocos, utilizará a enxada e chibanca. Os moradores aproveitam a madeira na construção das cercas divisórias dos roçados, que chamam de “cercado”, cuja serventia é proteger a plantação da invasão de grandes e pequenos animais.

As madeiras também são aproveitadas na artesanaria de utensílios domésticos: bancos, pilões, jiraus, barrotes e ripas para os telhados e puxados das casas. Algumas dessas espécies, e de fácil reprodução são encontradas em maior quantidade, como a jurema, a catingueira e o jucá usado como lenha, combustível vegetal, diariamente nos fornos dos fogões feitos de tijolos construídos nas cozinhas e dos lares e nas casas de farinha. Notei entre eles uma consciência no uso dessa madeira, arrancando-a em sistema de rodízio, durante as plantações na limpa da terra ao preparar os seus roçados antes do período invernososo.

Referindo-me ao trabalho do dia a dia, os moradores me diziam que o serviço de “brocar” e “destocar”, respectivamente, o corte da mata e a retirada dos tocos requer deles muita força, tornando-se cansativo. Na “arranca”, a próxima atividade a ser descrita, a colheita da mandioca, serão confeccionadas as estacas (manivas-sementes) para o plantio. Seu José Jorge prepara-as, dando dois cortes na parte basal e mediana do caule, e diz que um bom plantio deriva da escolha das melhores estacas, livres de praga ou rachaduras, que devem ser acondicionadas em lugares secos e arejados e longe das miunças: porcos, cabras e carneiros criados pelos seus familiares e vizinhos.

O sistema de plantio mais tradicional é o de consórcio, feito vinte dias antes das outras culturas (feijão, milho e sorgo). As manivas-sementes são plantadas em fileiras intercaladas com pés de feijão e cajueiros, prática agrícola comum adotada no Sítio Macaco II.

Atividade laboral 01 (o plantio das manivas-sementes)

Seu José Jorge, ajudado por Jorge, seu filho, calcula um espaço de um metro e meio entre as covas, com profundidade de 10 cm, inserindo no solo a manivas-sementes, ficando exposta para fora o restante dela. Ao longo do ano, capinam para retirar as ervas daninhas, evitando o enfraquecimento da mandioca plantada de todas as outras culturas (feijão, melancias e o caju). No Sítio Macaco II, os agricultores fazem uma adubação orgânica, utilizando metade de esterco de curral à misturado palha de carnaúba.

⁷⁸ Palavras poéticas de Patativa do Assaré ao falar do sertanejo trabalhador.

Técnicos agrícolas enviados pelo INCRA orientavam os agricultores a fazer uma adubação química, se necessário, isto é, quando os solos se encontram pobres em nutrientes, devido aos sucessivos plantios, corrigindo-os com uma aplicação de nitrogênio e potássio. Na agricultura de subsistência, as manivas-sementes plantadas crescerão com ajuda das chuvas, do solo e da capina realizada pelo agricultor. Todos os anos, o agricultor trabalha com a esperança de colher sua safra de feijão, milho e mandioca e dessa fará sua farinha e goma.

Nessas práticas agrícolas encontra-se demarcada a simplicidade de um *modus vivendi* do homem sertanejo que, culturalmente, soube acumular seus saberes, e dessa foram, para sobreviver nas condições adversas do clima e da falta de recursos técnicos e financeiros, foi capaz de dominar uma rústica agricultura e organizar-se socialmente. Os agricultores do Sítio Macaco II plantam alguns tipos de mandioca, denominadas de “fragosa”, “comissão” e “guarani”. E mesmo já tendo experimentado em plantar outros tipos, esses foram os que mais se adaptaram ao solo (*planosols solódicos*) encontrados nas suas terras e regiões próximas ao litoral do município de Itapipoca, o que propiciou uma boa produtividade.

O imaginário na inventividade do homem simples

Segundo a Embrapa⁷⁹, no Brasil, existem atualmente mais de 4.132 cultivares, catalogados por clima e solo em todas as regiões, diferenciando-se por algumas características na composição química. Um trabalho técnico realizado em pareceria⁸⁰ descreve 45 deles no Ceará (ver quadro 04). Os “cultivares” é a denominação usada na ciência agrária (agronomia) por engenheiros agrônomos e técnicos para falar dos tipos de tubérculos com nomes curiosos, batizados pelo homem do campo. A diferenciação semântica parte de observações que os identificam por cor, textura, gosto e conformação das raízes da mandioca plantada nos diversos solos. É preciso afirmar que tais diferenciações ocorreram devido o que já foi feito pelos índios Aruaques e as outras nações tupi-guarani, ao experimentar plantar a mandioca em diferentes condições ecológicas, solo, clima, altitude possibilitando deixar características biológicas próprias a essa espécie. Desse modo, as práticas agrícolas, foram acumuladas e transmitidas em cultura sob um estoque de conhecimento apreendidos por muitas gerações.

Sobre a tarefa etnográfica, Geertz (1989, p.33) deixa claro “o que é importante nos achados de um antropólogo é sua complexidade, sua circunstancialidade”. Na minha permanência no campo, se fazia necessário interpretar os signos contextualizados exposto

⁷⁹ Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária.

⁸⁰ Sistemas de produção para a mandioca: Estado do Ceará (2ª revisão). Fortaleza: EMATERC/EPACE, 1994.

naquele mundo. Afinal, o que faz o Homem sobre a engenhosa capacidade de dar nome as suas coisas, se não uma forma de simbolizar seu mundo desde quando em um longo percurso da sua história dotou-se na capacidade de falar, e dirá Vico (1979, p.88) que “todos os primeiros tropos são corolários desta lógica poética. Deles, a mais luminosa e, por mais luminosa, a mais necessária e a mais espessa é a metáfora, que tanto mais louvada se faz quanto às coisas insensatas ela dá sentido e paixão”. Cada nome que for dado à mandioca reveste-se em similitude a natureza, em significado de onde fora plantada que a faz diversa.

No entanto, tais denominações decorrem das experimentações empíricas realizadas por muitos agricultores, ao classificar e selecionar as espécies no fazer em ‘plantar’, ‘separar’, ‘catalogar’ e ‘provar’ para, então, criar muitas nomeações aos tubérculos. Na linguagem, o ser humano dará forma significativa ao mundo, requerendo sobre o sentido as suas coisas. Sobre isso penso que a linguagem é objeto de um *locus* privilegiado sedimentado em uma cultura torna-se objeto interpretante e estruturante às coisas. E, desse modo, sobre sua prática não estará separada de estetização, possibilitando os indivíduos imprimir ‘corpos sógnicos’ aos significados que inundam as palavras infestadas de valores sociais.

Nesse ponto, o ser humano soube constituir em forma e conteúdo em volta de si às coisas para então dar como representação em reconhecimento, o seu mundo. Em torno da linguagem, há um saber interpretar que se reveste em descobrir o que está oculto nos signos diante da efêmera virtualidade processadas nas palavras, dão entendimento as nossas ações.

A objetuação do mundo para os índios é constituída na íntima relação do mundo material e espiritual, que, quer dizer no ‘mundo das coisas pensadas’ em sentido à vida, e essa isso esteja em instâncias inseparáveis, e nesse mesmo ponto, as coisas para eles são criadas e imaginadas de um sentido pleno⁸¹. Lukesch (1969, p. 02) diz que “para o indígena, o mito e o relato histórico são tão reais quanto uma borduna, na qual se pode pegar e com a qual se pode bater”. Sobre o que presenciei entre as pessoas, seja no modo de sentar das mulheres, que alocavam suas pernas para trás, para expor a retidão de suas posturas eretas e alongadas ao raspar a mandioca, o feitio e a distribuição dos beijos, os sistemas de informação, a farinha sem um chefe e muito no que estão elaboradas as palavras como: “coipeba”, “arupemba”, “caetitu”, “jirau”, “grolar”, “amoador” e tantas outras coisas que são de fato a herança cultural e linguística indígena deixadas entre as pessoas do Sítio Macaco II.

⁸¹ Anton Lukesch (1969, p. 1) explica a relação do mundo real e o imaginário na cultura indígena e relata que “sob a designação genérica de “coisa de índio” entendem a soma de sua civilização moral e material. Aliás, a palavra *moia* (coisa), pode ser tanto um valor mental, quanto físico. Isto relaciona-se inclusive ao fato de o contador de histórias nunca duvidar, em absoluto, da verdade do mito, do ritual, por ele contado”.

As perguntas surgiam em minha mente, e delas me fazia reflexionar os modos de ressignificar à natureza em cultura do mundo daquelas pessoas. Muito pensava na influência das construções do pensar mítico sobre os modos de interpretar a vida, nomear coisas, representar o tempo, enfim, dar sentido às coisas. Na casa de farinha, o viver se revestia de muita significância, e nisso, um evento social como as farinhadas aludiam às representações de atos simbolizados que os percebia em figurações muito próximo como são feitos nos mitos que concedem origem aos objetos, coisas e ideias.

Sobre tais denominações descritas anteriormente, e outros fatos requeridos nesta dissertação, norteiei saber o que se forma por meio da prática da linguagem, que tem como tarefa a construção de instrumentos de compreensão que criam as estruturas conceptuais, nas quais os indivíduos darão significados às coisas ditas, e sobre esses construtos se objeta seu próprio mundo, e de tal forma que ele somente existe porque fora de algum modo representado. Entretanto, quis trazer a linguagem em referência à construção do mundo social, e muito no “elaborar metafórico”, e nas palavras, talvez, esteja à condição ideacional que efetiva as coisas vividas, para ser pensadas.

Para tanto, me inclino, nestas linhas, a colocar o “mito” próximo a “linguagem” para pensarmos a condição humana frente à estrutura edificante do mundo. Cassirer (1992), na sua fenomenologia do conhecimento das formas simbólicas, tratará a apreensão mítico-religiosa ao afirmar que fica determinada em uma forma e função o que se realiza a “objetualização”, quer melhor dizer, visa uma enformação em mundo que dará termo a uma conexão objetiva. E aprofundando, diz o filósofo:

A apreensão e interpretação míticas não se associam posteriormente a determinados elementos da existência empírica, ao contrário, a própria “experiência” primária está impregnada, de ponta a ponta, deste configurar de mitos e como que saturada de sua atmosfera. O Homem só vive com as *coisas* na mediada em que vive nestas *configurações*, ele abre para ela, quando introduz a si próprio e o mundo neste *médium* dútil, no qual os dois mundos não se tocam, mas também se interpenetram. (CASSIRER, 1992, p.23-24)

Em muito aqui exponho uma ‘hermenêutica da simplicidade’ quando o homem sertanejo usará a imaginação simbólica para interpretar a sua realidade-mundo, ao criar metáforas para significar a origem das suas coisas, seja um ato ou objeto. O que vertia a representação das coisas tratava-se de uma sabedoria poética, e nela, uma lógica pulsava uma imaginação simbólica. De tal modo, observo a multiplicidade de nomes dados à mandioca, referido em detalhes no quadro abaixo:

Quadro 04 - Os cultivares da mandioca no Ceará

CULTIVARES	ZONAS FISOGRÁFICAS					
	Litoral	Baturité	Baixo Jaguaribe	Chapada do Araripe	Chapada da Ibiapaba	Sertão
Aciolina*	X	X			X	
Água Morna (F.E)*	X	X			X	X
Água Norma (F.L)*	X					
Amarelinha	X	X	X			
Baiana				X		
Branquinha				X		
Bujá Branca	X	X			X	X
Bujá Preta	X	X	X		X	X
Cacau*	X					
Cangaíba				X		
Cigana	X		X			
Comissão	X					
Crateús				X		X
Cruvela				X	X	X
Cruzeiro	X					
Curumem	X					
Do céu	X					
Engana ladrão	X	X	X	X	X	X
Filha de Guarani	X					
Fragosa	X	X	X	X		X
Geraldo Lopes	X					
Guarani	X					
João Grande				X		
Manipeba	X		X	X	X	X
Mato Gato		X				
Milagrosa	X			X		X
Naja	X				X	X
Olho Roxo	X			X		
Olho Verde	X	X	X			X
Pão do Chile*	X				X	
Papiranga	X				X	X
Papo de Peru				X		
Pipoca	X	X				
Poré				X		
Praiana					X	X
Pretinha	X			X		
Rosa*				X		
Sacai	X					
Sacai Branca		X				
Sempre verde	X					
Tapicina	X	X				
Unha de Gato					X	
Urubu	X				X	
Vermelhinha	X					X

* Macaxeira

F.E - Folha estreita

F.L - Folha larga

EMATERCE-EFACE/1996

O mito, dessa maneira, sua arquitetura modelar, expressa sua forma no simbólico objeto em ato-criação originará as coisas, e, daí encontra-se presente no ser humano desde os tempos ancestrais. Vico (1979, p. 99) dirá que “conceberem os homens primitivos da gentildade as ideias mediante caracteres fantásticos de substâncias animadas; e, sendo mudos, de expressarem-se por atos e sinais que tiveram com as ideias relações naturais (quando, por

exemplo, o tem o ato de serrar três vezes ou três espigas, para significar três anos), expressam assim com linguagem que naturalmente tivesse significação”. E assim, os modos de apreensão do homem simples do Sertão apresentam-se contidos de formas simbólicas elaboradas na sua capacidade imaginativa de interpretar e dar sentido ao mundo.

Sobre o plantar aqui destacarei como atividade relacionada a cultura de subsistência, que mantém íntima relação com a natureza, na qual o agricultor espera que a chuva germine a semente, ou seja, acredita-lo-á que a natureza prospere para que ele trabalhe dia a dia na capina das ervas, na adubação do solo e conserto das cercas.

Também cabe pensarmos que o trabalho humano é limitado pelas forças da natureza (intempéries) e como também pela inexistência de condições materiais (irrigação, recursos financeiros e tecnológicos). Comenta Manoel Correia de Andrade (1973, p. 51) que “assim, preocupando-se com uma possível seca, o sertanejo está às voltas com ‘experiência’ e prognósticos sobre as possibilidades de chuva nos anos que virão”. Nessa íntima relação entre o Homem e Natureza, destaca-se um fenômeno social que se efetiva no vínculo entre o simbólico e o imaginário concretizando a vida em esperança, crer o homem sertanejo.

No dia 19 de março de 2007, cheguei à cidade de Itapipoca, estava muito chuvoso, e chuva nesse dia é um sinal da natureza para o agricultor que saberá interpretá-lo, mas, se caso até esse dia não chover, dirá ele, “nesse ano tem seca no Sertão”. Para Cassirer (1992, p. 34) “cada impressão que o Homem recebe, cada desejo que nele se agita, cada esperança que o atrai e cada perigo que o ameaça, pode vir afetá-lo religiosamente”. O dia 19 de março, se não chover, tudo complica, e na missa ouvia na homilia do Bispo do Antonio Cavuto uma retórica repleta de símbolos, e assim dizia:

Tenham fé em São José, pois a chuva já chegou ao Sertão, porque o seu filho já foi rendido por nossos pecados, não sofremos mais, creiamos mais do que tudo, pois a *última esperança não é a que morre?*

O dia do santo, especialmente, de São José é um fenômeno social envolvido por crenças religiosas manifestada no Sertão nordestino, e nesse ponto, podemos pensar a disposição dos indivíduos de criar categorias de percepção. Nesse ambiente religioso, orações, cultos e ritualidades, algo de poderoso vem influenciar a fé dos sertanejos intencionada em esperança de que haverá um ‘bom inverno’, e dessa forma, a imagem de São José estará fortemente expressa na instituição do imaginário social do mundo sertanejo.

Figura 30 - O pai, o verbo e o martírio



Fonte: Autoria própria (2007)

Em contrapartida, o agricultor se depara, empiricamente, com os fenômenos da natureza, e em resposta às suas percepções saberá interpretá-las diante dos sinais reveladores: o João de barro que faz seu ninho virado para o poente, as saúvas que reforçam o formigueiro e a asa branca que anuncia em forte canto que a chuva está chegando ao Sertão. Assim, destaco aqui as intuídas percepções de homens e mulheres chamados profetas da chuva, que diz o povo são adivinhos, mas na verdade agem, nada mais nada menos, para comprovar suas hipóteses como fazem os cientistas. Eles também usam de ‘truques’ para procurar sinais perceptíveis, e assim, invertem a condição em que estão expostas as coisas para suspeitar de algo. Assim, se há fumaça no céu, poderá ou não haver mais fogo, pois, no local da queimada provavelmente restará o rescaldo do incêndio, e a cor da fumaça certificará de fato as sensações sobre o acontecido no fenômeno nomeado que se converte em efeito empírico.

Giambattista Vico e Immanuel Kant anunciaram diferentes formas lógicas de apreender as coisas, mas, se percebermos, os dois pensadores comentam sobre coisas muito próximas, como a própria experiência do Homem ao que ele cria em volta de si mesmo e apreendê-la-á por meio de sensações e tratará de representá-la simbolicamente.

O efeito de um objeto sobre a capacidade de representação, na medida em que somos afetados pelo mesmo, *é a sensação*. Aquela intuição que se serve ao objeto mediante a sensação denomina-se *empírica*. O objeto indeterminado de uma intuição empírica denomina-se fenômeno. (KANT, 1983, p. 34)

E, dado que tal caso natureza pelo seu efeito, como nas *Dignidades*, sendo que a natureza deles era, em tal estado, de homens, constituída tão-só de robustíssimas

forças do corpo, que a urrar e a murmurar, explicavam suas violentíssimas paixões; imaginativamente cogitaram que o céu fosse um formidável corpo animado. E por tal prisma chamaram Júpiter, primeiro deus das gentes chamadas “maiores”,⁸² o qual, com o silvo dos raios e o fragor dos trovões [imaginaram] lhe quisesse dizer alguma coisa. E começaram, dessa forma a pôr em exercício a sua natural curiosidade, filha da ignorância e mãe da ciência, e que engendra, como o despertar da mente que provoca, a estupefação, como viu nos *Elementos* por nós definida⁸³. (VICO, 1979, p. 76)

No dia de São José há uma cultura religiosa firmada em crenças que me fazia pensar no Sertão como um lugar da sobrevivência onde atuam imagens poderosas. O fenômeno religioso sobre esse dia, muitas crenças agem em códigos-imagens, sendo parte de um sistema semiótico que opera no imaginário do povo sertanejo, e como tal, incorpora-se sua estrutura de grande complexidade textual e imagética ao armazenar e processar muitas informações na mente das pessoas. Segundo, os semioticistas da Escola de Tártu-Moscú, Mikhail Bakhtin e Roman Jakobson, dialogam com a Antropologia e a Linguística no qual perceberão que a cultura não poderia organizar a esfera social sem os signos, e com eles cabem aos indivíduos se comunicarem como também ser controlados por eles.

Portanto, em palavras, a crença é operada religiosamente, e assim, no que é dito se faz crer, diz o entendimento popular. Em decorrência das práticas, a crença, além do seu valor heurístico, atuará num sistema linguístico em que permanece a lógica de convenções arbitrada pelo símbolo entre a natureza e a imagem do santo (São José). Entretanto, a fé e a esperança do povo no dia 19 de março somente se manifestará porque os códigos culturais já estavam estabelecidos em uma estrutura significação processada de signos significantes, e sobre isso levou-me a pensar os simbolismos que o mundo social é afetado religiosamente.

Nesse ponto, categorias de percepções operaram na linguagem, que se encarregam de dar forma ao tangível que se idealiza em um ‘fazer realizável’, em signos interpretáveis, formando uma natureza simbólica concretizada em formas simbólicas de pensar. Contudo, diante do que se formam as crenças, conceitos e valores, também, deverão afetar em sensações as pessoas, e sobre isso penso no que é manifestado nas palavras verbalizadas, juntamente aos atos, e nesse exato ponto de vista, encontram-se determinadas às formas ideacionais nas ações de ‘desejo’, ‘repúdio’, ‘conformação’, ‘negação’ ou ‘dúvida’.

Em torno das palavras, construímos os nossos mundos, e, portanto, aludimos o que seja imaginado nelas, fazendo as pontes imaginárias com o real. Creio que a esperança move

⁸² Confronta-se com Agostinho: *De Civitate Dei*, VII, 19. (N. do T.).

⁸³ Refere-se Vico à Dignidades no. 108. (N. do T.).

os indivíduos para o sentido atuante que se projeta em futuro a plena construção dos desejos e afetos, que passam eles a existirem por causa de um significado. A dádiva do “pano bordado” que dona Francisca ofertou a sua irmã se manifestava em um símbolo de esperança, pois, acreditou que ela estaria presente na farinhada, o que de fato aconteceu. A representação do dia de São de José para o agricultor e o feito de dona Francisca produz uma sensação nomeada de ‘desejo’, que se reveste de sentimentos, corpos, imagens e afetos, e isso faz efetivar o que se funda como existente o que é ‘real’ ou ‘material’ é também ‘imaginário’, e, todavia, nessas realidades são referendadas por contextos que criará um mundo-sentido.

Entretanto, sobre o que se projeta vivo e real, dirá Cassirer (1992, p. 24) que “as formas simbólicas especiais não são imitações, e sim órgãos dessa realidade, posto que, só por meio delas, o real pode converter-se em objeto de captação intelectual e, destarte, torna-se visível a nós”. A essa densa teia da vida social se refere Geertz (1989) a tarefa do etnógrafo que é tarefa de decifrar signos, e deve ser ela “microscópica”. Nessa abordagem, penso eu, juntar-se-ão os objetos da “linguagem” e da “cultura”. E daí, me nutri de uma interpretação antropológica que deveria emergir nos significados do viver humano, viver este realizado em descortino dos simples atos cotidianos daqueles em que depus meu olhar etnográfico na comunidade do Macaco.

Sobre a descrição etnográfica, dirá Geertz que deve ser ela interpretativa, e o que ela interpreta é o fluxo do discurso social que fará salvar o dito no que se lê, que possa extinguir-se para, então, fixá-lo em formas pesquisáveis. Minha ida a Itapipoca estava determinada por dois objetivos. O primeiro era fazer um registro⁸⁴ audiovisual, e o segundo era observar esse fenômeno social tornado evento que acende o imaginário do lugar no dia São José, padroeiro de Itapipoca. O período de um novenário antecede a data comemorativa, congregando preces, orações, missas e promessas.

Nessa realidade espiralada, imagens, corpos, palavras e ações interagem numa teia de significados materializados em crenças ritualizadas, nos cultos religiosos observado em muitas localidades do Sertão nordestino. Interpreto que o culto ao santo é marcado pelo vínculo em que se evidencia um pensar mítico-religioso, e em realidade, podia ser confirmado no discurso do bispo de Itapipoca, Dom Antônio Cavuto na ritualidade, nos cânticos, na liturgia da missa e em expressões performáticas demonstradas nos gesto de adoração do povo.

O imaginário da festa de São José é marcado por sinais cambiados de símbolos e ritos que observei a imagem do santo sob a dor da cruz, a procissão no percurso dos coros sob o

⁸⁴ Nesse dia tive o prazer da companhia do amigo fotógrafo, e também antropólogo Rubens Venâncio que com seu olhar “aguçado em semióticas” fazia ler, junto comigo, o efêmero campo.

medo da falta de chuva e que dona Luiza Barbosa lembrava o açude seco e com fé adornada nas palavras de esperança juntavam-se a tantos outros gestos e orações das pessoas diante da imagem do santo padroeiro, São José.

Figura 31 - Expressão da fé ao santo



Fonte: Venâncio (2007)

Em tudo, o “dia de santo”, expressamente, emergia da ideação mítica, e sob tal produção, a realidade em formas simbólicas podia ser operada religiosamente no imaginário social de um povo sofrido, e não menos, aquele mundo se manifestava em crenças, imagens, discursos, e interesses políticos e religiosos, alimentando e controlando a esperança do sertanejo, que, diante da vida, entoa seus pedidos de súplicas atendidas em promessas.

Nessa realidade social do Sertão, o evento do dia de São José se reveste em produto de uma engenharia religiosa que me fazia pensar como relacioná-lo ao meu campo. No convívio com os moradores do Sítio Macaco II, foi aberto no diálogo hermenêutico, que eu passava perceber representado por formas simbólicas no uso de metáforas, para denominar objetos, atos, coisas e afetos. Como estratégia investigativa trataria de reconhecer o mito atuante na produção social ao criar uma estética sobre o pensar, aceitando-o como uma matriz produtora de ‘apreensão’ e ‘modelização’, isto é, uma gênese estruturante geradora de sentido, sobretudo como produto das imaginações materializadas na vida do povo.

Em síntese ideacional, no que se medra o mito no *locus* operatório da linguagem, Cassirer (1992, p. 56) tratará dos conceitos linguísticos nos quais as impressões sensíveis

recebem uma marca designativa e afirmará que “o Homem consegue alcançar devidamente a percepção da realidade objetiva, captando-a primeiro, não com conceitos lógicos, mas em imagens míticas claras e bem delimitadas entre si”. Em vista, do que se forma a palavra creio também nela esteja o vínculo original entre a linguagem e o mito, que Cassirer reconhecerá (ibidem, p. 64) que a “palavra se converte numa espécie de arquipotência, onde radica todo ser e todo conhecer”, e acerca disso desejei trazer o mito em fatos interpretáveis.

Em reconhecimento do seu mundo, as palavras de Seu José Jorge entoavam o espírito lírico da contenda da representação e da existência, e dizia-me ele: “no tempo que se esconde, a mandioca, ela é a vinga da minha sina” Ao ouvi-lo naquele momento do meu campo, lembrei-me de Fernando Pessoa que, sabiamente, incorporava-se do mito em sua poética pronto a descortinar o eu - mundo⁸⁵.

A seu fiel e irreal sabor...
 Quem me dispôs para o que não pudesse
 quem me fadou para o que não conheço
 na teia do real que ninguém tece?

Abrindo mão da “objetividade cega”, que diz Machado Pais (2001) criará na ciência os meios de fabricar a realidade e administrar suas provas, e a essa faculdade chama Horkheimer a “paranóia da razão”⁸⁶, penso que ela nos prende à positiva verdade diante da qual possamos apreender o mundo. E noutra procura, me dispus a conhecer, ou melhor, a decodificar o que viria exposto ao viver na comunidade do Macaco, inundado na dialética das fruições sentidas substanciava os corpos em desejos, sentimentos e atos – uma *mitopóiesis* em conhecimento do que se metamorfoseia na designação de um devir-mundo.

No limiar do que é o interpretar, sem dúvida, nada poderia acontecer sem ajuda daqueles que mais convivi de perto. Nessa aproximação, seus feitos imaginados em saberes começavam a ser compreendidos. Seu José Jorge, homem de poucas palavras e profundo olhar, sabia dar representação às coisas e, assim, fazia da sua história um “tempo de si - mesmo”. Esse referido termo foi anunciado por Ricoeur (1991, p. 109) para explicar a “reapropriação de nosso desejo de ser e de nosso esforço para existir”. Sobre isso observava na simplicidade de seu José Jorge quando brotavam dos seus pensamentos coisas vividas, e

⁸⁵ Silvano Santiago comenta sobre a pessoa na poesia de Fernando: “aproximar-se de Pessoa e já cair na armadilha do vário e do múltiplo, e assim, cada leitor de Pessoa é os eu mais recente heterônimo. A palavra poética (esta é sua lição) não tem casa num indivíduo. Ela é a imaginação e trânsito, inaugurando em cada nova pousada a essência de um estar-no-mundo que não o dele e nem o meu, embora sendo, porque é nosso. É sou somos Pessoa – eis o mistério da santíssima multiplicidade poética”. (Comentário encontrado no encarte do disco *A música em Pessoa*).

⁸⁶ M. Horkheimer. *Eclipse de la raison*. Paris, Payot, 1974, p. 183.

assim interpretei suas palavras simbolizadas na idéia do tempo de plantio da mandioca que nasce da natureza do seu trabalho.

Por que, então, o ciclo agrícola (plantar, colher e beneficiar a mandioca) era configurado no calendário litúrgico de festas de santo, como rito de passagem, alternando-se em períodos cíclicos ordenados na natureza e no trabalho?

Sobre o fenômeno social do dia de São José, em sua historicidade e seu simbolismo, interessei-me no que ele significava na vida das pessoas. Menezes (1979, p. 152) diz que a “religião ocupa um lugar privilegiado enquanto produtora de sentido da existência coletiva”. Como instituição social, o catolicismo apropria-se do imaginário do povo sertanejo em forma de uma capital simbólico que fará jus aos ritos litúrgicos, missas, novenas como orações, traduzindo a fé em esperança legitimará a crença na intermediação do santo e sua festa.

O dia de São José abre o ciclo das atividades agrícolas no Sertão nordestino, indicado como sinal limítrofe da quadra invernososa, onde os sertanejos se preparam para plantar e crêem que, “se até o dia de São José não chover, não terá no Sertão bom inverno”. Nessa questão apresentada sobre o fenômeno religioso há uma relação entre a produção mítica e o imaginário social, e nela, podemos pensar a existência de uma cosmogonia. Para o sertanejo, a eficácia da imagem atribuída ao santo padroeiro age intermediando às dádivas de Deus. Eliade (1967) vem destacar o que se constituía no Homem primitivo a figuração mítica de *dei otiosus*, e providente agir a divina providência salvar a humanidade das intempéries.

Nessa imagem do Santo na promessa de chuva, o filósofo nos revela miticamente um ente supremo e criador⁸⁷ que, depois de ter criado o mundo e suas coisas, se afasta da Terra, deixando sobre ela um *demiurgo* que atenderá as súplicas do povo sofrido pelas calamidades ou intempéries causadas pela natureza que oferecerá sacrifícios e oferendas. Interpreto que a festa de São José se realiza na intrínseca relação entre o simbólico e o imaginário, e nessa perspectiva o fenômeno se revestirá de um sentido religioso e social. Subjetivado nas imagens que agitam a consciência dos indivíduos, e em sua eficácia, a festa de santo retoma na força imagética no plano da existência social. Castoriadis nos fala como se efetiva essa relação quando ela tende a formar uma estetização do mundo:

O imaginário deve utilizar o simbólico, não somente para “exprimir-se”, o que é obvio, mas para “existir”, para passar do virtual a qualquer coisa a mais. O delírio mais elaborado bem com a fantasia mais secreta e mais vaga são feitas de

⁸⁷ Mircea Eliade configura no ente superior uma *divindade*, possamos associar o arquétipo do *deus criador*, requerido na cosmogonia dos mitos de origem dos tempos arcaicos, transportados na exegese das culturas religiosas monoteístas muçulmanas, judaicas, cristãs.

“imagens”, mas estas “imagens” lá estão como representando outra coisa: possuem, portanto, uma função simbólica. (CASTORIADIS,1986, p. 154)

O Sertão, avizinjado nessa citação, aventa-se no *locus* do pensamento mítico-religioso apoderado, processualmente, em crenças que se projetam em imagens, ações, ritos diante das condições imaginárias que emolduram o viver de pequenos grupos humanos e as sociedades rurais. Alda Brito da Motta (1979, p.47) sobre um plano existencial em que se aresta o social afirmará que “para todos os indivíduos a existência tem alguma estrutura de direção ou possível consumação, de que há caracteres, tema e estória em cada visão de mundo”. Eis que, sobre o fenômeno religioso exposto no dia de São José, incide um estado psicólogo que afeta quem labuta com a agricultura de subsistência, e dele dependerá o ‘imprevisível’ como é a natureza que faz a chuva chegar à plantação.

Durkheim (1989, p.59) discorre que “as concepções religiosas têm por objeto exprimir e explicar, não o que existe de excepcional e de anormal nas coisas, mas, ao contrário, o que elas têm de constante e de regular”. As observações feitas por profetas da chuva se juntam em contexto ao conjunto das práticas religiosas para afirmar a existência do imaginário, e assim, a interpretação do agricultor sobre o dia de São José não poderá ser vista como “um simples presságio” do sertanejo, e sim, como constatação empírica da experiência vivida, trazida em intuições e representações que são confirmadas pelos astrônomos ao constatar, nesse período, a passagem do equinócio⁸⁸, confirmando um período de chuvas⁸⁹.

O dia de São José no Sertão incorpora-se ao mundo dos afetos, e todos os anos um tempo se refaz em liminaridades do sagrado e do profano. Durante um mês e meio, o culto às divindades, ritualizado em prazeres e orações, ladainhas, quermesses, shows, promessas e danças ajuntadas ao intenso comércio de comidas e bebidas e produtos religiosos, celebra a vida como ponto alto dos festejos de São José, Santo Antônio, São João e São Pedro, realizados no interior do Ceará e do Nordeste brasileiro.

⁸⁸ [Do lat. *Aequinoctiu*] S.m. **1.** Ponto da órbita da Terra que se registra igual duração do dia e da noite, o que sucede nos dias 21 de março a 23 de novembro. **2.** *Astr.* Qualquer das duas intersecções do círculo da eclíptica com o círculo do equador celeste: *equinócio de primavera*, ou *ponto vernal*, e *equinócio do outono*, *ponto de Libra*. **3.** *Astr.* Instante que o sol, no seu movimento anual aparente corta o equador celeste. Dicionário Aurélio Buarque de Holanda.

⁸⁹ Atualmente, no Ceará os cientistas da FUNCEME (Fundação Cearense de Metrologia) e os profetas da chuva trabalham juntos onde suas observações da natureza são cruzadas com as registradas nos satélites artificiais, esses poderosos instrumentos inventados pelo Homem com o objetivo de ampliar o olhar técnico e científico dos que desejam analisar a mutação do clima na Terra.

A arranca, o Homem perde o vínculo da natureza por meio do trabalho

No plano da consciência humana, Marx (1979, p.40) sobre a alienação, afirmará que “o ser objetivo atua objetivamente, e não atuaria objetivamente, se o objetivo não estivesse na destinação do seu ser. O ser objetivo cria e põe apenas *objetos, porque* ele próprio é posto por objetos, porque é originalmente *natureza*”. Na arranca, o ser humano como ser *objetivo-efetivo*, se afirma no mundo com seu pensar e seus sentidos, e no trabalho se apropriará da natureza do sol, da chuva e do solo em prol de sua necessidade, e nisso fará sob a labuta diária no brocar, destocar, plantar e capinar.

No roçado, seu José Jorge, observa seu plantio e cuidará dele para que os pés de mandioca cresçam. Com a ajuda da família, ele arrancará da terra os tubérculos da mandioca, e levará para a casa de farinha e na coletividade do trabalho substanciado socialmente todos transformarão a natureza da mandioca em produto feito alimento na farinha e na goma, nos beijus e nas tapiocas.

A “arranca” trata-se de uma atividade masculina realizada no roçado, distante 2 km da casa de farinha. Seu José Jorge (avô), ainda de madrugada, ao lado Jorge (filho), Gesileudo, Lelê (neto) e Bardi (aparentado) saem de suas residências e encaminham-se para o roçado. Lelê é o comboeiro e sua função não é arrancar, mas arrumar a carga de mandioca na carroça e transportá-la para a casa de farinha. Eles levam para o roçado poucos instrumentos como a faca, facão e enxada. Os trabalhos são orientados pelos mais velhos. As ramas (manivas-mentes) de mandioca foram plantadas há um ano e meio. Seu José Jorge, agricultor experiente saberá dizer o local exato da arranca, pois, o plantio foi feito por ele e isso o faz conhecedor da localização certa das raízes, e assim indica o itinerário da colheita para os que o acompanham.

Havia toda uma preparação no trabalho da arranca criada uma expectativa de encontrar bons tubérculos no plantio. Dizia-me seu José Jorge sobre esse sentimento de afimco e esperança emanado no ato de colher:

A gente sabe que muita chuva, tem muita mandioca, e as “batatas” sai bem grande, o resultado disso é que a farinhada vai ser boa, ano passado e esse agora, choveu bem, mas não foi aquele inverno (2007/2008). Quando passa da conta fica tudo brejado, o feijão e o milho não vinga, e ai só que dá é a mandioca. (Seu José Jorge. Agricultor)

Figura 32 - Seu José Jorge arranca a mandioca da terra



Fonte: Autoria própria (2007)



Fonte: Autoria própria (2007)

Atividade laboral 02 (a arranca dos tubérculos)

A arranca começa em uma das fileiras localizadas entre os cajueiros. Seu José Jorge e seu filho revolvem com uma enxada a terra ao redor da planta, o que facilita a puxada das raízes, demandando menor força. Com as duas mãos, movimentam o caule para cima, retirando da terra as raízes ou tubérculos, que eles chamam também de “batatas”, e assim as separam do restante da planta. Há um cuidado para não arrancar as plantas em maturação ou danificadas, e dos melhores caules (sem cortes, ranhuras ou pragas) selecionarão as manivas-sementes para o próximo plantio. As manivas restantes são trituradas na forrageira e servidas como alimento para os pequenos animais, aliás, bastante protéicas.

Na arranca as ações são cadenciadas em ritmo das ações e cada etapa do processo é planejada. Havia sincronia dos movimentos de corpos sociabilizados ao retirar os tubérculos. Enquanto, um revolia o solo na base da planta com a enxada, outro arrancava. As imagens do ato da arranca vertia em minha mente como um “parto da Terra”, que fazia nascer nas mãos dos homens o fruto em alimento. Ritualmente, enquanto eram operadas as ações na arranca, diante de cada gesto feito imaginava a cadência musical dos acordes do *Bolero de Ravel* em ritmos sincrônicos e melódicos abstraía os corpos, a natureza, os sentimentos chegava a mim uma percepção na relação dialética das naturezas humana e não humana.

A atividade da arranca é um estágio compreendido como uma relação dialógica do Ser e o mundo, e no instante desse ato o indivíduo desfaz seu vínculo com a natureza (Terra), anteriormente, efetivada no momento do plantio. Essa atividade representa a efetivação total do Homem como sujeito criador que transforma as coisas da natureza por meio do trabalho, em objeto de ‘desejo’ e ‘conhecimento’. Acerca desse acontecimento, Marx (1978, p. 12) nos revela que “o Homem se afirma no mundo objetivo não apenas no pensar, mas também com *todos os sentidos*”. Em causa da apropriação da efetividade humana, o trabalho nas farinhadas traz aos indivíduos uma consciência sobre a coletividade e cada pessoa precisará da outra para que a natureza dos tubérculos venha ser substanciada em farinha e em goma. Daí, o trabalho é a condição material e espiritual de outra natureza, sendo social.

Na arranca o trabalho é árduo e cansativo, exigido muita força. Perguntei ao seu José porque as mulheres não participam da colheita da mandioca, e me respondeu:

Algumas vezes elas aparecem para arrancar, não é *costume*, é um trabalho duro, pesado e mulher não agüenta (risos). *Elas têm muita coisa que fazer na casa* e daqui a pouco elas vão raspar essa mandioca todinha (falava das raspadeiras na farinhada), e se elas vieram pra cá quem faz a comida e raspa a mandioca? (**Seu José Jorge**, agricultor) (grifo meu)

Nas palavras de seu José Jorge, ficava definido que não era um costume a mulher participar da atividade da arranca, mas deixava entendido que poderia acontecer. De fato, ficava exposto que a condição de presença ou não das mulheres nessa atividade seria entendida por uma norma social e dependendo do contexto das condições sociais, isto é, de como estará estabelecida entre os indivíduos a mudança indicava que códigos culturais haviam sido alterados, conforme alguns moradores haviam me contado acerca das atividades agrícolas e outras do trato doméstico.

Richard Sennet (1989, p.55) explica que “a própria convenção é o mais expressivo instrumento da vida pública, mas numa época nas quais as relações íntimas determinaram

aquilo que será crível, convenções, artifícios e regras surgem apenas para impedir que uma pessoa se revele a outra; são obstáculos à expressão íntima”. Notei que ali havia um sistema moral normatizando as práticas dos indivíduos referendado no ‘consenso’ que eles faziam aceitar certas convenções modeladas nas práticas sociais, dentre as quais incluo também as práticas linguísticas se interliga a posição dos sujeitos no espaço social das disputas.

O que, como e por que estão ligados os indivíduos quando nutrem entre eles vínculos morais nas relações de sociais?

Norbert Elias (2001) vai buscar nas cortes palacianas, dos séculos XVII e XVIII, entender o passado na realidade presente, em tal relação o levará a pensar uma história não cronológica, em que aspectos sociológicos lhe fizeram analisar a interdependência dos sujeitos sociais, em que indivíduos livres, se ligam reciprocamente, e para isso engendram códigos figurados em forma de comportamentos. A sociedade de corte, para Elias (2001, p. 43), “não é um fenômeno existente fora dos indivíduos que a constituem, mas os indivíduos que a constituem, seja o rei ou camareiro, não existem fora da sociedade que formam a sua convivência mútua. E no processo social das interdependências o conceito de ‘figuração’ serve para expressar esse estado de coisas”. O esforço de Elias foi observar a dependência que forja a idealização de uma existência cavaleiresca e pastoral, estabelecendo a figuração que se relaciona entre as formas estéticas e as estruturas psicológicas na sociedade dos indivíduos ao relacionar as microestruturas aos mecanismos de controle social macro existentes.

O Sítio Macaco II, em relação ao engendrante modelagem de uma figuração social, papéis são reprocessados na trama da vida social que se estruturam em proximidade da idéia de uma sociogênese que tratou Elias na sociedade de corte. Aqui penso sobre o produto social de uma ‘sociedade patriarcal’ aparecendo inter-relacionado e ramificando nas atribuições de valores e na reciprocidade que se mantém os diferentes grupos de indivíduos. Doravante, se estabelece nessa correspondência uma formação social que produz nas propriedades que lhe são comuns, isto é, uma sociabilidade avistada na permeabilidade de que as práticas sociais são acordadas para legitimar esse tipo de interdependência.

Observando o trânsito das práticas nas rotinas da comunidade, percebia que Seu José Jorge incorporava-se de um *status*, e isso valia em atributo de poder definido na propriedade do ‘dever de palavra’. Nesse processo de individuação, era posto à sujeição formal do objeto de figuração, revestido no papel social, que o legitimará como sujeito experiente e sábio, pois, na sua vivência de agricultor acumulou muitos conhecimentos, e de tal modo, perante os outros, será admirado e respeitado. Notava que todos na casa, filhos, netos e outros mais

próximos, sempre se aconselhavam com ele. O time de futebol do macaco, do qual Ciro é o dono, mais quem organiza e orienta quase tudo lá é seu José Jorge. Como “dono da farinha”, mesmo ele provedor, pouco aparecerá na farinhada, mas sendo chefe de uma família de farinhaeiros isso lhe dará destaque privilegiado.

Em tudo o que seu José Jorge falava percebia haver ‘um poder de autoridade’, mas ele não manda, ele é respeitado pela palavra. Sobre esse atributo figurado, diz Pierre Clastres (1978: 106) sobre o poder em uma sociedade que “falar é antes de tudo deter o poder de falar. Ou, ainda, o exercício do poder assegura o domínio das palavras: só os senhores podem falar”. Clastres refere-se à sociedade do príncipe ou do déspota, nesse caso o outro o teme pela palavra, e há nela muitos símbolos que são ritualizados em práticas (na guerra, na lei, na família e na corte) perante os súditos.

No roçado, observava os outros, Lelê, Bardi e Jorge que estavam quase sempre calados. Seu José Jorge com o poder da palavra manifestava-se não ordenar’, mas em ‘ser ‘respeitado’ ao dizer “que é preciso fazer porque sabia o que dizia”, e assim, seguiam suas orientações aqueles que o acompanhavam, seja no momento de capina, na poda dos cajueiros, no plantar e colher o feijão, o milho, e a mandioca. A palavra de autoridade é antes de tudo símbolo de uma instituição de poder e na operação da confiabilidade do falar dirá Certeau dirá sobre da aceitabilidade social ao derredor da crença dos que falam:

Uma *credibilidade* do discurso é um primeiro lugar aquilo que faz os crentes se moverem. Ela produz praticante. Fazer crer é fazer. Mas por curiosa circularidade a capacidade de fazer se move – de escrever e maquinar os corpos – é precisamente o que faz crer. Como a lei é já aplicada com e sobre os corpos, “encarnados” em prática física, ela pode com isso ganhar credibilidade e fazer crer que está falando em nome do “real”. Ela ganha fiabilidade ao dizer: “Este texto vos é ditado pela Realidade”. Acredita-se então naquilo que se supõe real, mas esse “real” é atribuído ao discurso por uma crença que lhe dá um corpo sobre o qual recai o peso da lei. A lei deve sem cessar “avançar” sobre o corpo, um capital de encarnação, para assim se fazer crer e praticar. (CERTEAU, 1999, p. 241)

Sobre o que vem tratar Certeau, talvez, possamos pensar que o domínio de um indivíduo sobre o outro se instala no plano simbólico que se reveste a palavra, propiciando estabelecer códigos, e, por conseguinte o domínio do falante perante o outro que escuta, e para tanto, se fará legitimada a crença sobre o investimento do falar que Bourdieu (1996) deixa definido o poder de falar que se instala no domínio simbólico dos discursos. O ato de falar com poder em uma pequena comunidade como do Sítio Macaco II, podia ser observado em poder da eficácia em ato de legitimação revestido de crer e fazer nas coisas ditas. Na vida cotidiana do homem simples a palavra de poder é também palavra de ordem, sinônimo de

‘respeito do fazer’, e no fazer entende-se ‘tornar-se reconhecido’ sendo simbolicamente uma espécie de ato sagrado.

Quando alguns moradores reafirmavam que as mulheres no Sítio Macaco II “tinham que fazer a obrigação delas em casa” emergia no dito algo bastante valorativo e simbólico que indicava a normatização de uma conduta social originada no espaço doméstico, naturalizada em hábitos incorporados socialmente. Nesse caso relatado, se a intenção dos falantes, positivamente, legitimada a crer na existência de uma divisão sexual do trabalho, o campo aí se torna mais estratégico para o discurso. J. L. Austin (1990, p.24) percebe os processos subjetivados nos atos das palavras, e na visão linguística inteirada socialmente dirá que o sentido do ato de proferir “não é descrever o ato que estaria praticando ao dizer o que disse⁹⁰, nem declarar que o estou praticando: *é fazê-lo*”. Dessa forma, devemos nos preocupar em entender quando um costume é circunstanciado *in loco*, isto é, na cultura onde foi produzido socialmente, e para tanto ele aparecerá justificado verbalmente para legitimar uma crença.

O discurso de seu José Jorge estava predisposto a jogar com as palavras, e dirá Simmel (2006, p. 62) que “as forças, as carências e os impulsos reais da vida produzem formas de nosso comportamento desejável para o jogo”. O que é visível em domínio nessa situação que ocorreu o discurso vejo no que avista o imprevisível, em certas circunstâncias, que os atores montam seus teatros sociais predispostos a autenticar seus credos. Entretanto, possamos refletir que nas estratégias discursivas no que é estabelecido em comum ao consenso das crenças, e talvez estejam veladas, a um não-reconhecimento (BOURDIEU, 1994).

Penso que os hábitos de agir referido ao comportamento, e delineado em normas de conduta criadas pelos indivíduos, existiram antes deles, e, portanto, estão dispostas, pedagogicamente em um produto estruturante subjetivado em *habitus*. Eis que os construtos das práticas, isto é, os esquemas das estruturas mentais incorporadas nos hábitos de agir são modelados e codificados culturalmente na vida social. Com efeito, dos sistemas de disposição que geram práticas e como elas são pensadas, Schutz (1979, p. 80) referendou sobre os códigos de interpretação que os indivíduos interagem no mundo social como “uma rede fina de relacionamentos sociais, de sistemas de signos e de símbolos como uma estrutura de significados particular”. Sobre isso identifiquei que jogos de linguagem persuadiam jogos de poder em certos momentos no trânsito doméstico existente dentro da comunidade do Macaco.

Havia nos espaços de convívio comunitário uma interpelação dos que procuravam legitimar suas falas, e daí observei que no espaço doméstico, dependendo dos contextos

⁹⁰ Muito menos qualquer coisa o que tenha feito o venha a fazer.

vivenciados, são institucionalizadas opiniões, normas, valores, hábitos e crenças. Nessas disposições, algo se tornava naturalizante reduplicado nos discursos aceitos pelos moradores como uma ‘verdadeira natureza social’ mediante a incorporação das estruturas objetivas institucionalizadas em hábitos e crenças.

O sentido exposto de uma natureza é, portanto, uma construção que deve ser compreendida como uma personificação, diz Elias (1994, p. 107) que “a natureza é cada vez mais vista como uma pessoa perfeitamente amistosa que, embora possa ter lá seus caprichos, constitui um símbolo de tudo que é bom, curativo, normal e sadio – em suma, natural”. Nessa condição o “natural”, ou o que aparece configurado como “naturalizante”, se instala nos processos de interiorização engendrados em convicções e crenças subjetivadas, respondem aos modelos energéticos nas disposições de agir dos indivíduos ocultados em reconhecimento de uma realidade objetiva, e em declaração que se mostra processual nas subjetividades das práticas sociais, que Benedida dizia-me:

Fui ensinada a fazer coisa, mas não quer dizer que não gosto de fazer. As coisas são vistas como “certinhas” quando todo mundo está aceitando o que os outros fazem, e nesse jeito de viver tudo se acomoda. Aqui eu sou vista como diferente, me casei, me formei e dirijo a escola, e lido no trabalho ainda dentro de casa. O dificultoso é aceitar que as coisas mudam. (**Benedida**, Dona de casa e diretora da escola)

No Sítio Macaco II, a vida social era revelada na intensidade dos hábitos vividos, seja no que os moradores produziam nos trabalhos, nos seus divertimentos ou criando modos de sociabilidades⁹¹. Em um convívio próximo, todos se conheciam muito bem, e isso era definido na divisão dos espaços da casa de farinha entre as famílias, durante as farinhadas ou na atividade de colher a mandioca dividida nas tarefas de arrancar, separar os tubérculos das manivas e arrumar a carroça. Em comum acordo, os mais jovens combinam o que vão fazer com os mais velhos. Seu José Jorge, além de arrancar os tubérculos, ficava atento ao que fazem os outros, pois, há um cuidado especial na escolha das manivas-sementes ou nos cortes dados nelas, sendo assim preparadas para o próximo plantio.

Atividade laboral 03 (arrumação das mandiocas na carroça)

Enquanto seu José Jorge e Bardi trabalham na arranca, Lelê e Jorge arrumam as mandiocas na carroça. As maiores ficam na parte inferior, e as menores na parte de cima. Isso é feito para não danificar os tubérculos. Lelê, o comboeiro levará em

⁹¹ Sobre o processo que gera a sociabilidade como meio de uma existência social dirá Simmel (2006: 63-64) “o que é autenticamente ‘social’ nessa existência é aquele ser com, para e contra com quais os conteúdos ou interesses materiais experimentam uma forma ou um fenômeno por meio de impulsos ou finalidades. Essas formas adquirem então, puramente por si mesma e por esse estímulo que delas irradia a partir dessa liberação, uma vida própria um exercício livre de todos os conteúdos materiais; e esse é justamente o fenômeno da sociabilidade”

média três ou quatro cargas de mandioca até a casa de farinha, isso dependerá da produção do roçado, “se o inverno for bom dá quatro cargas bem cheias”, dizia-me seu José. Havia uma preocupação, e ela era dada em presteza e cuidado para não deixar a mandioca exposta ao sol por muito tempo, pois, isso poderá comprometer a qualidade da farinha e da goma. Para isso o transporte deva ser feito de maneira ágil, em um curto espaço de tempo. Normalmente para arrancar um hectare de mandioca leva-se em média de cinco a seis horas de trabalho.

Figura 33 – Jorge e Lelê arrumam as mandiocas na carroça



Fonte: Autoria própria

Comboiar – a interligação de mundos

O transporte da mandioca, do roçado até a casa de farinha é uma atividade masculina. Às 05h45, Lelê sai do roçado e leva na carroça a primeira carga de mandioca. Ele percorre uma estrada de areia frouxa, para depois pegar a piçarreira (Estrada do Calugi), rumo à casa de farinha. Antigamente, seu José Jorge me contou que o comboiar era feito com burro ou jumento, com dois caçuás feitos de cipó. Os caçuás cheios quantificavam uma carga de mandioca, e 15 cargas equivale na arranca 1/2 alqueire de mandioca. Hoje, a atividade do comboiar é feita com a carroça que dá, aproximadamente, 03 cargas de caçuás, e dizia Lelê com a carroça o “trabalho rende mais, dá para levar mais mandioca e o transporte é mais rápido”. E se tratando de um jovem o tempo se fazia em algo muito significado.

A denominação do ato “comboiar” vem dos tempos antigos dos comboios, transporte de mercadorias feito em lombo de burro em caçuás (farinha, carne de charque, rapadura, milho e feijão). Segundo, Cavalcante (2002, p. 51) no Ceará, século XVIII e XIX, se conta do passado que “o cotidiano dos comboieiros era acordar cedo e percorrer as fazendas oferecendo os produtos. Caso não desse tempo de retornarem às suas casas, dormiam sempre

à beira da estrada. Faziam também viagens longas para comprar mercadorias no local da produção, como rapadura e café em Baturité, sal em Aracati, etc.”.

Figura 34 - O comboiar, Lelê transportar a mandioca para a casa de farinha



Fonte: Autoria própria (2007)



Fonte: Autoria própria (2007)

O comboio no formato antigo desapareceu, mas o símbolo/signo revelado na ação que é o ‘comboiar’ permanece como memória do vivido, intermediando imagens expressas de um passado redimensionado ritualmente. O comboiar é um ato significativo inserido na construção histórica de um povo, e como símbolo de sociabilidade destinou-se a um fim econômico e social produzindo efeitos culturais na subsistência dos indivíduos. Isso me levou a pensar porque tal prática centenária e civilizatória, vivenciada em diferentes tempos e espaços,

passaria a ser elaborada culturalmente sendo adaptada em outro contexto na vida cotidiana retratada no evento das farinhadas.

No campo pesquisado, sobre o comboiar deparei-me com outras ações humanas que observei como feitos ritualizados tratando de interpretá-las em formas de comunicação de tipos verbais ou não-verbais, e particularmente, comboiar serviu de declaração simbólica para comunicar algo. Tais ações ritualizadas eram construídas pelas pessoas, ao fazer uso de metáforas no momento em que raspam a mandioca, na experiência de gesto simples de tirar o chapéu ou na simples divisão dos beijos. Sobre essas práticas dos indivíduos convertia-se na imaginação humana onde significados sociais estão operados no processo da linguagem. Sobre capacidade de inscrevê-lo em objetos imagens-sentidos importantes no viver das pessoas, comenta Leach:

Enfatizaria em todo esse processo de dividir o mundo externo em categorias que recebem nomes e depois de organizar as categorias para adaptá-las a nossa conveniência social depende de fato de termos uma capacidade virtualmente irrestrita para brincar com a versão internalizada que temos do ambiente, embora nossa habilidade para alternar o ambiente externo seja muito limitada. (LEACH 1978, p.46)

O antropólogo comenta do processo de exteriorização do mundo acionados pelos indivíduos, e ao mundo o organizará em categorias, tratando de diferenciar o signo do símbolo, em termos de “contextos”. Sobre o conceito de contexto, Leach irá pensá-lo como um sistema semiótico. Na prática, passamos a construir a realidade com os instrumentos que dispomos para simbolizar as coisas, e, de tal forma, os sinais linguísticos serão interpretados na bagagem contextual expressa nos significantes e significados codificados em conceitos nos objetos retidos nos fatos do mundo externo.

Na realidade estudada, os objetos das imagens, palavras e ações eram propriedades de das convenções, e em efeito semiótico, prontificam os indivíduos a simbolizar o que extremavam no mundo, mesmo no mais rotineiro ato de trabalhar ou para criar estratégias discursivas. Leach (1978, p. 26) compreenderá o processo de comunicação e a cultura não somente no âmbito verbal ou dos sinais linguísticos, avistando “assim como podemos pensar com palavras, sem realmente falarmos, podemos também pensar em imagens visuais e táteis sem usarmos os olhos ou tocarmos em alguma coisa”.

E no Sítio Macaco II, a opção de interpretar as imagens abria-se a tarefa de um vidente ou pai de santo que precisa dos búzios, e também do olhar, das lágrimas e da respiração do outro que o consulta. E ao ser revelado muitos sinais significadamente vividos e interagidos

uns com os outros podia eu dar conta dos simbolismos atraídos ao campo de minha pesquisa. Tudo era foco para um olhar atento às subjetividades que se objetam nas coisas.

O encontro dos olhares e o anúncio de um fato

Foto 35 – Lelê e a família do Calugi



Fonte: Autoria própria (2007)

Acompanhei Lelê do roçado até a casa de farinha. Na estrada avistei uma família local, andava lado a lado a mulher de meia idade e a jovem menina, as duas com crianças no colo e atrás a carroça puxada por um burro, dois homens. À frente o cachorro, ente fiel e protetor de olhar doce e desconfiado. Eles vinham a pé do Calugi, lugarejo perto da comunidade, do atendimento no posto de saúde, e aí voltavam das consultas podendo pesar as crianças e pegar remédios. Naqueles momentos meu olhar atentava a plasticidades das imagens vertidas na metáfora das significâncias intentada em um feito que me pedia para ser interpretado. E assim ao me aproximar deles, percebi seus gestos atenciosos e curiosos. As pessoas ficavam atentas ao comboieiro e a carroça abarrotada de mandioca. A mulher olhou para Lelê e cochichava algo com a menina, que eu podia ouvir com dificuldade ela dizer: “é a farinhada do seu José”. Bem próximo da estrada da casa de farinha, observei também dois homens, dando água para algumas vacas em um dos cacimbões da comunidade.

Tais imagens ficaram depositadas em minha memória etnográfica, sendo elas a própria expressão estética do lugar, como muitas outras, descritas aqui. Na comunidade, elas se entrelaçavam semioticamente no gesto de olhar um desconhecido, no dizer de uma palavra ou

na arrumação das mandiocas na carroça, como também no modo de raspá-la. São ações bastante representativas que se apresentavam em imagens-ações conectadas em contextos, funções e mensagens modeladas em sistema de culturalmente localizado.

Sobre o conceito de Cultura, essencialmente, semiótico, Geertz (1989), acreditando como Marx Weber, dirá que “o Homem é um animal amarrado em uma teia de significados que ele mesmo teceu, e assume a cultura como suas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas, como uma ciência interpretativa, à procura do significado”. O mergulho de um etnógrafo no cotidiano da vida é realizado por meio de um olhar hermenêutico, correspondido no olhar do Outro que também o observa.

Nessa simples passagem da família diante do comboio, e da minha presença e, ainda, fotografando a cena, de fato, algo estaria a ser comunicado. A imagem daquela carroça repleta de mandioca anunciava visualmente a todos que estaria acontecendo uma farinhada no Sítio Macaco II, e na ação do comboiar fundamenta-se no construto de uma ‘mensagem’. E no fato acontecido se estabelecia um sistema de comunicação em sinais eficientes, e, certamente, a notícia se espalhava logo por todas as casas da comunidade. Caberia aqui destacar o poder da comunicação simbólica, notada quando os indivíduos interpretavam os fenômenos envolvidos na vida social, e a propósito de um fato comunicante, Leach explica:

Quando estamos na companhia de amigos íntimos ou vizinhos, aceitamos como fato consumado que a comunicação é um processo contínuo e complexo que possui vários componentes verbais e não verbais. Somente quando nos deparamos com estranhos é que subitamente tomamos consciência de que sem o conhecimento do código não podemos entender o que acontece, pois todos os comportamentos com base no costume (e não o ato de falar) transmitem informações. (LEACH, 1978, p. 16)

Na citação de Leach, retoma o que vem a se referir Geertz (1989, p.321) que “a cultura de um povo é um conjunto de textos, eles mesmos conjuntos, que o antropólogo tenta ler por sobre os ombros daqueles a quem pertence”. Nas farinhadas, cada ação é um acontecimento, ela só existe por que hábitos culturais tornaram-na existentes, foram significados em reconhecimento de símbolos e, nessa sintonia, os indivíduos traçam os princípios de seus convívios, possibilitando-lhes criar códigos culturais em elementos estabelecidos na ação conjuntiva de suas sociabilidades.

Um dos homens que puxava água e avistou Lelê comboiando disse que mais tarde iria “comer tapioca com café na farinhada do Seu José Jorge”. O motivo de sua ida não seria somente saborear a deliciosa e fresca tapioca, mas participar do evento social que acontecia na casa de farinha, local onde transitam muitas pessoas e informações. No passado, a farinhada

era palco de encontro que resultava em enlaces, e muitas comadres raspadeiras negociavam os dotes apresentando seus filhos e filhas como pretendentes aos futuros casamentos.

Às 6h25min, Lelê chega à casa de farinha, trazendo a primeira das três cargas de mandioca e descarrega-a no centro da roda das raspadeiras. Na chegada de Lelê, as mulheres fazem muita festa, com risos e comentários em meio à algazarra. As mais jovens, com palavras de duplo sentido, diziam “bora, gente, raspar a mandioca do Lelê”. Estavam todas sentadas em um círculo, esperando o jovem comboeiro despejar no chão, em volta delas, a carga de mandioca. Simmel (2006, p.80) diz que “toda sociabilidade é um *símbolo* da vida quando esta surge no fluxo de um jogo prazeroso e fácil. Porém, é justamente um símbolo da *vida* cuja imagem se modifica até o ponto em que a distância em relação a vida o exige”. Conversando com moradores, sentia que aquela farinhada seria uma celebração de grande importância para toda a comunidade e, nos meses que antecede o acontecimento, pude sentir a expectativa que causa na comunidade.

Às 12h30min, seu José Jorge, depois da arranca, foi para casa “se banhar”, sabendo que o fogo de lenha do fogão não estava acesso em sua casa, e sim, na casa de farinha. Todos da sua família foram para lá e levaram em desejo um sentimento de partilha, como me dizia dona Francisca: “é o tempo de nós fazer a nossa farinha” e nas suas palavras estava implícito o valor-sentido de um bem comum. Então o que vai significar a ação de um fazer coletivo na produção do alimento para os moradores do Sítio Macaco II?

Sem dúvida, a farinhada é uma ação ornada de simbolizações, e de tal modo, ela estará designada por uma eficiente construção de signos elaborados na história social das populações em cada local que ela acontece. E não menos, em sentidos da vida social, os aprendizados são elementos constituidores da memória, coletivamente, partejam no conviver dos indivíduos os afetos de solidariedade. Culturalmente, muitos conhecimentos foram aprendidos e repassados por cada família e, para tanto, a tradição de hábitos é muito importante para a sobrevivência coletiva das comunidades que subsistem nesse tipo de cultura no beneficiamento da mandioca e seus subprodutos.

Na disposição que modelou o Homem um ser simbólico, Geertz (1989, p.61) explica que “a capacidade de aprendizagem do Homem, sua plasticidade, tem sido observada muitas vezes, mas o que é ainda mais crítico é a sua extrema dependência de uma espécie de aprendizado: atingir conceitos, a apreensão e a aplicação de sistemas específicos de significado simbólico”. O comboiar é uma ação ritual, revestida por uma memória simbólica,

e, nessa ação, de fato, são efetivados conteúdos que se objetam em uma linguagem não verbalizada acionada por corpos e objetos.

Na casa de farinha são ritualizados atos evidenciados na vida coletiva, e nesse viver, uma memória social e histórica é por anuncia símbolos que as pessoas constroem para si e para os outros. Para se ater ao Ser, em uma reflexão dialógica, do sujeito que não é um “eu”, Ricoeur (1977), na sua hermenêutica, nos dirá que há uma “presença do outro em nós” e falar-nos-á de um “tempo de si-mesmo”, tempo que se encontra constituído no sujeito, em sua vida e na sua história. Em uma ontologia, Ricoeur não faz uso de uma identidade ao Ser, e, portanto, pensa uma espécie de entidade que é esse “si-mesmo”, e em causa do Ser é posta numa relação dialética entre a “ipseidade” e “alteridade”.

Transportando ao que diz acima Ricoeur para a casa de farinha, percebo que os moradores desejam se reconhecerem em si-mesmo diante do outro, sendo isso, atuante no próprio desejo de viver sua existência através dos seus próprios símbolos que bem produzem. Aqui, discorro da memória, também revestida de consciência coletiva, e por tal motivação, as pessoas cooperam para realizar todos os anos as farinhadas em algo importante nas suas vidas. Assim, a farinhada é relevante como produção social e coletiva, objeto-produto, substanciado nos corpos, pensamentos e sentimentos que afetam e movem os indivíduos. E nesse caminho metodológico, destaco aqui a ideia de interação social no processo de “sociação”, conceito referido por Simmel que serviu para compreender os movimentos interativos que provocam as nuances exteriorizadas nas ranhuras do viver:

Defino assim, simultaneamente, como conteúdo e matéria da sociação, tudo o que existe nos indivíduos e nos lugares concretos de toda realidade histórica como impulso, interesse, finalidade, tendência, condicionamento psíquico e movimento nos indivíduos – tudo o que está presente nele de modo a engendrar ou mediatizar os efeitos sobre os outros, ou receber esses efeitos dos outros. (SIMMEL, 2006, p. 60)

Na hermenêutica de Ricoeur e a sociologia de Simmel, encontro lastro para uma interpretação sociológica na casa de farinha, onde a vida dos indivíduos encontra-se repleta de hermenêuticas, e de fato, elas convivem na produção de hábitos simbólicos incutidos na complexidade das formas sociais que influem a ética e estética, fragmentam-se e reconectam-se em muitos pedaços de sentidos impulsionados em nossas narrativas.

Alcanço o que fazem as pessoas na época das farinhadas no Sítio Macaco II ser nada mais nada menos narrar a própria história dos seus feitos. Isso é encontrado na interpretação dos signos e símbolos que os moradores fazem em autenticar suas ‘existências’, e tanto é assim que podia sentir a vontade de Lelê ao acordar na madrugada para comboiar, a

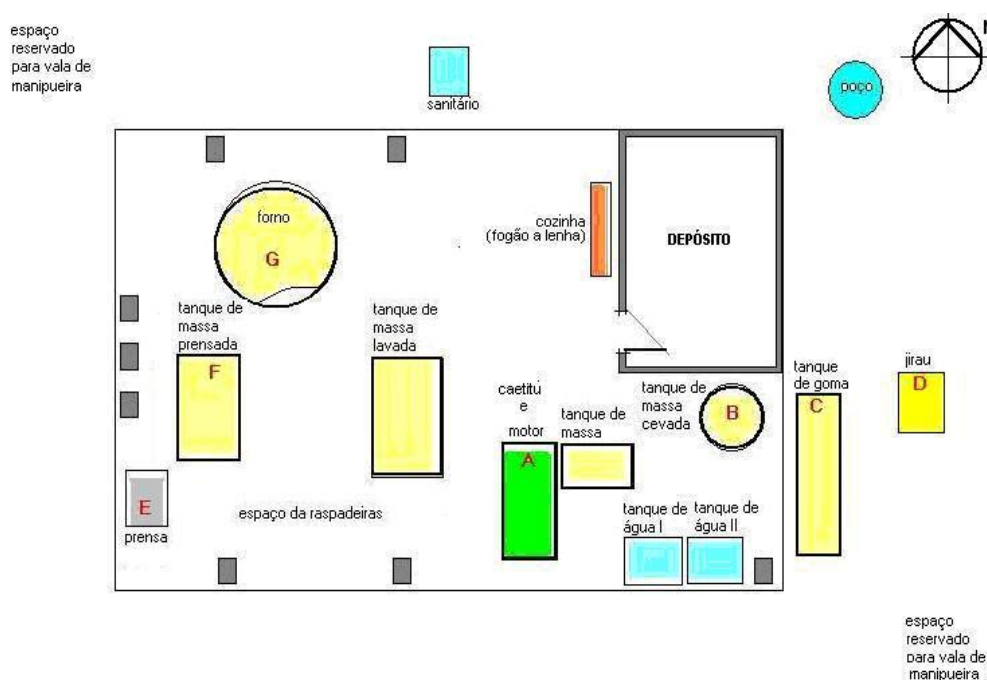
inquietação de Josiel para ir à casa de farinha e os preparativos de dona Francisca para fazer um grande almoço para todos. Na existência do que descrevo não cabe aqui ser reflexionada na radicalidade da dúvida cartesiana [*cogito ergo sum*] calcada na tradição metafísica da oposição sujeito/objeto onde o conhecimento decorre da idéia da apreensão objetiva. E assim, aproximo-me de Ricoeur para pensar a existência de outra forma.

Mais uma vez, retomemos a identidade e aqui ela é compreendida como narrativa. Ricoeur expõe em conhecer a si-mesmo onde o conhecedor e o conhecido são ambos – o si mesmo. Ao trazer a idéia de *self* na narratividade de um tempo em que o desejo de existir que constitui o Ser encontra-se anunciado a interpretação dos signos, sendo eles a mediação, o *médium*, no qual um existente humano busca se situar, se projetar e se compreender.

Na memória dos feitos dos moradores do Macaco surge na narrativa de uma história comum constituída dos afetos, motivações e desejos concretizados na ritualização dos símbolos interpretados por eles em suas vidas. Dona Francisca, intuitivamente, vivia o tempo de si-mesmo que fazia me contar a sua história do pano bordado. E assim, acontecia também na narrativa Lelê no seu comboiar ao levar o que iria se substanciar em alimento o ‘prazer’, a ‘felicidade’ e a ‘esperança’ na mandioca transportada até a casa de farinha.

A próxima atividade ocorre dentro da casa de farinha e, para melhor compreensão do trânsito das práticas dos indivíduos, apresento uma planta baixa como referencial dos espaços físicos onde são executadas as muitas ações coletivas dos atores envolvidos.

Quadro 05 - Planta baixa da casa de farinha do Sítio Macaco II



Fonte: Antonio Paulo Cavalcante. Arqt. (2009)

Figura 36 - A casa de farinha do Sítio Macaco II



Fonte: A autoria própria (2007)

A raspagem, interações e sociabilidades

As ações executadas estarão configuradas na relação tempo-espço, entretanto, para tratar o fenômeno social da farinha da mandioca como espaço ritual o tempo aqui deve ser requerido como tempo anacrônico – um tempo espiralado. Mesmo, seguindo um itinerário quantificado na empiricidade temporal e espacial onde acontecem as atividades do beneficiamento da mandioca, a narrativa do texto surgirá em um tempo interpretativo e intersubjetivo emergido na ação-sentido sobre o movimento hermenêutico interagido dos atos e palavras.

Figura 37 - A roda das raspadeiras



Fonte: A autoria própria (2007)

Na ritualidade das práticas dos indivíduos na casa de farinha, a linguagem aparece formatada em construtos verbais e não-verbais, estando eles dispostos em gestos, atitudes, comportamentos e discursos. Notaremos que no processo de produção na casa de farinha uma divisão do trabalho aparecerá mais definida no instante em que os indivíduos se separam em diferentes funções, e doravante, serão demarcados os papéis sociais e atributos representados nas figurações em torno da trama ritual e social das farinhadas.

Atividade laboral 04 (a formação da roda das raspadeiras)

A “raspagem” configura-se como uma atividade feminina. Na casa de farinha, as raspadeiras formam um círculo entre a prensa (**E**) e o cevador (**A**), e com suas pequenas facas afiadas começam a desnudar a mandioca. A todo instante, eram vistas crianças brincando e gente entrando e saindo do recinto. O barulho do metal, no contato com a casca da mandioca, se misturava às vozes das mulheres com o som da coipeba, puxando a farinha no forno, e o barulho que faz a massa sendo lavada nas mãos das lavadeiras saía lá dos fundos da casa de farinha (**B**) e (**C**). Aos poucos, sentia-se o cheiro de manipuera, líquido de cor amarelada que saía da massa ao ser cevada, prensada, lavada e torrada.

Lévi-Strauss (1996, p.115) atentará que “o espaço possui seus valores próprios, assim como os sons e os perfumes têm cor, e os sentimentos, um peso”. Suas palavras me fazem reportar à casa de farinha ao momento-mundo repleto de percepções e intensidades fazendo-me abstrair a bricolagem que emergem as imagens, sonoridades e gestualidades dos corpos viventes que se fundem aos aromas da farinha, dos beijus e das tapiocas que no calor do forno provocavam nossos sentidos, reavivando em nós outras sensações.

O trabalho de um etnógrafo é um ato sensorial que se deixa aguçar pelos sentidos, movido por um olhar, pelo olfato e no ouvir, possível de sentir as superfícies tocadas, imprimindo imagens-sentidos em nossas mentes por meio de símbolos; pois, o claro é escuro diante daqueles que saberão definir as texturas da superfície dos objetos com as mãos ou imaginar uma clave de dó reverberada no som de um piano na surdez de um músico, fazia Beethovem ao usar sua percepção para simbolizar sua espirituosa música. Muitos falam “tocar de ouvido” ou “ver os aromas” a definir modo habilidoso de tocar um instrumento musical ou o tempo do cozer um alimento, certificando a sensibilidade do escutar e do paladar.

Sobre a dimensão que traduz o sensorial no cognitivo em sutis formas simbólicas manifestadas no pensar, creio quando o que está exterior ao mundo empírico ressoará sobre as nossas intuídas percepções na capacidade de construção imaginativa do mundo. Eis o real motivo do mergulho hermenêutico na tarefa etnográfica ao desejarmos conhecer densamente as coisas e seus significados que habitam o ‘mundo das invisibilidades do visível’, relatava a

semiótica de Merleau-Ponty, nos exercitaremos na prática do olhar, se de fato, abriremos mão da excessiva razão incutida sobre os nossos pensamentos domesticados. E daí se já sobre a minha imaginação aguçara meus sentidos no exercício do fazer artístico, bem julgo necessário fazê-lo na ciência como tarefa criadora de especular o desconhecido.

Dona Francisca, esposa do seu José Jorge, ficava sempre atenta para não faltar nada, principalmente, água para as lavadeiras de massa. Seu cuidado é também com a presença de animais no recinto da casa de farinha e até com as crianças que correm de um lado para o outro. A comida é de sua responsabilidade. A lenha do fogão já está acesa, cozinhando o feijão, o arroz e a galinha feita no molho, o cheiro de comida caseira atiça ainda mais o apetite de todos. A roda das raspadeiras é formada com seis mulheres, dona Antônia, suas filhas, chamadas de Francineuda e Francineila, em devoção a São Francisco, e as outras três, Maria, Eliane e Maria de Fátima.

Nas farinhadas, as raspadeiras são as que mais animavam o lugar, e destacando-se de todo o grupo pela algazarra que fazem. Francineuda, mais conhecida por Neuda, amiga da família de Ciro e Benedita. Notei uma grande expectativa para começar os trabalhos. A farinhada era um momento muito esperado, mas antes de acontecer todos os trabalhos havia uma preparação. Uns arrumam a lenha para acender o fogo do forno na casa de farinha e do fogão, outros trazem de casa utensílios domésticos, panelas, copos, pratos, talheres, vassouras, peneiras, baldes, cuias, arupembas, garrafa de café, pote, e os gêneros alimentícios para preparar o farnel. A casa de farinha incorpora-se da representação de um espaço público com feições de espaço privado, isto é, da ‘casa’ ou ‘coisa doméstica’. Sobre o espaço da casa é configurado na rotina do homem comum, e afirma Martins:

O cenário próximo e íntimo é o da centralidade da casa (que é cotidiana, porque é rotineira, mas que reside à cotidianidade) porque é tradicionalista, no sentido de lugar dos vínculos umbelicais e naturais. Tudo indica que a casa que aparece nos sonhos é uma casa idealizada, muito diferente da casa cotidiana, sobretudo porque é uma casa despojada. Basicamente, é um cenário de paredes, pois as próprias paredes se tornam às vezes ameaçadoras e perigosas, como no caso do sonho em que a sonhadora, no banheiro, as vê repentinamente se tornarem transparente, revelando sua nudez. (MARTINS, 2008, p. 69)

Segundo, Lech (1978), “um símbolo particular, gerado por um sonho ou poema, somente será entendido se já tenha sido explicado de outra maneira” e Martins interpreta o sonho em um plano consciente da realidade. Com efeito, suas palavras me fizeram pensar a imagem da ‘casa sonhada’, que se projeta sobre a ‘casa de farinha’, ser vista no desejo de aconchego, segurança, calor e da nutrição dos corpos que surgem na cumplicidade dos que lá vivem no bem maior e comum. A farinhada é configurada como a nucleação da sociedade

doméstica, e assim, um precisará do outro para materializar algo que é partilhado por todos. A farinha e a goma são os produtos resultantes de todas as forças somadas da cooperação no instante em que os trabalhos, socialmente, são divididos. Durkheim (1995, p.99) dirá que, “longe de não ser mais que um fenômeno acessório e secundário, essa divisão do trabalho familiar domina, ao contrário, todo o desenvolvimento da família”.

Na casa de farinha se reafirmam os laços familiares, e nela se depositam interesses econômicos e afetivos. O alimento é o símbolo mais representativo da sobrevivência humana, e ancestralmente, o Homem se dividiu no trabalho em prol desse feito, assim criou na solidariedade seus feitos coletivos para colher raízes e frutos, caçar e pescar e, por fim, a agricultura. Todo o ritmo da produção na casa de farinha é dado pelas raspadeiras. Mediante a técnica de raspar, elas trabalham em dupla, trabalho sinérgico de ações precisas e ritmadas, e, descascando olhavam pra mim, dona Francisca dizia “trabalhando de duas, rende mais”.

Atividade laboral 05 (a raspagem da mandioca)

Enquanto uma corta a “cabeça” da mandioca, outra faz o “capote” (desfiando a metade) e passa para a outra fazer o “peru”, raspando a outra parte com casca. Assim eram codificadas as ações do ato de raspar. No final, elas fazem o arremate, uma fina raspagem (corte superficial) para retirar os vestígios de casca (crueira) ainda presentes no tubérculo descascado. Jogadas ao chão, as mandiocas brancas e desnudadas da sua escura casca marrom servirá como alimento animal (cabras, carneiros e porcos). Aos poucos, as mandiocas descascadas são amontoadas em uma grande pilha (figura 45 e 53) no centro casa de farinha, para então ser transportadas para o cevador (A), onde serão trituradas, formando uma espessa massa de odor forte que será lavada (figura 44) em um pneu (B) e no pano da goma (C).

Figura 38 - O corte do “capote”



Fonte: Autoria própria (2007)

Figura 39 - O corte do “peru”



Fonte: Autoria própria (2008)

Um mundo estranho a mim se apresentava repleto de códigos sociais externados nas imagens e ações surgidas na casa de farinha. Aos poucos, me inteirava do depositário das convenções operadas pelos sinais, signos e símbolos, através dos quais se comunicavam as pessoas em seus corpos e falas. Tudo isso só era possível entender melhor ao decodificar os significados revestidos nas ações executadas no texto que emergia das atividades dos falantes atuantes no fenômeno organizador da linguagem. Tal fato ocorreu mediante o processo de interpretação na relação dialética de minha compreensão na explicação dos moradores no feito intertextual no intercâmbio dialógico entre todos nós. O fundamental seria compreender como ocorria o processo gerador de sentidos culturais – formas axiológicas apreendidas nos atos e palavras que estavam presas as práticas dos atores contemplado em um registro textual narratizado no próprio viver deles.

Na vida social, os costumes vivenciados em técnicas, comportamento e linguagem são elaborados no processo de modelização em forma de códigos culturais⁹² relacionados na comunicação dos indivíduos estabelecida na construção de coisas simples ditas e feitas. As

⁹² Todo código é um sistema modelizante: trata-se de uma forma de regulação necessária para a organização e desenvolvimento da informação. Os códigos culturais são definidos como sistemas semióticos, pois são estruturas de grande complexidade que reconhecem, armazenam e processam informações com um duplo objetivo: regular e controlar as manifestações da vida social, do comportamento individual ou coletivo. Segundo tal concepção os seres humanos não somente se comunicam com signos como são em larga medida controlados por eles. Desde a mais tenra idade os homens são instruídos segundo códigos culturais da sociedade. A cultura não pode organizar a esfera social sem signos, afirmam os semiotistas. (texto extraído da internet, autoria de Regina Oliveira maito:rmo@uol.com.br – <http://www.pucsp.br/pos/cos/cultura/semicult.htm>).

expressões faladas: “comboiar”, “fazer o peru” ou “capote”, “tem mulher no caetitu”, a “farinha vai grolar” e outras, foram compreendidas ao tomar conhecimento do contexto em que cada prática social estava inserida. E assim, sobre essas ações e retóricas emanavam de um pensar metafórico na construção da sabedoria poética que os moradores buscavam através de experiências inventivas dado às coisas de seus feitos.

Uma senhora morena, bem vestida de floral azul, acabava de chegar à casa de farinha. Perguntei a uma das raspadeiras quem era aquela mulher e com olhar arregalado, exclamou: “chegou dona Luiza! Irmã de dona Francisca”. Estaria ali presente a personagem central da história do “pano bordado” da ficção dos desejos se fazia real na casa de farinha, motivo de felicidade para toda a família. Dona Francisca abraçou-a e começaram a prostrar. As linhas bordadas dos afetos e sentimentos investidos em esperança realizada em sentido de presença como dádiva à sua irmã. Dona Francisca entrega o pano bordado, e dona Luiza retribui com abraço, entregando-lhe um mamão plantado em seu terreiro. Nos desejos realizados, as duas irmãs entraram na roda das raspadeiras para raspar mandioca e rememorar o passado bem vivo nos seus alegres contos vividos.

Figura 40 – O encontro dos sentimentos



Fonte: Autoria própria (2007)

Na leitura sobre a teoria da interpretação de Ricoeur, Hélio Gentil (2008) demonstra o diálogo do filósofo com Geertz, ao destacar o conceito de cultura como uma “rede simbólica” de significados que os indivíduos constroem, ao longo do tempo de suas vidas, significados estes atribuídos aos seus mundos de maneira particular. Na aproximação da hermenêutica e da

antropologia interpretativa criaria o enlace teórico em que a cultura passa a ser reflexionada como um “documento de atuação”. Segundo, Geertz a cultura é “pública”, e dessa maneira, ele vem reflexioná-la na complexidade dos significados estruturados e socialmente estabelecidos como fez ao interpretar a brigas de galos balineses.

E na dimensão semiótica, indico pensarmos a cultura como um sistema de símbolos modelada nos processos sógnicos da linguagem. E na compreensão dos indivíduos, no que eles dizem e fazem é refratário ao que se interioriza nas expressividades da ação dos corpos e suas retóricas e restou-me trazer em discussão das ritualidades, formas, conteúdos, e valores. E assim, cultura e a linguagem não poderão está separada na compreensão da condição humana. O Homem, portanto, é um animal simbólico, e desse modo, as “formas da sociedade são as substâncias da cultura”, reiterou Geertz (1989, p.39).

Os símbolos são construídos de valores, e deles provém, a experiência dos indivíduos em conceituar os objetos, dar-lhes sentidos ou converte-los sua existência no mundo, no qual afirmo o que é processual e sistemático se estabelece, culturalmente, na memória do fazer saber, tem peculiar propriedade de interconectar informações significativas, não-hereditárias, cognitivamente, partem ser apreendidas, configuradas, armazenadas e transmitidas em sistema de códigos de uma determinada sociedade de indivíduos. (ELIAS, 1994) E, nesse percurso, Gentil deseja explicar que a rede simbólica tecida sobre o mundo da linguagem é construída no trabalho permanente de interpretação e reinterpretarão dos léxicos que vão se estabelecer nas coisas. Entretanto, mesmo falando a mesma língua das pessoas, somente compreenderia o sentido das ações e o contexto de suas falas, se eu conseguisse decodificar os símbolos configurados linguisticamente pelos moradores. Sobre o processo de construção das signicidades que operam os símbolos e a linguagem, e explicará:

Símbolos e linguagem não são apenas representações *de algo*, mas são também representações *para algo*: símbolos, palavras, narrativas não apenas representam uma realidade dada como também projetam uma realidade por vir, orientando as ações, dando sentido a elas – duplicidade expressa já no duplo sentido do termo sentido: significado e orientação ou direção. “interpretar é tomar o caminho de pensamento aberto pelo texto, pôr-se em marcha para o oriente do texto”. (GENTIL, 2008, p. 24)

Na casa de farinha, também poderá ser avistada através de um sistema de comunicação que possibilita percebê-lo sob um círculo quase hermético quando as raspadeiras começam a conversar na roda certas particularidades. Elas falam todas ao mesmo tempo, e o melhor, se entendiam, trocando receitas de comida e remédios caseiros e sobre os acontecimentos da comunidade. Entre as mais jovens surgiam cochichos, eram diálogos secretos, cujo assunto

depois me informei do que falavam se não dos rapazes que passavam pela casa de farinha, mas logo iam embora. Dona Antônia me contou que antigamente elas “começavam a se olhar e daí saíam os casórios”, e as mais idosas presentes afirmam que conheceram os pretendentes, agora maridos, nos tempos das farinhadas. As mais desinibidas comentavam das lembranças dos que já partiram e da luta do dia a dia nas tarefas de casa. Sem cerimônia, mostravam-se à vontade relatando seus sentimentos vividos mais familiares. Nos momentos de mais interação perguntei o que representava a farinhada para elas:

É muito importante nós tá tudo aqui junto pra nós fazer o *de comer*, a farinha e goma, uma riqueza, né? Coisa especial... nós tudo unido alegre e contente aqui né na farinhada, a nossa farinhada não é só minha e do Zé! (**Dona Francisca**, dona de casa)

Uma das mais jovens, de modo sempre alegre, me dizia:

Eta! É bom demais a nossa farinhada, e ninguém vem obrigado pra cá, vem porque gosta, e bom demais (sorria). (**Francineuda**, raspadeira e cozinheira)

Toda essa mandioca daqui a pouco vai virar farinha e goma, ela vai nos alimentar o ano “interim”, rapar não é tão fácil (silêncio) como é também fazer goma e torrar, tudo aqui é sabido e aprendido na vida. Isso aqui me ensinaram (fala de raspar), foi minha mãe e minha avó, ela não tão mais aqui, mas a gente lembra delas e continua na lida de fazer farinha dessa mandioca... É muito importante essa gente se juntar nesse tempo, é fatura e felicidade, a farinhada é um “bucadim” das nossas vidas. (**Dona Luiza**, dona de casa) (grifo meu)

As palavras simples eram agradáveis para quem as falava e repletas de sensibilidades afetuosas. Nos ditos dessas mulheres, podia ser interpretado no viver que se contagia de sociabilidades e memoráveis acham-se seus feitos. E atentar para as coisas contadas dos outros, quando falavam de sentimentos ou de seus fazeres, tornou-se tão importante como a peça rara de ‘um achado arqueológico’. E sobre o que criamos da observação do mundo do outro, Becker (2008, p. 128) comenta que “um obstáculo típico à descoberta do caso anômalo resulta de nossa crença de que alguma situação ‘não é interessante’, não contém nada que valha a pena examinar, é sem-graça, enfadonha e teoricamente estéril”. Meu campo, sem dúvida precipitava-se na própria retratação das intensidades, e nada, nada mesmo, deixava de conter o factual sentido que adensava o vivido adereçado de semióticas.

A prensagem: ação e força, reação das substâncias

A atividade de ‘pensar’ é realizada pelos homens. Todo o processo de prensagem tem um tempo de duração de 02 a 03 horas, repetido por duas ou mais vezes, e isso dependerá da quantidade de massa de mandioca já lavada. A manipuera escorre no chão. O odor de

azedume fica mais acentuado próximo da prensa, e comentava Ciro: “quem ainda não tá acostumado com o cheiro, mulher grávida, crianças, pessoas com o estômago sensível até provoca”. A manipuera não parece incomodar Bardi e todos os outros, mas algumas vezes, eu não suportando o odor, saía do recinto para respirar outros ares.

Atividade laboral 06 (a prensagem da massa lavada)

Bardi, com uma cuia, despejava a massa lavada nas formas de madeira retangular forrada, por um saco plástico, separadas por uma madeira retangular. As formas vão sendo prensadas, sobrepostas uma à outra. Ao abaixar o eixo central sobre uma prancha de madeira (E), fará a força necessária para girar a alavanca, fazendo pressionar o torno. Esse processo é repetido quatro vezes mediante o preenchimento da massa nas formas e, em intervalos de 15 minutos, novamente puxará a alavanca. Depois de findado o processo de prensagem, ele não desmontará o equipamento, e por mais 40 minutos, a manipuera escorrerá sobre o chão, formando um rego, acumulando esses resíduos em uma poça ao lado da casa de farinha⁹³. Depois de escorrida quase toda a manipuera, Bardi desmonta as formas para retirar a massa colocando-a no tanque próximo ao forno (F) da casa de farinha. Ele ficará prensando até as 15h, encerrando quando não há mais massa para lavar.

Figura 41 – Bardi prensando a massa



Fonte: Autoria própria (2007)

No recinto, aos poucos chegavam outras pessoas para ajudar, buscavam água na cacimba para encher os tanques ou jogá-la no chão de areia para evitar a poeira subir. Ao lado da casa de farinha onde está localizado o tanque de goma (C) se encontravam duas mulheres,

⁹³ Nesse local, porcos e galinhas se refrescam do escaldante calor, e também bebem o líquido depositado. A manipueira elimina fungos e pulgas localizadas na pele dos animais, e também fazem engordá-los. Mas infiltrada no solo atingirá os lençóis freáticos poluindo o meio ambiente. A orientação técnica da Ematerce é fazer o aproveitamento da manipueira na confecção de molhos de pimenta e como bio-defensivo, comprovadas cientificamente, torna-se eficaz contra pragas e fungos presentes na planta da mandioca, e sendo experimentada como modelo de cultura orgânica com sucesso em outras localidades do Ceará e no Brasil.

as espremedeiras (figura 42 e 54). Elas preparam o lugar da lavagem da massa da mandioca cevada, processo que será originada a goma (figura 54 e 55). Estavam presentes as lavadeiras da farinha do seu José Mário e chegaram logo depois as que trabalhariam na do seu José Jorge. O mais interessante é que todos se entendiam naquele pequeno recinto, e, mesmo dividindo espaços e equipamentos, o mais importante ‘as farinhas não se misturam’, e de tal forma, d’outro contexto, me fiz por entender a expressão popular: “farinha do mesmo saco”.

A minha curiosidade em perguntar cedia lugar ao silêncio dos olhares e das poucas palavras que ouvia das pessoas ao falar da divisão dos seus fazeres externados naquele mundo tão reservado. Ouvia atentamente alguns explicarem suas tarefas, adornadas de imagens, como na montagem do lugar da lavagem, na raspagem da mandioca ou os modos de mexer a massa no forno, aos poucos, se transformava em farinha.

Figura 42 – A preparação da lavagem da massa



Fonte: Autoria própria (2007)

Atividade laboral 07 (A preparação do local da lavagem da massa)

As mulheres improvisam uma rede com anteparo do sol sobre tanque de decantação localizado fora da casa de farinha, próximo ao jirau⁹⁴, e assim é preparado uma das etapas da lavagem da massa. Elas medem os espaços entre as estacas com os barbantes e depois estendem os panos sob o tanque de decantação. A lado delas deixam seus objetos de trabalho, baldes e bacias, e com eles buscarão a massa da primeira lavada. O espaço anteriormente é limpo, pois a os líquidos e sólidos (água, e manipeira e o amido) que serão lavados e coados originarão a goma nesse referido tanque.

⁹⁴ A nossa cozinha – podemos dizer, a nossa zona de serviços domiciliares – também recebeu como herança indígena o jirau: armação horizontal de paus suspensa acima do chão. O Jirau servia principalmente para o moquém – nele eram usados, ou secos ao sol, o peixe e a caça, para não se falar na carne humana. (LEMOS, 1978, p. 40). Na farinha eles usam esse equipamento para secar a goma, onde será evaporado o excesso de água e manipeira deixando-a apenas unida.

A pedagogia dos hábitos de um viver cotidiano

E atento as raspadeiras, prestava atenção ao que faziam as mais experientes em ensinar seus sábios dotes as mais novas. Em nessa interação repassavam suas técnicas uma à outra (figura 37-39). Em todos os cantos da casa de farinha, podia encontrar crianças. Estavam ali para brincar, e o mais importante, não para trabalhar. Mexiam na massa ou ficavam ao lado de seus pais para ouvir as conversas, e as mais ousadas, tentavam fazer o que os adultos faziam (figura 43-44-45). Elas permaneciam na casa de farinha porque gostavam das farinhadas e admiravam o que era feito lá.

Todos que estavam no dia da farinhada, estariam em reconhecimento do que faziam para-si e para os outros. Compreendi naquela sociabilidade o produto de uma *poiésis*, isto é, em resultado dos afetos de prazer fruto de seus trabalhos realizados na construção da história de suas vidas coletivas. As crianças daquele recinto revelaram-me que a casa de farinha aludia-se a um espaço memorial e pedagógico, tal como são suas casas, a escola, a quadrilha junina e os jogos de futebol. Todos esses locais são espaços de interatividades realizadas também por meio de processos de sociações.

Nesse ponto, penso a ‘capacidade imaginária’ sobre as ações praticadas pelas crianças quando fazem de conta que trabalham. Ali estariam elas a brincar de ‘jogar o viver’ motivado entre a ficção e a realidade. As imagens produzem virtualidade nos corpos, e neles o lúdico viver interage, imagina e realiza o desejo de correspondência ao mundo, no pensar, no falar e no agir, e assim, Mauss (1974, p. 218) afirmará que “o corpo é primeiro e o mais natural instrumento do Homem”.

As experiências lúdicas apreendidas pelas crianças mostravam-se imaginárias nas “sementes de mucunã jogadas como bila”, “em bonecas de pano”, “das latinhas de leite puxadas com barbantes”. Tudo faziam em gestos de vontade feitos com perguntas e respostas repletas de metáforas, e dessa maneira, as crianças procuravam descobrir seus próprios mundos. A casa de farinha, ‘objeto revelador dos sonhos’ que se realizava através de todos, principalmente, das crianças. Gesiel, de manhã bem cedo, se mostrava ansioso para ir logo para a farinhada da sua família; e sabia ele que desde a madrugada os preparativos já ocorriam, mas Benedita, sua mãe, dizia que somente iria quando a sua avó, dona Francisca, fosse para lá preparar o almoço e aí pediria a ele para ajudá-la.

A farinhada é um acontecimento esperado na comunidade. As crianças, como Gesiel, ficavam ligadas a tudo ao que se passava na casa de farinha. Elas perguntavam sobre as

técnicas, ajudavam, sem fazer muito esforço, em tarefas simples e prazerosas. O contato com as substâncias, os aromas, o tempo dos preparos, as texturas da massa, as quantidades e o ritmo da produção tornavam-se conhecimentos adquiridos de grande importância para elas. Sem dúvida, essas experiências vividas nas farinhadas pela meninada formavam um lúdico espaço de interações, pedagogicamente, decodificado em formas externadas de seus mundos que ao usar de imaginações criavam valores às coisas.

Figura 43 – Josiel na peneira da massa



Fonte: Autoria própria

Figura 44 – Joaquim na lavagem



Fonte: Autoria própria (2007)

Figura 45 – Raissa na roda das raspadeiras



Fonte: Autoria própria (2007)

Na organização social da casa de farinha há um conjunto de valores disposto numa hierarquia familiar podendo avistar os papéis sociais que são configurados na divisão do trabalho. O respeito aos mais velhos, as substituições de postos de trabalho, os olhares

espreitados dos donos da farinha e até as alegorias fálicas me fazia pensar que os atores estariam envolvidos num sistema teiático socialmente arquitetado sobre a vida prática dos costumes. O mundo vivido era sombreado de entidades lexicais estruturadas por meio de discursos, estando esses montados de ordenantes construções revestidas de símbolos.

Afinal, de que nos servirão os signos se não tivessem em suas formas significantes aparada a eles um objeto decifrável como são os enigmas?

A observação participante foi escolhida como técnica qualitativa necessária, havendo sobre ela um empenho metodológico, pois a cada palavra ou gesto esquecido seria como peças faltosas de um ‘quebra-cabeça’, que no final, caso falte uma única peça, o texto em totalidade da ‘imagem’ perderá o sentido-valor das junções. Todavia, o trabalho etnográfico no ato de observação resume-se na diagnose interpretativa de um gesto, de um ritual ou de uma epifania que é parecida a que nos exercitamos no passa-tempo dos jogos de encaixes.

O serrar, “os sólidos se desmancham no ar” na substanciação do alimento

Atividade laboral 08 (serrar a mandioca)

Um barulho ensurdecedor surge ao ser ligado o motor, intensificado ainda mais quando a mandioca toca as hastes do triturador. Maria Aldenir pegava de três a quatro mandiocas de uma vez e começava a serrar. Essa prática requer muita atenção, pois ao menor descuido poderá cortar um dedo ou até a mão. As hastes do caetitu giram em alta velocidade tornando esse trabalho uma atividade de alto risco.

Figura 46 - Maria Aldenir no caetitu



Fonte: Autoria própria (2007)

Já às 09h00mim, Maria Aldenir, chegou um pouco mais tarde que os outros, trazendo seu filho. Ela conversa muito com as mulheres, mas não raspava nenhuma mandioca. Ao seu

lado, seu filho, que prestava atenção a tudo, checava, no motor, as polias, a base e as hastes do triturador. Naqueles cuidados com o equipamento parecia indicar que Maria Aldenir é que vai serrar a mandioca na farinha de seu José Jorge.

Normalmente, “serrar” é reconhecido pelos moradores como uma função masculina, mas, Maria Aldenir, quem estava ali para fazer essa tarefa. Isso reforça mais o que havia comentado antes sobre a presença das mulheres no roçado. Se havia uma regra social estabelecida no convívio, porém, observado que de acordo com os interesses dos indivíduos elas poderiam ser quebradas. Ciro me falou que “normalmente é o homem que cerra a mandioca, mas a mulher às vezes serra, e se ela não aguenta por muito tempo, a gente vai lá e divide o serviço”. Serrar que também dizem “cevar” é configurado uma atividade masculina, e naquele instante a presença de Maria Aldenir indicava que mulheres podiam assumir esse espaço de trabalho tradicional dos homens na casa de farinha, na realidade fato bastante insinuante para aquela cultura, patriarcal e normativa à dominação masculina.

Nessa atividade, a mandioca começa a perder sua forma sólida ao ser triturada. A partir desse processo ela é transformada em substância líquido-pastosa e aromática: massa da mandioca, água e manipuera, o ácido cianídrico (HCN). Maria Aldenir mostrava-se ser ágil e habilidosa naquele trabalho, e ali ficava demonstrado para todos que sabia cevar muito bem. Ela também exercia a função de espremedeira, ao lado de Francinilda, e seus dotes serviriam na admiração dos moradores presentes na farinhada. Em certa hora me aproximei das raspadeiras, e ouvi uma delas dizer: “tem homem que não faz nem a metade do serviço de uma dela”. E sobre o seu trabalho, Maria Aldenir me relatou:

O povo só vê o que quer. Olha trabalhar é pra qualquer um, Homem ou mulher. Mulher raspando parece que bem normal na cabeça das pessoas daqui, mas se uma mulher fizer o que eu faço, ou montar num cavalo pra tanger um bicho, ah é bem diferente. Se dizem que feio pra um criança ela bota na cabecinha dela que é horrível, eu não me importo de serrar, principalmente porque isso aqui é meu serviço, e dele que dou conta. (**Maria Aldenir**, dona de casa)

Antigamente, o triturador era chamado de “caetitu”, como alguns ainda hoje os moradores o chamam. Tal equipamento manual é possuidor de hastes cortantes movimentadas por uma manivela (figura 09), e com a chegada da energia elétrica, aos poucos, nos dias de hoje, fora substituída por um motor movido por óleo diesel ou energia elétrica. Seu José Jorge, falava “que agora tudo é mais fácil, até mulher vai para o caetitu. Vê como é que é já tem até forno automático, você vê que são as coisas: tudo moderna!”. E ainda mais curioso, perguntei a ele se antigamente, a mulher cerrava mandioca no caetitu, e antes de dá a resposta, tirou o chapéu e me disse:

No nosso tempo e dos nós, era nós homi que embotava a mandioca na boca do caetitu, um ficava na “rapa” (quer dizer ele era quem cerrava) e outro na manivela. Era duro o trabalho, mas a gente fazia com gosto. O caetitu era feito de madeira de lei, de imburana ou cedro. Aí, nós colocava as hastes de ferro para cortar a mandioca. Hoje tudo é de ferro e nós compra na rua, na loja de ferragens. A lida do passado era grande, o pesado era só pro os homi, mulher não fazia essas coisas, não. (Seu José Jorge. Agricultor e dono da farinha)

Figura 47 - Signos e a memória



Fonte: Autoria própria (2007)



Fonte: Autoria própria (2007)

Nesse hábito de tirar chapéu de seu José Jorge algo estava exposto em signo, que desconfiei ser um ato carregado no simbólico convecionalizado no invento da cultura. Na hora do almoço, como dizem eles, “o de comer”, perguntei por que ele havia tirado o chapéu. Ele me disse: “a gente faz isso porque é só um respeito da lembrança” (ele fez novamente o gesto de tirar o chapéu). Argumentou que existe um costume antigo, e que ele sempre fazia também ao entrar na igreja, para se despedir de uma pessoa, na hora de comer e até para coçar a cabeça para pensar em responder as coisas dos outros. (figura 47, e detalhe).

Sobre esses atos costumeiros e simbólicos, Leach (1978, p.25) deixava esclarecido que, “quando discutimos o ‘significado’ do comportamento expressivo, estamos interessados na relação entre padrões observáveis no mundo externo e padrões não-observáveis”. Desse modo, o ‘truque’ como uma ação metodológica, em mobilizar a interpretação, permitia eu retirar da minha mente a existência do ‘chapéu’; e ao trazer o fato em primeiro plano o fenômeno requereria uma significação à mensagem cifrada. Ao tirar o chapéu seu José Jorge revestia-se de um atributo de valor social, isto é, nessa ação havia uma carga de intenção

estando antes motivado o que estava estabelecido o hábito em formas culturais. Sobre a causa da ação, o “motivo moral”, afirma Weber:

Denominamos “motivo” uma conexão de um sentido que, para o próprio agente ou para o observador, constitui a “razão” de um comportamento quando ao seu sentido. Denominamos “adequado quanto ao sentido” de um comportamento que se desenrola de maneira articulada quando afirmamos, conforme os hábitos médios de pensar e sentir, que a relação entre seus componentes constitui uma conexão de sentido típica (costumamos dizer “correta”). Ao contrário, é “causalmente adequada” uma seqüência de fenômenos na medida em que, segundo as regras da *experiência*, existe a possibilidade de que se efetue sempre da mesma maneira. (WEBER, 1994, p. 08)

Não devemos, então, confundir ‘intenção’ e ‘motivo’. A intenção é a pré-disposição de um agir ou de uma prática, e ela demonstra não o que fazer, e sim, o que é desejado ser feito a fazer, e, nisto o feito se faz no dizer. Na subjetividade em transferência do sentido, Bourdieu (1989) pensaria a prática como resultante do produto da relação dialética entre uma situação e um *habitus*⁹⁵. Afinal, o que são os nossos pensamentos diante dos signos e símbolos que se projetam em conceitos produzidos mentalmente nas coisas ditas e feitas?

No que diz respeito à ação humana de apreender conceitos, me coloco aqui a pensar no que infere a construção modelizante dos sistemas de significados e semioticamente adensam-se na cultura dos indivíduos, e por meio deles, são elaboradas formas simbólicas poderosas sob tantas coisas que se revestem nossas vidas. A linguagem, como uma prática social interpretativa dará sentido ao mundo – ser ela parte geradora do produto do *habitus* que se interconectam as muitas intersubjetividades – veio processante de uma ‘memória simbólica’ estruturada na interdependência de formas estéticas em hábitos de valores figurados.

No caso, em particular, interpreto a prática de Seu José Jorge ao tirar o chapéu auferir um agir que é motivado por atributo de valor emergido na existência de bens simbólicos criado na tradição, bens que podem ser chamados de ‘ideais’ que os indivíduos modelam em conteúdos sgnicos, vistos como “quase-conceitos” nomeados por Schutz (1962) de “tipificações” do mundo da vida, sendo elas acuradas de tipificações ordinárias nas vivências cotidianas. Outras ações aqui foram descritas como demarcações simbólicas que emergiam no sentido-valor de uma prática linguística, como nas denominações dadas ao “peru e capote” ao corte na mandioca das raspadeiras e o “pano bordado de dona Francisca” ofertado como

⁹⁵ Sistema de disposições duráveis e transponíveis que, integrando todas as experiências passadas, funcionam a cada momento como uma *matriz de percepções, de apreciações e de ações* – e torna possível a realização de tarefas infinitamente diferenciadas, graça às transferências analógicas de esquemas, que permitem resolver os problemas da mesma forma, e às correções incessantes dos resultados obtidos, dialeticamente produzidos por esses resultados. (BOURDIEU, 1989: 65)

dáviva a sua irmã, e também as práticas descritas no capítulo 2 sobre o espólio imaginário da mandioca. Em torno da efetuação simbólica dos atos humanos, Leach esclarece sobre o que formamos em conteúdo simbólico sobre as coisas vividas, e comenta:

Uma proposição derivada é que os signos e símbolos transmitem um sentido em combinação, e não somente como um conjunto de signos binários numa sequência linear ou como conjuntos de símbolos metafóricos em associação paradigmática. Para colocar a mesma questão de outra forma, temos que saber muito do contexto cultural antes que possamos decodificar a mensagem. (LEACH, 1979, p. 114)

Os fatos, requeridos nas práticas dos indivíduos no campo da pesquisa, não foram apreendidos como obviedades empíricas, mas em estruturas complexas, entrelaçadas na rede de símbolos, pela qual decisão me coube inverter, em certos momentos, as propriedades físicas das ações enquanto execuções, isto é, das argumentações objetivas verificadas em regularidades. Em contrapartida, o objetivo da interpretação etnográfica conduziu em compreender a intercomunicação adensada nas motivações moventes dos atores, que indica o argumento metodológico de Becker acerca da refração do olhar:

O truque nesse caso é situar qualquer termo que pareça descrever um traço de uma pessoa ou grupo no contexto do sistema de relações a que pertence. Isso nos mostra que o traço não é apenas o “fato físico”, ou seja, o que for, mas sim uma interpretação desse fato, uma atribuição de significado a ele, que depende das outras coisas a que ele seja ligado. (BECKER, 2008, p. 175)

Na realidade, o truque, permite descortinar o significante racional reagente das ações realizadas em formas sociais revestidas de intenções afetivas. Na estrutura social surgiam papéis sociais que demonstravam a existência de uma hierarquia escalonada em valores definida no *status* de cada um dos indivíduos na organização da farinha. Observei que as pessoas se diferenciavam não somente do que ganham pelas diárias de trabalho (quadro 06), mas, também atribuídas e referidas no grau de parentesco que as dividiam como: familiares, aparentados, agregados e amigos. Por exemplo, se um filho e uma filha do dono da farinha exerciam a atividade de preneiro ou raspadeira, havia solidariedade de alguém para ajudá-los, e se naquela função fosse ocupada por um agregado, ele faria o trabalho sozinho.

Notava que nenhuma filha lavava goma. Elas ficavam ao lado da mãe, da avó ou de uma tia nas tarefas de raspagem, e poucas ajudavam em outras tarefas. Observei a ausência de genros nos trabalhos da casa de farinha, apenas via Ciro, casado com Benedita, a filha de seu José Jorge e dona Francisca aparecia por lá para fazer alguma coisa. O fato, é que isso não se configura como regra social, e sim, costumes culturais contextualizados na formação familiar especificada de cada núcleo comunitário, reforçando estabelecer as diferenças de *status* deles.

A economia doméstica da farinha

No beneficiamento da mandioca, destacaria duas funções, a de ‘gomeira’ e a do ‘forno’. A tarefa da gomeira será de finalizar a goma, iniciada no processo de lavagem ao espremer a massa. Normalmente, essa atividade é realizada por uma mulher mais idosa, e seus conhecimentos acumulados lhe dará um *status* superior as demais mulheres. O forno terá uma posição de destaque, sendo ou não um membro da família. O forno vivido é forno experiente no saber fazer farinha, bem faz. Sua posição na casa de farinha é também orientar os processos do beneficiamento, e caso o dono da farinha deseje uma “farinha fina” ou “mais gomada”, ele saberá avaliar a textura da massa e dirá para lavá-la mais ou não, pois, na quantidade certa e possível de manipuera retirada da massa, antes de ir ao forno para ser torrada, resultará em “boa farinha” na farinha.

Um bom forno será disputado pelos donos de farinha da comunidade e, de toda a região que abrange o distrito do Calugi e Bethânia, distritos de Itapipoca. O dono da farinha, também é o contratante dos serviços e responsável pelo pagamento dos trabalhadores. Existe um acordo entre os membros da Associação que o dono da farinha deixaria um alqueire de farinha⁹⁶ para cobrir as despesas de manutenção da casa de farinha.

Quadro 06 - As funções e remunerações

Função	Pagamento	Média/horas	Atividade/gênero	Parentesco
Arrancador	R\$ 10,00 *	8	masculina	avô/pai/filho/neto
Comboieiro	R\$ 8,00 *	8	masculina	filho/neto
Forno	R\$ 20,00 *	12	masculina	* contrato
Preseiro	R\$ 15,00 *	10	masculina	filho/sobrinho
Cevador	R\$ 15,00	8	masculina	** contratado
Raspadeira	R\$ 6,00 *	8	feminina	mulher/nora/filhas/sobrinhas
Espremedeira	R\$ 10,00 *	8	feminina	**contratada
Lavadeira de goma	R\$ 20,00	4	feminina	Contratada /ou não

Fonte: Autoria própria (2008)

* Valores referente em 2007.

**Atividades remuneradas por pessoas não pertencem à família.

O atributo de dono da farinha o certifica um *status* superior, só não maior que da esposa, ente familiar que exerce importância devido a sua liderança e domínio total ela exerce

⁹⁶ Dois sacos de farinha de 50 k.

na organização da farinhada. Ela é quem faz a comida, orienta o ritmo das raspadeiras, escolherá uma pessoa para ajudar em algumas tarefas, e mais nos momentos de doação dos beijus e tapiocas orientará as quantidades e quem os receberá.

Em cada família estabelecem seus modos sociais, que são também atributos, como por exemplo: dividir as tarefas e contratar pessoas que não são da família, a quantidade de farinha que deve ser produzida ou a distribuição dos subprodutos da mandioca (beijus e tapiocas). Na organicidade do Sítio Macaco II foi revelada em algo estabelecido em acordos certificando os diferentes modos de agir (divisão de trabalho, hierarquia de *status* e na distribuição de bens) realizados nas farinhadas levando-se em conta os contextos culturais, e casa de farinha no encontro das famílias de seu José Mário e seu José Jorge serviu como objeto interpretável.

Cada núcleo doméstico se apresenta com suas especificidades no trabalho, costumes, comportamentos. Por exemplo: a família de seu José Jorge destacava-se em número maior de pessoas que participavam da farinhada, em comparação com a de seu José Mário. Havia uma maior autoridade no gerenciamento da esposa de seu José Jorge, dona Francisca, enquanto a de seu José Mário, dona Laura Teixeira, pouco se destacava em sua farinhada. A esposa de seu Mário organizava somente a raspagem da mandioca e servia os pratos no almoço, detalhe, a comida era preparada não na casa de farinha, mas em sua casa. Na roda das raspadeiras, trabalhavam dona Laura, suas três filhas, Ana Lúcia, Maria e Roseane, e Benedita, cunhada de seu Mário, irmã de sua esposa que apareceu para ajudar. (figura 39 e 45)

Sobre a estrutura familiar, Schutz (1979) amplia as questões do mundo social quando vê os padrões culturais como sistema de signos e símbolos moldados numa estrutura de significados particulares em formas institucionalizadas da organização social, com as quais o indivíduo se defronta e acabam sendo incorporadas ao seu mundo. Então, podia perceber na comunidade do Macaco que a aprendizagem dos indivíduos se apresentava no produto das modelagens configuradas de informações processadas em códigos de conduta transportadas por meio de uma engenharia memorial que age numa determinada comunidade cultural.

Na aparente harmonia da coletividade doméstica, encontrada casa de farinha havia uma relação de forças demarcadas em campos hierarquizados⁹⁷, e daí pensei que a cultura de

⁹⁷ Bourdieu (1989, p. 69) traz o conceito de campo para entender na composição social as forças objetivas no jogo e domínio dos agentes envolvidos na luta simbólica pelo monopólio, e para “compreender a gênese social de um campo, e apreender aquilo que faz a necessidade específica da crença que o sustenta, do jogo de linguagem que nele se joga, das coisas materiais e simbólica em jogo que nele se geram, é explicar, *tornar necessário*, subtrair ao absurdo do arbitrário e do não-motivado os actos dos produtores e as obras por eles produzidas e não, como geralmente se julga, reduzir ou destruir”.

práticas (atitudes e comportamentos) deveria estar reflexionada no “cálculo” das ações, qualificadas em valor que requer de nós a “noção de um investimento”.

Desse modo, creio o viver social vivo e resistente, não se realiza em atos gratuitos, e nesse caminho, percorrerei o pensamento de Bourdieu (1994, p. 139) ao reelaborar o conceito de *illusio*⁹⁸ na motivação do jogo que é jogado numa “cumplicidade ontológica entre as estruturas mentais e as estruturas objetivas do espaço social”. No tocante, os palcos das práticas investigadas, em muito mais interagiam sociabilidades nas farinhadas, observei-as na operacionalidade de um “mercado linguístico” movimentado por percepções e apreensões. Sobre isso, visualizo que fartamente se projetava o pré-construído, visto desde quando trouxe o espaço doméstico como *locus* de um *habitus*, sobretudo, tornava-se estruturante e efetivo, processual o itinerário das vivências cotidianas, engendrado nas disposições de crenças, ordenantes de costumes culturais afetavam todos os membros da comunidade.

A casa de farinha é um palco da vida social, onde o espaço doméstico é identificado como um fim econômico, e, explícito nessa configuração fomentada na economia de bens simbólicos das crenças, das afetividades, sexualidade e domínios de poder. Anualmente, os moradores do Sítio Macaco II, transpõem em ritos a *passagem* dos seus viveres. A farinha transpassa a zona limítrofe do seco e molhado do Sertão, no tempo de colher e fazer o alimento, tempo das necessidades somadas às individualidades manifestadas na coletividade de uma experiência social que sujeitos se revelam ou escondem-se diante dos desejos e afirmações da incerteza da vida social.

Tudo isso podia constatar nas brincadeiras ou mesmo em trocadilhos de palavras que faziam insurgir questionamentos a mim. Quanto mais se aproximavam as pessoas, mais elas se tornavam cúmplices uma da outra. Notava alguns colocavam limites nos relacionamentos, enquanto, para outras pessoas a intimidade se constituiria no espaço corpóreo dos afetos nas descobertas das individualidades, e assim, se faziam jogar com as palavras, e nos sinais do ‘silêncio’ dos discursos se percorria a compreensão da verdade negociada.

O viver coletivo nutre-se organicamente do resultado das pulsões sociais, e segundo Simmel (2008, p. 17) “cuja vida se realiza num fluxo incessante, significa sempre que os indivíduos estão ligados uns com os outros pela influência mútua que exercem entre si e pela determinação recíproca que exercem uns sobre os outros”.

⁹⁸ O sociólogo discorre sobre a “noção de interesse” traz nela uma nova roupagem conceitual onde bem cabe substituí-la, diz ele por noções mais rigorosas na ideia de *illusio*, investimento ou até *libido* e conectando-a a sua etimologia *ludos* (jogo), ao citar o famoso livro de Huizinga, *Homo ludens*, dirá a *illusio* “é estar preso no jogo, preso pelo jogo, acreditar que o jogo vale a pena ou, para dizê-lo de maneira mais simples, que vale a pena jogar”. (BOURDIEU 1994, p. 139).

No Sítio Macaco II confirmava a existência de um teatro social, e isso era real no convívio dos espaços quando conquistados pelos indivíduos quando tanto mais defendiam suas posições sociais. A sociabilidade é, portanto, um *gel relacional*, elemento mediatizador, das relações interpessoais, camada onde são azeitados os interesses que estão invisíveis na superfície dos relacionamentos. Assim, o *habitus*, modelado como amálgama estruturante e estruturador revelou-se na opacidade da instância dos viveres, e sobre esta nebulosa, práticas individuais são construídas no espaço doméstico – lugar revelador de uma economia de trocas simbólicas atuante na epiderme social.

A libido – a descoberta de um poder

Figura 48 - A mandioca na boca do caetitu



Fonte: Autoria própria (2007)

Na casa de farinha, corpos físicos e sensoriais juntavam-se aos corpos linguísticos. Isso configurava vivo e existente da realidade-mundo fazendo-me abstrair a realidade fenomênica no regente as imagens nos objetos e das ações nas retóricas dos falantes. Em sentidos atinados, no olhar, o olfato e audição eram afetados por sensações do empírico, mundo exteriorizado além dos fatos. Leach (1979, p.26) discorre que no uso de signos e símbolos são construídos conceitos gerados mentalmente em coisas e ações no mundo externo; e dirá que, “assim podemos pensar com palavras, sem realmente falarmos, podemos pensar em imagens visuais e táteis sem usarmos os olhos ou tocamos em qualquer coisa”.

O antropólogo dedica-se a mais compreender a imagem-sentido que produz a ligação simbólica sobre as imagens sonoras com objetos nos fatos do mundo externo. Cita o exemplo

de uma noiva, vestida para casar, com um véu branco, e uma viúva, com um véu muito parecido, mas de cor preta. A oposição branco/preto demonstra não somente uma oposição noiva/viúva, mas contraponto bom/mau, como também uma série de metáforas harmônicas subsidiárias, feliz/triste e puro/ímpuro.

Figura 49 – Imagem-sentido da libido



Fonte: Autoria própria (2007)

Em todo o recinto, da casa de farinha sinais pictóricos e fálcos se interconectavam em símbolos verbais e não-verbais de imagens arquetípicas nos discursos ou figurações libídicas estetizadas nos desenhos feitos nas paredes (figura 49 e 52). Maria Aldenir ao cevar introduzia a mandioca na boca do caetitu (figura 48) vertendo a imagem de um ato sexual, o ‘coito’. Lentamente, a massa amarelada de mandioca começava ser derramar no tanque (A), com forte cheiro de azedume, que me fazia lembrar o cheiro de esperma humano.

Outro momento aludido a imagens e mais quando as falas produziam autenticar similaridade no discurso, exercia Neuda sob um simbolismo fálco ao descascar uma “imensa mandioca” em forma de um pênis (figura 50). Esse momento foi registrado em descontração na roda das raspadeiras. Não tão distante nessa situação o processo metafórico não é oposto ao processo metonímico, e no desdobramento enunciativo, o imagético e o semântico agem no mesmo plano ideacional sobre a apreensão dos objetos.

Figura 50 – Uma imagem fálca



Fonte: Autoria própria (2007)

As conexões semióticas entre as imagens reproduziam-se no efeito do imagético, quando no plano das convenções à representação simbólica do humano e não humano observado nas mãos das mulheres grandes mandiocas sendo raspadas e como o momento que seu Ananias, o forneiro, mexia a farinha com um extenso pau, a “coipeba”, instrumento feito para torr -la (figura 52). E em tais imagens remontam a retórica dos indivíduos na concep o metafórica de uma trama de fios sociais jogavam com as palavras a *libido* de um poder.

Figura 51 – A mulher, o pictograma



Fonte: Autoria própria (2007)

O que se manifesta então nas pessoas quando a realidade é figurada por signos e símbolos significados nas coisas estejam às imagens intencionadas sobre um fato não dito que estará indicando o que é desejado fazer?

Figura 52 – A representação do “falo”, a coipeba



Fonte: Autoria própria (2007)

Novamente, nos truques podiam ser requeridos para inverter o que é ‘comum’, isto é, circunstanciado no contexto onde que o ‘padrão’ é exercido em substancia ‘real’, que retomo a leitura para persuadir o observável em um plano condicional e factual. O inusitado no ato de cevar a mandioca no momento que uma prática ordinária seria realizada por uma ‘mulher’ e não por um ‘homem’ subsiste pensar a questão de gênero e a heteronormatização, de fato, revendo-nos que um atributo simbólico estava chancelado em poder de autoridade nomeada.

O diferente, no acontecimento de Maria Aldenir cevar no caetitu tornava-se abalável, pois, códigos culturais já estavam estabelecidos, e uma mulher no lugar de um homem provocava repúdio em forma de ironia. Observei no momento da ceva da mandioca, um pequeno grupo de crianças, do sexo masculino, começou a soltar gargalhadas quando eu dialogava com as pessoas sobre Maria Aldenir introduzir a mandioca na boca do caetitu. As crianças também prestavam atenção quando fotografava os desenhos nas paredes, os cortes da mandioca, o “peru” e o “capote” e perguntava das denominações dadas, e todos riam!

No meu campo abrir mão em muitos momentos de entrevistar pessoas com perguntas diretivas ou pré-definidas montadas sobre assuntos específicos, como: a divisão do trabalho, a demarcação dos espaços, as técnicas de preparo da farinha e da goma. Sobre ações inusitadas

que surgiam na farinhada, pareceu-me eficaz na escolha do caminho metodológico da técnica de pesquisa em participar observando e dialogando. Isso resultou em uma maior aproximação com moradores, principalmente, os mais recatados. No momento em que surgiam as conversas, fluíam melhor as informações do que um “toma lá da cá” de perguntas e respostas realizadas através de questionário ou mesmo de entrevista. Exitosamente conseguia transitar com facilidade, e assim eu e os moradores ficávamos mais à vontade para conversar.

Em certo momento, estando eu perto da roda das raspadeiras, ouvi Neuda falar “perto desse forno quente, descascando mandioca, a gente só emagrece e não cria bucho (risos)”. Na ação performática do dito de Neuda formava-se um círculo hermenêutico no instante que Neila apontava uma pequena mandioca descascada em direção a sua irmã Francineuda, e dizia: “mas, se for uma dessa aqui tu não ficar embuchada!” Essas palavras causaram comentários e risos entre as raspadeiras. Neila ainda argumentar: “tu só gosta mesmo é de pegar mandioca grande, né mulher, ai tu descasca que é uma beleza”. (figura 50 e 53)

Figura 53 – O mundo dos afetos



Fonte: Autoria própria (2007)

A retórica das raspadeiras revelava-se em ato ilocucionário, isto é, quando praticamos dizer algo. Neuda pronunciava uma ‘sentença’, enquanto Neila fazia uma ‘advertência’. Nesse caso, a **mandioca** se ocultava como significante para ser auferida na intencionalidade de um contexto criado para dar significação particular a uma ação intencionada. Assim, o dizer é realizado na tensão de um efeito circunstanciado na convenção na qual estava implícito um valor moral. De fato, as palavras de duplo sentido criam nos signos o vínculo na proposição

de algo lógico, e de fato, as mensagens somente se fazem compreendidas pelas pessoas por que códigos culturais são comuns a todos.

Em todo o recinto podíamos ouvir as pessoas brincar com a imagem da mandioca. Em insights conectavam os feitos fálicos observados atentamente na casa de farinha um imaginário metafórico parecia atizar a minha imaginação, inserida na circularidade movimentada em diálogo com os outros, e desse modo, as ações se faziam compreendidas.

E sobre o que é notório no curso das ações dos atores dentro da casa de farinha a imagem-sentido das coisas se produz no hiper-texto da construção lógica apreendida em formas simbólicas, e o que está expresso de forma metafórica indicará poder a quem fala, e tal poder é entendido como um ‘dever de palavra’, segundo Castres (1986, p.106) “falar é antes de tudo deter o poder de falar”. Nesses casos expostos anteriormente, o ato de falar reveste-se de um “domínio” (força ilocucionária).

Sobre tal domínio, Bourdieu discorreu ao tratar o “poder simbólico” no exercício que assegura ao falante o domínio da palavra, domínio este que se faz eficaz sobre quem fala e interpreta, quer dizer, produz a escuta. No ato de Neuda, o truque seria revelador de compreensão no que se encontrava obscurecido, isto é, ‘oculto’, ou mesmo, ‘não revelado’ como arbitrário a uma prática sedimentada em remanejar o ato à signicidade. Sobre o fazer interpretativo, Machado Pais (2003, p.142) diz que “requer, primeiramente, captar, não só o sentido semântico percebido, mas também a sua intencionalidade latente”. As palavras diante dessas ‘situações libidinosas’ serviam de construtos simbólicos, sendo códigos interpretáveis que os indivíduos usam para ler o seu mundo no qual é externado os desejos motivados em coisas interessadas.

Wittgenstein (2000, p.101) sobre o que está exposto no sentido das coisas, afirmará que “a proposição só é uma situação na medida em que é logicamente articulada”, e, discorre sobre o que é lógico nos fatos “deve ser possível distinguir na proposição tanto quanto seja possível distinguir na situação que ela representa”. A figuração fálica, conseqüentemente, é o fato configurado numa proposição e o que foi dito por Neuda, apresentado no objeto da mandioca, somente se realizará em compreensão metafórica quando Neila interpreta as palavras de sua irmã; sabendo mais o que fora proposto é intenção e no dizer estava praticando algo, e ainda mais, em muito conhecer a maneira de brincar com as palavras da sua irmã. Nessa simples brincadeira, as palavras revestem-se de símbolos de poder.

De fato, Bourdieu (1989, p.43) apreende o campo da pesquisa como um “estratagema” do direito à palavra, portanto, a palavra exerce poder e “para compreender o que pode ser dito

e, sobretudo, *o que não pode ser dito* no palco, é preciso conhecer as leis de formação do grupo dos locutores – é preciso saber quem é excluído e quem se exclui”. Assim, eu movimenteiei decidido na casa de farinha a observar os discursos dos indivíduos envolvidos nas tramas relacionais, e isso me daria à possibilidade de adentrar nas estratégias linguísticas dos jogos sociais, para então, compreender as ações do atores envolvidos nas sociabilidades.

E quanto à natureza das ações e à extensão do fato, Austin (1990, p.89) refere-se ao uso da linguagem, ou melhor, de uma sentença “pois ‘uso’ é uma palavra incuravelmente ambígua e demasiado ampla”. A palavra **mandioca**, como signo que foi incorporado de figuração a um objeto fálico, porque de algum modo ela foi usada na proposição de um sentido, isto é, revestido na disposição das convenções inventadas inseridas em dado sistema simbólico. Com efeito, momentos da vida cotidiana a construção fálica ocorria em outras situações em diferentes contextos construídos nas letras de música e expressões populares e *performances* nos exemplos descritos no capítulo 2.

As sociabilidades encontradas na casa de farinha indicam ritualidades e diferentes papéis sociais surgiam quando são expostas as duas famílias. Já chegava perto do meio dia, hora do “de comer”, como eles chamam o almoço ou uma refeição, anunciada nos aromas da comida caseira feita por dona Francisca. Bardi, o preneiro, havia parado seu serviço, mas as espremedeiras ainda continuavam a lavar a massa.

Há um fato interessante. As esposas dos donos da farinha saberão o momento certo de preparar e servir as refeições (prato feito). Notava que alguns deles comiam no depósito, outros formavam pequenos grupos, se isolando um pouco dos outros. Dona Francisca começava a preparar os pratos e as pessoas ao recebê-los de suas mãos agradeciam e se acomodavam nas beiras dos tanques, nos parapeitos, ou mesmo no chão, perto da pilha de mandioca. Nesse dia, foi servido uma galinha cabidela, feijão verde com maxixe e quiabo e a farinha fresca. Seu José Jorge arrumava um canto perto dos sacos de raspa de mandioca e do torno, e fazia sem pressa pra almoçar (figura 47). Aliás, pressa não é uma palavra não muito comum ao lugar. Ao seu lado, o cão de seu José Mário, entre os animais domésticos seria o único permitido a ficar dentro da casa de farinha.

Seu José Jorge ao terminar de almoçar passava o prato com pedaços de rapadura de coco para Neuda, e de mão em mão o doce era dividido entre todos. A família de José Mário, por volta de 11h00min já havia almoçado, dona Laura cuidou de tudo com ajuda das outras mulheres. No quarto do depósito, guardavam as panelas, pratos, copos e a garrafa de café. Nesse local havia sido dividido e servido o farnel do almoço, galinha, pirão, feijão de corda e

macarrão. As mulheres, primeiramente, se servem e dona Laura, em seguida, prepara o prato de comida dos outros: esposo, filhos e por último os não pertencentes a sua família.

Para Simmel (2006, p.67) “o ser humano como um todo é, por assim dizer, um complexo ainda forte de conteúdos, formas e possibilidades. De acordo com motivações e relações de existência cambiante, ele se configura em uma imagem diferente e delimitada”. Simmel relata a estetização de um corpo social no instante que os indivíduos produzem formas sociais no limiar das suas diferenciações. Na família de dona Francisca e de seu José Jorge, durante o almoço, havia mais interação entre as pessoas, todos conversavam, contavam estórias e agindo assim se revelam em suas atitudes mais íntimas.

Diferente na farinhada do seu José Mário observava que as pessoas eram mais recatadas, e pouco se falavam uns com os outros, havendo um formalismo inerente nas suas relações de convívio. Nessas diferentes organizações familiares, configuram-se interesses, afinidades e oposições, e na cooperação se distinguem diante da formação de específicos processos de auto-regulação. Assim, formas sociais firmam-se em elementos-códigos de uma cultura relacional. As duas famílias dividiam o mesmo espaço físico da casa de farinha, mas ali havia dois mundos que se correspondiam preservando cada um suas naturezas sociais.

A dança dos corpos na lavagem da massa

Figura 54 – A lavagem da massa



Fonte: Autoria própria (2007)



Fonte: A autoria própria (2007)

Atividade laboral 09 (lavagem da massa)

Essa atividade será dividida em duas etapas. Na primeira parte a massa é lavada com bastante água dentro de um grande pneu **(B)** (figura 44). A segunda, Maria Aldenir e Vaneila, as espremedeiras, montam entre as estacas de jucá os tecidos sob o tanque azulejado **(C)**, localizados perto do jirau **(D)** na parte externa da casa de farinha. O processo da lavagem é feito na adição de 70% de massa e 30% de água. Antigamente, para coar, era utilizado um tecido chamado “volta ao mundo⁹⁹”. Nos dias de hoje, usa-se a chita (figura 42) ou um pano conhecido por “pelica de ovo” (figura 54). O processo da lavagem começou às 10h30 estendendo-se até o meio da tarde. Lavar é um trabalho manual e exaustivo. Com repetitivos movimentos, as espremedeiras apertam e reviram a massa, e somente interrompem tal atividade quando o bolo de massa encontra-se enxuto, jogando no tanque central e repetindo novamente a mesma ação, colocando as mãos na massa. Entre os poros do pano, escorrerão no tanque, juntamente, a água, a manipueira e o amido da mandioca, em forma de um pó muito fino, originado no processo da serragem.

Em todos os processos envolvidos no beneficiamento da mandioca, a “prensagem” e a “lavagem” será onde a maior parte da manipueira é extraída da massa cerrada. A lavagem é uma atividade configurada ao espaço feminino. Maria Aldenir e Vaneila são as que organizavam o lugar dos trabalhos. Nessa etapa, precisou de muita água para extrair a manipueira da mandioca. Alguns homens se mostram solidários com as lavadeiras, e passam a buscar na cacimba a água da lavagem, depositando nos reservatórios localizados dentro da casa de farinha. As crianças observam Maria Aldenir trabalhar, e perguntam se podem ajudar entregando-a o balde da massa. O calor no recinto ficava insuportável, e quanto mais o sol ficava mais forte o forte odor da manipueira saía o tanque de decantação.

⁹⁹ Em um tempo não muito distante no comércio de quase todas as cidades do Nordeste podia-se encontrar esse tecido, de fios sintéticos trançado com uma percentagem mínima de algodão.

O artesanato da goma

A primeira etapa da produção da goma é a “decantação”. Gradativamente uma borra amarelada se ajunta a uma espuma branca começando a formar na superfície dos líquidos, e isso indicava que houve ali uma fermentação. Todo o processo de decantação tem duração de 36 horas. Pequenas partículas (amido) suspensas nos líquidos se depositarão no fundo do tanque fazendo surgir a goma. Resolvi pernoitar na casa de farinha para acompanhar a segunda etapa desse processo que, aliás, é bem demorado.

Figura 55 – Dona Valda esvazia o tanque da goma



Fonte: Autoria própria (2007)

Atividade laboral 10 (a preparação da goma)

Cuidadosamente, dona Valda retira da superfície líquida, despeja no balde fora do tanque um bora fermentada (figura 55). Depois de 25 minutos, começa a surgir a “branca goma” depositada no fundo do tanque. Dona Valda descansa um pouco e conta-me como aprendeu esse ofício; ela falou que sua avó já sabia fazer goma, e passou os conhecimentos para ela. Sentada na beira do tanque olha para a goma e diz: “Todos os anos eu não perdía uma farinha, mas hoje as meninas novas pouco se interessam por isso aqui”. De volta para o trabalho, dona Valda preenche com água o tanque um acima do nível que se encontra a goma. Com uma enxada, revolve a goma compactada no fundo do tanque durante 15 minutos (figura 56). A goma agitada forma um líquido espesso e branco. O tanque é completado com água, faltando apenas dois azulejos para atingir o beiral (detalhe). Durante mais 12 horas, ficará em decantação novamente. À tarde, por volta de 15h, dona Valda, retira toda a água do tanque. A goma está pronta, será colada no jirau para secar, ficando apenas úmida, assim é chamada de “goma fresca” e com ela serão feitas as tapiocas com coco, servidas na casa de farinha.

Nessa noite, silenciosa, ouvia-se apenas o barulho da coipeba arrastada sob o forno e o vento embalar as palhas das carnaúbas. Seu Ananias, o forneiro da manhã, deitado em rede armada no vão central da casa de farinha, descansava seu corpo. Seu José Antônio, o forneiro da noite, já pegou a coipeba disposto a fazer mais farinha. Na madrugada do dia seguinte, às 3h, dona Valda chega para lavar a goma, e leva consigo alguns baldes de plástico e uma cuia. Antes de trabalhar, toma alguns goles de café “para espertar”. Notei que a borra, em cima da massa, ficara mais escura. Todo esse processo é lento e requer muita paciência de quem fica responsável. Em vários momentos me levantei da minha rede para acompanhar dona Valda em sua tarefa no tanque para fotografá-la e ouvi dela as suas vivências de gomeira.

Figura 56 – Revirando a goma, detalhe, o enchimento com água o tanque



Fonte: Autoria própria (2007)



Fonte: Autoria própria (2007)

A torrefação: a feitura dos aromas

Atividade laboral 11 (a torrefação a farinha)

Antes de torrar a massa no forno, ela é passada em uma peneira de ferro para retirar a maior parte da crueira¹⁰⁰. Com “coipeba” medindo uns 3,5m seu Ananias espalha, uniformemente, a massa no forno. A torrefação é o único serviço que não pode parar, corre o risco da farinha “passar do ponto, grolar, fica encaroçada e dura, e até pode queimar”, contou-me seu Ananias. Com olhar e olfato, atento dará o ritmo aos movimentos da mistura com sua coipeba. Quando a massa está mais crua, concentra-se no centro do forno onde o calor é mais forte. Lanceando, a coipeba arrasta a

¹⁰⁰ Pedacos da casca da mandioca que ficam agarrados na massa deixados ao cevá-la.

massa para as beiras, desse modo ela percorre um sentido espiralado. Movimentos de corte (talhos e dobras) são feitos para dividir a massa quando ela começa a ficar perto do ponto final da torrefação, surgindo no forno a tenra farinha. No forno, também se faz outro tipo de goma, é a seca (polvilho). Na torrefação da goma (polvilho), seu Ananias movimenta com mais frequência a coipeba, e para não passar do ponto, mantém a temperatura do forno mais branda, retirada apenas sua umidade. Os produtos tanto a farinha e goma são colocados nas beiras do forno para esfriar, depois de 25 minutos retiram e ensacam.

Figura 57 – A conversa na beira do forno



Fonte: Autoria própria (2007)

Começou a ficar escuro, 17h30, seria a última fornada de farinha daquela casa. “Torrar” é uma atividade configurada ao espaço masculino. Na torrefação, seu Ananias, gira a coipeba para retirar o restante da manipueira ainda existente na massa. No pernoite, na casa de farinha, me contou que “nessas bandas de cá nunca nem vi e nem ouvi falar que tem mulher torrando farinha, e no mundo aí a fora pode até ter”. Ele me contava que havia uma tradição de “torrar farinha” em sua família. A preocupação dos mais velhos seria sempre em deixar os conhecimentos da torrefação para um filho, de preferência o primogênito, quando crescido honrava no ofício ser um mestre forneiro. Seu José Jorge dizia-me “essa menina de hoje, se preocupa mais em estudar, mas um aqui e outro acolá acaba se interessando por essas coisas, forneiro nessas bandas têm muito valor”.

Para fazer a farinha e a goma seca, o forno (G) feito de tijolos e cimento é alimentado por lenha retirada da mata nativa (sabiá, marmeleiro, ou jurema) no interior da comunidade. A madeira utilizada é arrancada dos roçados antes do plantio, na destoca. Na comunidade, há uma área de conservação florestal onde não pode haver uso das matas e do solo. Cada fornada de farinha dura em média uma hora e meia, tempo dos “talhos” e das “dobras”. Os primeiros

movimentos são para igualar as temperaturas e os outros para secar e dar o ponto final, ficando a farinha branquinha ou amarelada a depender do tipo de mandioca usada.

De vez em quando, seu Ananias pega um punhado de farinha e com destreza arremessa à boca, é a “prova da farinha”. Tal prática de jogar a farinha sem tocar a mão na boca é um hábito comum no Sertão. Na minha infância tentava fazer tal gesto, sem muito sucesso, espalhava farinha na roupa. Os sertanejos são criados nesses costumes, e as habilidades eram experienciadas nos corpos constituídos em cultura. Dona Francisca dizia-me que “esse jeito de comer farinha é coisa de índio”, afirmava sua avó. A região do Macaco, no passado, foi habitada pelos índios Tremembés e seus corpos não negavam suas origens.

A maioria dos moradores traz em seus corpos uma estetização, indicando que conhecimentos adquiridos tanto na linguagem corporal como nas oralidades demarcavam a existência de traços culturais de etnia indígena. O modo de se sentar acororado das mulheres (figura 58) é realizado para raspar a mandioca, lavar uma roupa, encher um saco de raspa ou mesmo para parir. Muitos conhecimentos foram transmitidos por hábitos aprendidos pelos moradores através de experiências trazidas na cultura local em saberes milenares podiam observar nos pequenos gestos, palavras e objetos de uso.

Figura 58 – Dona Laura enche a sacola de raspa de dona Mazé



Fonte: Autoria própria (2007)

A goma seca tem grande durabilidade, podendo ser armazenada por mais tempo, e assim os moradores poderão usá-la no preparo do alimento diário no feitiço das tapiocas, grudes, bolos e biscoitos. Tradicionalmente, no Sertão, ainda guardam a farinha e a goma fresca em cochos. São caixas de madeiras medindo 2m de comprimento por 1m de largura e

altura, existindo em menor escala. Elas são feitas de madeira de lei, cedro, imburana ou pau d'arco. Como essas madeiras estão quase extintas, não se fabricam mais essas caixas, e as poucas que restaram serão deixadas de herança aos filhos. Nesse rudimentar equipamento, armazenavam também junto à farinha os beijos, os queijos e as carnes secas. Tal prática muito comum no passado, pouco se vê ainda hoje. Com a chegada da energia elétrica e da geladeira, esses criativos modos de conservar tenderam a desaparecer.

O sol já se escondeu no céu do Sertão. Na casa de farinha havia poucos moradores e todas as raspadeiras já foram embora. Sem suas vozes e algazaras o recinto ficava silencioso e triste. Dona Francisca retirava aos poucos seus pertences domésticos, Neuda e Gesiane, sua neta, ajudavam carregá-los até a carroça onde Jorge, seu filho, já havia colocado últimos sacos de farinha e goma. O calor do forno e dos corpos viventes aos poucos se arrefece, a casa de farinha estava quase toda vazia, sem mais ninguém. Notava que dona Francisca ficou emocionada. Em depoimento para o vídeo etnográfico que eu produzia, dizia-me que “tudo era muito especial”, e além da visita de sua irmã, sua farinhada havia sido filmada e estudada, e com palavras de felicidade completava “estou feliz, estou muito feliz o que aconteceu na minha vida, que nunca tinha acontecido”. Seus dizeres traduziam a alegria e o prazer de todos na realização de mais uma farinhada que acontecia na comunidade do Macaco.

Os beijos e as tapiocas, dádivas sociais

Por volta de 16h, Ciro e Bardi, com uma vassoura de palha de carnaúba e um pedaço de madeira, começam a retirar os “grolados¹⁰¹”. Ciro, atentamente, observava no piso do forno se haviam rachaduras, e caso aparecessem, poderia soltar o pó do reboco, comprometendo a qualidade da farinha, dos beijos e das tapiocas. O forno já não estava tão quente, seu Ananias havia parado de fazer farinha há uns 20 minutos e não mais abasteceu a fomalha com lenha e isso era um sinal naquele fim de tarde.

Chegava à hora tão esperada, a preparação dos beijos e das tapiocas na farinhada de seu José Jorge e talvez de maior significância para os moradores do Macaco e arredores. Estavam lá presente muitas pessoas convidadas e não convidadas. Presenciei um dos momentos mais feliz daquela comunidade, que para mim, mesmo não sendo mais um estranho guardei como algo sublime registrado com intensas emoções.

Os corpos e as consciências são afetas naquela hora, havia um maior aconchego em volta do forno quente. Ninguém mais trabalhava, o cansaço ajuntado do prazer consumia-se

¹⁰¹ Parte queimada da farinha que fica encaroçada durante o processo da torrefação.

no desejo de provar o alimento resultado do fato total das vontades totalizante que permanecia na tradição da partilha de um bem comum. Ali naquele instante tudo é uma só carne e um só espírito na casa da morada do feito da mandioca.

Figura 59 – Ciro faz os beijus e as tapiocas



Fonte: Autoria própria (2007)

Atividade laboral 12 (as feitura dos beijus e tapiocas)

Ciro sobe no forno e dona Francisca entrega-lhe um prato, com massa peneirada e em outro momento de goma fresca com coco. Ciro espalha a massa e a goma no piso do forno, diferenciando-os na forma. Os beijus são retangulares e as tapiocas arredondadas. As iguarias são viradas depois de dez minutos, e o tempo suficiente para assá-los, e todo o processo não levará não mais que vinte minutos. Os deliciosos aromas seduziam os nossos apetites, e ao senti-los, podíamos diferenciar a especificidade aromática de cada um dos produtos.

O cheiro de café feito no fogão de lenha por dona Francisca tomava conta do ar. As pessoas se aproximavam uma das outras. Notava que mais gente chegava à casa de farinha, sabido por todos que naquela tarde tinha beiju e tapioca e café na farinhada do seu José Jorge. As pessoas não são convidadas, são esperadas. Os atos de preparar e dividir essas iguarias são incorporados de ritualidade que observava estampado na expressão de desejo nos rostos das pessoas quando começava a distribuição das dádivas.

Os moradores se chegavam devagar e perto de dona Francisca, ao seu lado, o esposo, seu José Jorge pra receber os beijos feitos por Ciro, o genro. Conjuntamente, o casal decide as quantidades que cada pessoa receberá. Nesse momento, Ciro se afasta do sogro e da sogra. Os parentes mais próximos recebiam mais e os de pouca afinidade, menos. Dona Luiza, irmã de dona Francisca e a mãe de Neuda e Nilda, dona Antônia são as primeiras a receber os beijos e tapiocas, depois vinham Vaneila, Bardi, Maria Aldenir os outros que trabalharam e os que chegaram ali partilhar aquele momento de sociabilidade.

Interpretei que a distribuição dos beijos e tapiocas demarcava que atributos de apreço estavam deferidos nas afetividades e não em reconhecimento de méritos entre as pessoas. Receber ou não um beijo ou uma tapioca fazia a diferença e a quantidade também tinha valor representado maior como simbólico de afeto. A oferta do alimento indicava haver uma escala de valores existentes aos sentidos restritos da ordem familiar que norteavam as práticas sedimentadas em uma economia de trocas simbólicas. Assim, o merecimento “não é gratuito” e tal como um “valor” reveste-se do cálculo interesse de um *habitus* no qual *são* criadas as relações privadas e domésticas. E assim, as práticas sociais são compreendidas como condutas não desinteressadas organizadas no equilíbrio dos investimentos operados nas tramas relacionais (Bourdieu, 1989).

Vaneila e dona Antônia, mãe de Neuda e Neila, servia mais café. Um prato era passado de mão em mão, cada pessoa tirava um pedaço das tapiocas com coco, bem quentinha saborosa e cheirosa, dizia brincando Ciro “pega René, para de filmar, e come macho!”. Somente alguns provam os beijos secos que Ciro com ajuda de Gesiel ensacou o restante. Seu Ananias também recebe uma parte dos beijos. Seu José Jorge termina de arrumar a carroça colocando alguns objetos e o que restou dos beijos secos e levará para sua casa.

Ano que vem tudo se repete, e no sentimento de ‘eterno retorno’ uma *mitopoéisis* aviva a consciência de um povo simples, nutrindo na esperança os símbolos de um viver. Plantar a mandioca para transformá-la em alimento, no Sítio Macaco II, seus moradores eternizam em memórias, que Comadre Fulôzinha bem traduz em palavras de uma embolada:

O Homem a planta um rebolinho de maniva
 aquela maniva com dez dias tá inchada
 começa nascer aquela folha orvalhada
 ali vai se criando aquela obra positiva
 muito esverdeada, muito linda e muito viva
 embaixo cria uma batata que engorda e faz crescer
 aquilo dá farinha pra tudo mundo comer
 e pra toda criatura vai servir de alimento
 Deus corrige o mundo pelo seu domínio
 a terra gira com o seu grande poder
 grande poder com o seu grande poder

Em atributo de reconhecimento da vida, um pulsante mundo não refratário de desejos foi dramatizado na casa de farinha do Macaco. Mundo das significâncias de onde as invisibilidades dos signos emergem dos corpos nas fruições das linguagens, do trabalho e das sociabilidades. No efervescente espaço social, nutriu-se no escambo de valores, e sob as práticas podia-se apreender uma lógica dos investimentos que dará forma e conteúdo na efetividade de bens simbólicos. Na casa de farinha, a *praxis* efetiva-se na *libido* onde o viver é produto de ações interessadas, e nelas abissais silêncios são gerados em símbolos.

Bourdieu (1994, p. 163) sabiamente afirmou que “o silêncio a respeito da verdade da troca é um silêncio compartilhado”. Não diferente, desejei observar nessa realidade vivida através das ações figuradas que se formam a partir da divisão do trabalho social, que segundo Durkheim (1995), produz um “efeito moral” e sua verdadeira função é criar entre duas ou mais pessoas um sentimento de solidariedade. Na perspectiva da moral, talvez possamos pensar a reificação dos hábitos de pensar e agir quando eles produzem interdependências aos indivíduos provocadas em pulsões sociais, e sobre isso fazia Weber (1994) observar que a solidariedade pode transformar-se numa “colisão de interesses”.

A sociação produz uma *sinergia social* sob a ação coletiva dos indivíduos, fazendo que eles se cooperem entre si. Nesse sentido, a leitura sócio-antropológica dedicada ao trabalho interpretativo requereu certificar que a casa de farinha como espaço social movimentava-se construído sob uma ‘arquitetura de intenções’, e assim, na vida social nada estará alheio aos atos dos atores diante do escambo dos valores econômicos e simbólicos.

A casa de farinha: uma metáfora do mundo social

O que podemos pensar da ação recíproca na construção dos processos de socialização nos quais ações figuradas insurgem quando os indivíduos estão ligados um ao outro?

A casa de farinha foi observada como um fenômeno social, e como tal, uma memória coletiva redefiniria a existência histórica dos atores sociais envolvidos numa trama simbólica. Entretanto apartei-me de pensá-la como estrutura social configurada na cultura de apreços tradicionais, em referência do caráter identitário, promoveria a ideia de unicidade afastando as pluralidades, podendo escamotear as individualidades dos atores. A unicidade, no sentido de *mesmidade*, traduzida em uma apologia científica na construção de valores sociais, e nela metodologicamente, se arrisca valer, segundo Menezes (2008, p. 28) de “uma metafísica idealística e estática para auferir uma ‘identidade étnica’, ou mesmo, uma ‘etnicidade’,

arbitrando semelhanças aos indivíduos sob a sombra de ideais comuns emoldurando hábitos, costumes e comportamentos das pessoas ou grupos”.

Meu olhar hermenêutico se debruçou sobre uma sociológica na qual vertia pensar as práticas dos indivíduos na intensa sociabilidade dos sentidos vividos, sejam eles, simbólicos, econômicos ou sociais. Assim, a vida social no Sítio Macaco II, foi compreendida no efeito das relações mútuas entre pessoas, fazeres e afetos que marcam suas existências avolumadas de um viver pensado. A farinhada, como um evento social, era posto em relevo sob o pano de fundo das relações econômicas das trocas simbólicas reveladas nessa narrativa. Na divisão do trabalho, como efeito a cooperação surgiu como substrato das relações cambiáveis, relações estas figuradas em papéis que mantêm coeso economicamente um vínculo afetivo entre as pessoas, e sobre isso nada possa ser pensado desinteressado.

Com relação ao espaço doméstico, a família foi tratada como lugar social na qual agem sobre forças sociais impulsionadas no campo ordinário onde através da cultura a normatização de hábitos de comportamentos que predis põem em formar um corpo modelar, econômico, arquetípico, estruturado e fluídico. Nesse ponto de vista, ações, palavras e sentimentos afirmavam valores do fazer que se faz em valer sob um capital simbólico onde o viver é sublimado nas tramas sociais intensificada pelos atores. Na felicidade de uma farinhada, a estetização do mundo projeta-se nas dobras da realidade, onde representações simbólicas e estruturas de percepção solidificam-se no mimetismo social cambiado por meio de práticas domésticas, disposições de agires engendrados no endereçamento de um *habitus*.

Bourdieu estudou a sociedade Cabília (Argélia) percebendo a família sob uma economia de trocas simbólicas e analisará sua atuação na operação calculista das dádivas trocadas entre os agentes, e, elas não ensinam um projeto subjetivo, isto é, importando um “fazer que fazem objetivamente”, e não a pensa como um “modelo”, como assim o fez Lévi-Strauss que discorre que a troca obedecerá a uma lógica da reciprocidade (Mauss).

Metodologicamente, Bourdieu afasta-se do objetivismo estrutural e reconhecerá outra *propriedade da economia* das trocas simbólicas: o *tabu da explicação*, em forma de “preço”, e, sobre isso deve estar implícito na efetivação da troca¹⁰². A família, portanto, para Bourdieu

¹⁰² Bourdieu (1994: 162-163) se mostra interessado em compreender a “energética” reprodutiva da troca, para tanto, o cálculo, o valor e a disposição e a previsibilidade discorrerá quanto ao “consenso” a respeito da recusa da lógica do preço, e dessa forma, o “truque” metodológico revestiu indicar *o preço* como “característica própria da economia das trocas econômicas, por oposição à economia de bens simbólicos, funciona como uma expressão simbólica do consenso sobre a taxa de troca envolvida em toda a troca econômica. Esse consenso a respeito da taxa de troca está presente também em uma economia das trocas simbólicas, mas os termos e as condições aí são implícitos. Na troca de dádivas, o preço deva ficar implícito (como o caso da etiqueta) não quero saber a verdade sobre o preço e não quero que o outro saiba. Tudo se passa como nos puséssemos de acordo para evitar de nos

(1994), é o lugar de uma competição pelo patrimônio e pelo poder desse patrimônio. Sobre o capital, declara que ele precisa ser distribuído pelos membros para haver unidade, coesão, integração na perpetuação do patrimônio, e nisso, herdeiros se dividem em prol desta causa.

Minha intenção requereu em configurar a idealização típica construtora de modelos energéticos na personalização dos atores no instante que eles se incorporaram do jogo social, na qualificação das suas aptidões, frente aos investimentos mais interessados dos desejos de uma *illusio*, dispostos os sujeitos sociais “querer jogar, reconhecendo os alvos jogados”. O viver social na casa de farinha é um complexo relacional causante de desejos naturalizados que assegura sedimentar a ação à intenção, e Bourdieu (1994, p. 141) diz que a tarefa da sociologia “é a de determinar como o mundo social constitui a *libido* biológica, pulsão indiferenciada, em *libido* social específica”.

Diante do marco teórico, objetivei pensar as relações sociais perfilhadas da *investidura do cálculo* nas disponibilidades dos agires. A ação lógica se efetiva conscientemente no que é investido na compreensão racional e objetiva ‘do que se deseja’, pois, na vida, nada cabe agir no dispêndio dos desinteresses. Sob o mundo revestido de formas simbólicas seria pertinente ao objeto de estudo pensar os domínios da linguagem para expressar o sentido de “*illusio*” ou “investimento”, pois, o preço é calculado no valor de jogar, pago nas cumplicidades de quem se arrisca viver coletivamente. Em uma simples prática de tirar o chapéu, dividir beijos como dádiva em merecimento, falar da mandioca para dizer do prazer de um poder ou falar de uma mulher que esteja cevando no caetitu é investido de intencionalidade.

Na vida cotidiana, talvez, abrir a porta de um carro nos dias de hoje, induz desconfiança, como também, para casar-se há um consenso social que o sujeito pretendente ao enlace deva ter um emprego. Dessa maneira, “dizer é fazer” e no ato de dizer sim no casamento, tal feito reveste os noivos de poderes, de fato, intencionalmente desejos são manifestados por estratégias. Nesse ponto elas são montadas frente ao jogo social, jogo esse que é jogado já sabido que para jogar, quem joga, se intenciona que vale a pena jogar, deixou esclarecido Bourdieu no conceito de investimento.

Na casa de farinha, o ‘dono da farinha’, não é um chefe, mandatário ou gerente dessa economia. Seus atributos dependem da ‘esposa’, elo matricial das relações familiares, abalizador dos afetos, interesses e valores. Observava que a instituição de um poder

pormos explicitamente de acordo a respeito do valor relativo das coisas roçadas, para recusar toda definição prévia, explícita, dos termos da troca, isto é, do preço (o que, como observa Viviana Zelizer, traduz-se em um tabu sobre o uso da moeda em certas trocas – não se dá um salário ao filho ou à esposa e o jovem cabila que pede uma salário ao pai é motivo de escândalo)”.

mandatário ocorria subjetivada nas disposições mediadas pelos papéis sociais executados ao que proverá a mobilidade de junções sociais redimensionadas na interdependência dos indivíduos no interim das ações ritualizadas.

Na cumplicidade da cooperação ou sociação, os sujeitos dessa trama social se diferenciam em reconhecimento dos seus interesses. Segundo, Simmel (2006), haverá “formas” e “conteúdos”, construindo a existência social, e neles interesses materiais experimentam a forma ou fomento por meio de impulsos ou finalidades. O mercado das dádivas na farinhada surgia na escolha de um filho e não de um genro para pensar a massa, ou uma mulher em vez de um homem para cerrar, e sendo ela não membro da família, e ainda a quantidade que cada um receberá em beijos e tapiocas.

Assim, sobre o que e como são efetivadas as trocas simbólicas nesse mercado de investimentos, a casa de farinha, práticas sociais podiam valoradas nos códigos sociais mediados na *illusio* que se arrola a trama mercadológica dos afetos. Sobre essas ações sociais dos indivíduos, há um investimento de capital de valores que interpretei como construtos heurísticamente eficazes. Nesse sentido, a linguagem e a memória serviram de elementos fundamentais para pensar a conexão das inter-relações movidas na interdependência das práticas sociais na formação das disposições mentais de um *habitus*.

O que de fato produz a forma que dá sustentabilidade a uma sociabilidade?

A história dos indivíduos foi pensada nas modelagens que dão formas estéticas e éticas às práticas sociais, e tais formas não possam ser pensadas separadamente. No mundo da casa de farinha símbolos são elaborados no reconhecimento da vida coletiva, e sobre eles são reproduzidos os muitos eus sociais que demarcam as diversidades das naturezas humanas.

A escolha de quem trabalhará na farinhada é, portanto, calculada por um preço, onde os contrapesos são valores da distinção, da afinidade, da presteza e da gratidão. Os papéis sociais, portanto, são construídos na formação das estratégias de investimentos, cujo capital aparece como produto de um estratagema simbólico, do qual cada membro da família reafirma sua capacidade de negociar, e, cujas necessidades caberão mediatizar nas trocas os interesses específicos emergidos na sina dos jogos sociais jogados.

Na casa de farinha, acenderia a percepção ao que é imposto as forças sociais em contrapeso dado entre o *habitus* e a autonomia das estratégias criadas nos processos de individuação pelo qual os sujeitos sociais apreendem e interpretam o mundo social mediante ao que os motivam no viver, e Simmel responderá no entendimento dessa relação:

A forma é a mútua determinação e interação dos elementos pelos quais se constrói uma unidade. Posto que, para a sociabilidade, se colocam de lado as motivações concretas ligadas à delimitação de finalidades da vida, a forma pura, a interrelação interativa dos indivíduos, precisa ser acentuada com o máximo de força e eficácia. (SIMMEL, 2006, p. 64)

Mesmo, nas coisas vividas do Sítio Macaco, no haver consenso naturalizante das disposições do senso comum, algo se alterava nas condições rígidas hierarquizadas através de costumes e crenças sobre o que se fazia forte às práticas figuradas. Maria Aldenir, ao serrar a mandioca revestia-se do atributo da intenção, não desocupada do estigma – lugar de crenças saberia se posicionar aos valores normatizados (masculino e feminino), em contraponto mostrava-se apta e apoderada a exercer qualquer atividade que sabia fazer, e assim o dono farinha a contratou. Na realidade estudada, o que poderia aparentar-se irrelevante em simples atos, a mim chegava como desafio na decifração de um *fato sociológico*. Entretanto, o que era realizado em ação de um sujeito ao ocupar o lugar de outro, me fazia desconfiar haver uma dramatização dos interesses intrínsecos à vida privada.

Na farinhada, do Macaco, havia posto, que não era comum que alguém ou aparentado assumisse uma função de trabalho, mas isso aconteceu. Por exemplo, na vida ordinária, a tradição do patrimonialismo tornou-se *habitus*, como podemos ver em um costume afirmado no consenso de um comportamento. Se alguém desconhecendo o que é acordado em uma conduta e se sentar à mesa sem saber que o lugar estará predisposto para alguém já escolhido, ficará deslocada, e sem graça, pois naquele espaço é reservado a uma posição hierarquizada socialmente. Tal gesto não seja movido de intenção, e sim, no desconhecimento de regra.

Sobre o que dizem as pessoas quando alguém “falta com respeito” analiso perante o que orbita um consenso é ferido nos capitais simbólicos abalados no exemplo acima quando o outro deseja ocupar o lugar de alguém e não recua diante do que fez. Na inferência do ato feito há o ‘silêncio dos olhares’, e ele é o veredicto formal realizado ao mal estar criado. Nesse caso, o padrão cultural deixa de ser regra, indicando que as crenças poderão readaptar-se às novas condições de convívio das pessoas. E a esses credos sociais estão dispostos a moral dos símbolos existentes nos esquemas convencionais repensados pelos indivíduos na experimentação da vida social.

Para Shalins (1990), a cultura é alterada “historicamente na ação” e discorre que poderemos falar de uma “transformação estrutural” ao admitirmos perceber a alteração que alguns “sentidos mudaram”, e assim, constata-se que também mudou a relação de posição entre as categorias culturais. A mudança dos códigos culturais de uma sociedade demarca que a história é operada na interpretação dos signos e símbolos da cultura, e não diferente, a

cultura se produz numa dinamicidade histórica. Nesse ponto, a casa de farinha foi pensada sob uma memória dos feitos revestida nas ações criativas produtoras de esquemas de significação.

A farinhada em sua unidade comum demonstra que a mobilidade dos espaços e funções sociais dependia das estratégias discursivas montadas pelos atores, e nesse ponto de vista impõem pensarmos a diversidade dos atributos investidos (capital simbólico) para manter a solidariedade aviltada na sobrevivência cultural dos hábitos. Conhecer os hábitos sociais e reconhecer como são operados tratou-se como fundamental na compreensão da existência daquele espaço movimentado por forças invisíveis nas brincadeiras, das piadas, as palavras de duplo sentido e discursos que norteavam uma naturalização do espaço auferido aos lugares socialmente estabelecidos, masculino ou feminino.

Dessa forma, as diferenças sociais deviam ser apreciadas estrategicamente sobre o domínio desse capital simbólico que a tudo se tornava ‘eficaz’, ‘mimético’, ‘oculto’ e não-reconhecido às táticas operadas sob um poder simbólico. As crianças, em suas lúdicas vivências, criavam formas geométricas descritas nas paredes em imagens libidinosas, pictografadas nos desenhos, representando o ato sexual. Suas inventividades me faziam pensar o prazer de criar jogos linguísticos onde os domínios dos afetos são expressões do desejo de jogar com símbolos, e assim, nessa realidade nada é ‘imaterial’ ou ‘inconsciente’ diante das subjetividades manifestadas de forma concretamente pensada nos objetos estetizados.

No produto das formas sociais, Elias (1990) aventará no plano da consciência, das práticas humanas, para perceber os mecanismos de formação em conjunto aos princípios de estruturação da figuração e discorrerá sobre o processo de sociogênese. Para tanto, um *habitus* psíquico caberia engendrar a figuração onde a modelagem dos efeitos dos equilíbrios que se alteram, processualmente, nas relações e as tensões cambiantes, o “social” e “psicológico”, e nessa tal relação, não produz ambiguidades, e sim, funções reprodutivas.

Entretanto, Elias, pensará na dinâmica das interdependências nas interrelações dos sujeitos sociais pelo qual figurações se adaptam aos sistemas sociais criando dependências recíprocas na mediada que engendram códigos e comportamentos originais. O que fazemos em atos e pensamentos poderá tornar-se ‘invisivelmente visíveis’ diante do outro, pois, o mais singelo gesto praticado vem tomar forma nos construtos da linguagem, e penso eu, formarão elos inseparáveis nas palavras, em propriedade semântica, da correspondência interpretativa dos significados sentidos que se firmarão uns aos outros no fatídico mundo do viver.

Na sociedade de corte, Elias (1990) demonstra o vínculo na construção de formas sociais entre os *habitus* psíquicos e produções estéticas. E para pensar a sociedade e a

psicologia da história alinhando os conceitos de “sociogênese” e “psicogênese”, não aceita que poderá haver um “inconsciente sem história” como algo determinista, dominante e invariável na condição mental no qual possamos pensar o psiquismo humano. Elias criticará os postulados freudianos, respondendo, a relação íntima de cada ser humano, não possa se desvincular-se das estruturas de controle pulsional do “eu”, do “id”, e do “supereu”, pois, elas estão evoluindo e sendo transformadas nas interrelações humanas das relações sociais, e, em contexto da imagem operadas na ação, elas são processadas civilizatoriamente.

A casa de farinha, como *mundo das figurações* poderá ser interconectadas a outras realidades micro sociológicas onde práticas sociais figuradas são modeladas em espaços domesticados, sejam eles: uma empresa, a universidade, encontro de casais cristãos, o clube de Rotary, a câmara dos vereadores e até um pequeno grupo de amigos que sempre se encontram. Seus membros constroem também como os moradores do Sítio Macaco II as muitas cumplicidades nos afetos, e nelas se afirmam e competem no monopólio dos domínios linguísticos permitindo criar suas *práxis* nas engenhosas estratégicas que se camuflam ou se revelam na racionalidade das desejanças intencões no plano da vida material.

A *illusio* de viver, portanto, é um enigma sob o qual os seres humanos se esconderão diante dos interesses a ser jogados. Na Casa de Farinha, tudo é dado ao jogo afetado na energia dos corpos e sentimentos, e o imposto social pago é o próprio viver!

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quando terminamos de construir uma obra de arte, um poema, música, filme ou livro transfixamos em nossas mentes que algo esteja incompleto. Construir um objeto, seja qual for sua estética, nos faz lembrar a *práxis* da vida na morte. De fato, tal sensação é a resposta aos nossos feitos imanente sobrevivemos aos nossos símbolos.

Em tal mitológica relação, habita o enigma da existência humana, no ato sexual que vulgarmente indicamos [comer alguém] em uma forma antropofágica se traduz as nossas finitudes nas nossas eternidades. Assim, prazerosamente, fazemos os filhos que denominamos de “nossos” quando damos a vida a eles, e assim se faremos ao morrer, simbolicamente, imprimimos na fisiologia dos corpos físicos a morte ritual onde a dor e o prazer é a passagem no culto da felicidade, crêem alguns, em outras existências.

Por necessidade de criar os objetos em coisas o Homem apropria-se da imaginação, palavra que em nossas mentes abstraímos a “estética no movimento do pensar”. Na criação da obra, *A República*, Platão cogita que o “real é o ideal”. O idealismo platônico rejeitará a mimese pela qual razão se afasta do verdadeiro, isto é, de Deus. *Criar, inventar, produzir, fazer*, é dar conhecimento as coisas edificadas por meio das atividades espirituais que se convertem de modos de objetuação como a da arte, ciência e religião e também no mito e no que damos em constituição à linguagem. Para Cassirer (1992) cada uma *destas formas e funções realizadas determina enformação não propriamente do mundo, mas enformação em mundo*. Daí no mundo e suas coisas a que pairam nossos objetos estarão inferido em *formas e conteúdos*.

A herança das idéias platônica, influente e decisória, passa a nortear a produção do conhecimento no Ocidente e esse cânone em saber tratará o real em *ação efetivada* no plano ideacional, ao se referir à natureza das coisas em obra de uma criação divinizada. O Homem em Platão é posto no limite da perfeição e isso de fato influenciaria toda a filosofia clássica até influir nos manuais e enciclopédias do século XIX (século das luzes). Ao desejarmos fazer Ciência das coisas, desafiamos a natureza como obra da realidade, e daí nos empenhamos à procura do desconhecido. Em propriedade do que o criamos ou estizamos, afirmou Gaston Bachelard:

Il n’y a de science que du cacheés¹⁰³.

¹⁰³ Só existe ciência daquilo que é oculto.

Nesses últimos anos que me dediquei ao mestrado prontifiquei-me a desnudar a realidade, construto observado do produto que substancia o que chamamos de real vertem-nossas imaginações afetadas, essencialmente, nas naturezas das coisas em fenômenos aproximamo-nos da ideação do empírico. O trabalho intelectual mostrou-se em apreender as plasticidades inundadas de sociabilidades que se alimentam as muitas intersubjetividades dos atores pesquisados. E sobre tal fato me seduziu substanciar os sentimentos que afetam o ser-mundo, e em particular, ao que mergulhei na realidade do viver no impulso de interpretar seus símbolos e como fim daria conta de captar o movimento das ações em volta dos sujeitos sertanejos.

Tudo que vivi na comunidade do Sítio Macaco II e nas suas farinhadas revelou um viver que mais partia ser pensado em algo que me conduzia abstrair uma “sabedoria poética”, e Vico (1979) diz ser a faculdade de apreender todas as ciências e artes que integram a humanidade. Talvez tenha sido enfadonho, os que me lêem, se deparar nessa leitura o pragmatismo detalhado das ações quando me pus a descrever os trabalhos coletivos. O *fazer* da farinha é um conhecimento *suis generis* elaborado de técnicas, que mesmo rudimentar, envolve uma arquitetura simbólica, pois, não existirá uma farinhada sem *poiésis* em ação efetivada nas sociabilidades das engenharias dos afetos e das lógicas relacionais. Lá coexiste uma dramaturgia decorrente à vida e o “viver se torna perigoso”, dizia do Sertão Guimarães Rosa em sua obra *Grandes: Sertão Veredas*.

O Sertão é lugar-mundo de muitas intensidades que me inspirou nesta narrativa. Penso eu, que sempre voltamos ao mesmo ponto quando não temos um referencial, desde quando já nos bastou inventar o tempo e o espaço para dar existências as nossas coisas chamadas de “criação”, e assim, vão dizer os moradores do Macaco dos animais acuidados pertos deles, em metáfora, são também os nossos objetos, sejam eles domesticados ou não por nós, convivem ao redor de nossas casas.

Nessa artesanaria científica me fez refletir que o viver junto ao pensar é um grande mito de criação, projeta-se o Homem na invenção dar origem as suas coisas. Tal objeto, o mito como um *princípio inventariado à vida*, visa apreender eticamente as coisas, e em efeito da linguagem, dará forma ao pensar estetizado na imaginação. Em tudo que sentia nas minhas sensações externadas do mundo durante a vivência nas descobertas do campo, o pensar mítico agia como uma espécie um delineador de uma apreensão lógica que modelava a ação de criar imaginários mundos que André Jolles vem a dizer:

O mito é o lugar onde, a partir da sua natureza profunda, um objeto se converte em criação.

Afinal, a vida sem poética é vida sem imaginação, e dela necessita o viver! Ouvi histórias que podia ainda contá-las, e as que escolhi trazer aqui tentei decifrei-las, talvez do mesmo modo que fazemos com os nossos sonhos. Afinal, são eles ou não construtos de nossos desejos? A casa de farinha se fragmentou em veredas de um caminho sem volta. Era o ‘labirinto da realidade’ e por mais que queira percorrê-lo enfiava-me nas berlindas das incertezas. Daí no instante que foi pretendido interpretar as práticas humanas, em seus códigos, sinais e signos derribados na vida dessa gente simples de onde a rudez é afável e as palavras não reveladas são sinceras e enigmáticas.

No convívio com eles descobria que a felicidade tem um preço. E se a poesia e o mito não tivessem enlaçados na associação imaginária dos ricos símbolos sociáveis, a vida não bastaria no pensar. Viver é contagiar-se a si-mesmo diante do que nos provoca o Outro. As sombras da vida doméstica se projetam a utopia realizada na cadência da natureza, ou melhor, das naturezas-culturas, sobretudo, do que possamos aceitar as pluralidades do eu-nós que convivem nos conflitos, pois, incerto torna-se o viver frente aos interesses humanos. E assim, no Sítio Macaco II, extraia intensas particularidades movimentadas no espaço ordeiro, fluem os pequenos gestos sublimado às coisas que não se revelavam interessadas e ao conflito se bastam escondidas.

O tempo das farinhadas é um tempo do ‘eterno retorno’, lugar ausente de um presente, possibilitado no existente ser o limite, o “ponto de fuga” –, o devir-ação de um começo e fim que não se enxerga, e assim dizia Gabriela Reinaldo que presente é o miolo difícil ao interpretar as palavras de Riobaldo na obra Roseana:

O real não está nem na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é o meio da travessia.

O presente é incerto, o passado é história, em memória do futuro. Seu José Jorge havia morrido no intervalo de três meses que me ausente do campo. Em virtualidade, no tempo-devir abstraímos o *continuum*, em substância de realidade, e agora ele é imagem do passado em mim existe presente no instante imaginário dos que o amam, que faço aqui na duração narrativa habitante das lembranças. Minha tristeza foi saber que ele não assistiria o documentário etnográfico de sua farinhada, e também não veria meu trabalho de mestrado concluso. O ano de 2008, foi difícil para dona Francisca, esposa de seu José Jorge, movia-se de esperança ao falar dele e dos seus feitos, e nesse tempo da saudade não deixou de fazer a farinhada com sua família e amigos mais próximos.

A motivação da vida é deixada em sentidos dos símbolos. O “fazer farinha” não podia parar, e agora, dona Francisca é a “dona da farinhada”, mas não é o homem que faz a propriedade? Não, é do seu consenso legitimado em *habitus*, daí a Cultura é uma invenção que na história tudo mais pode ser mudado. Dona Francisca, não ocupará o lugar do seu José Jorge na casa de farinha, ela já havia marcado sua presença no atributo pertencido de seus valores, e o que ela continuará a fazer, caberá alguém a curiosidade de investigar alegando para isso trazê-la na bagagem de outras metáforas.

Para os ditames pré-moldados da teoria sociológica que nos exige em referência a realidade empírica, falar de algo metafísico em torno dos afetos simbólicos e da imaginação, talvez, seja ainda concebido como algo estranho. E não menos ao navegar nos mares da semiótica, a fenomenologia dos sentidos surgia como um leme à minha pesquisa, e não diferente, meu campo estava inundado de sinais, signos e símbolos, objetos hermenêuticos decifráveis. Peirce retoma o sentido grego de *phaneron*, que quer dizer «tudo o que aparece nos sentidos». O mundo pesquisado não era causa de uma “identidade”, e sim de uma “*identificação do pertencido*” de modo não conter as coisas em similitudes obviantes, pois, tudo mais cabia exaurir das memórias a história das significações intensa a Cultura-Natureza que acharemos dimensionado ao que é plural e vital à vida seu objeto fartamente simbólico, o viver pensado!

Antes do mergulho hermenêutico realizado na casa de farinha, vaguei na história do cotidiano, disposto a fazer uma arqueologia dos viveres e dos saberes, indicava na cultura da mandioca os imaginários criados em ditos e feitos das palavras. O viver incontestado, assim, ocorria na interpretação do mundo por meio da linguagem, percurso das metáforas diferidas numa rede de símbolos interconectados no imaginário popular em sistemas sígnicos fartamente elaborado na cultura dos versos, na medicina popular, nas expressões populares, nas mezinhas e na poesia sertaneja.

As veredas metodológicas de Bourdieu muito nos ajudam indicar os marcos que achamos na contramão dos destinos sociais. Na sua obra, *La distinction*, verte os olhares, tateia a superfície da realidade nas invisibilidades. Os truques de Bourdieu não atenta à evidência, pois, o seu artil teórico compreende a reprodução *gnoseológica* na construção do mundo. E para tanto, inverterá a noção estigmatizada da identidade sobre as práticas dos indivíduos ao pensar o irrelevante que possa ser dado ao fato de que intelectuais franceses adoram frequentar restaurantes chineses e japoneses, ou a prática do tênis e do golfe não seja mais associado às posições dominantes.

Com artefatos dos conhecimentos praxiológico, Bourdieu, desseca a produção das propriedades substanciais inscritas em uma espécie de “essência biológica” imposta nas atividades ou preferências próprias de alguns indivíduos ou grupos sociais. No seu esforço teórico investiu analisar a relação entre posições sociais e disposições de agir, reificadas em *habitus*. A “*distinção*” para Bourdieu é analisada sob um médium dos investimentos movem-se dos capitais econômicos e culturais existentes nas sociedades desenvolvidas ditas eficientes, o Japão, Estados Unidos e França, e não distinto serviu-me para pensar que o simples é complexo e relativo no que ocorre às multiplicidades.

O aporte teórico de Bourdieu nos conceitos de *habitus*, *illusio* e capital simbólico me proporcionou instrumentalizar a realidade social encontrada na casa de farinha. Assim, as práticas sociais foram vistas como construções estruturadas em volta de um complexo sistema simbólico ao observados que papéis sociais estavam sendo figurados em processos modelados nas interdependências das relações sociais dos indivíduos. Nas fronteiras metodológicas de Bourdieu, Simmel e Elias foi salutar na definição do marco científico.

O conceito de “figuração” serviu-me para compreender a dimensão relacional entre o *habitus* na elaboração da idealização típica dos papéis exercidos no jogo social constituído na economia de trocas onde bens simbólicos eram investidos na intensa sociabilidade. Assim, articulei o conceito de *habitus* entre a disposição das estruturas hierarquizadas no espaço social e no conceito de figuração possibilitou demarcar os processos de estetização das práticas que envolvem o trabalho e a vida doméstica ao interpretar as práticas dos indivíduos como ações ritualizadas. Contudo, ensejaria em meu trabalho dissertativo não fazer um estudo de caso. Minha preocupação era construir etnograficamente a associação de afetos e sentimentos de um mundo codificado em símbolos estabelecidos culturalmente, dispostos no exercício de um viver pensado.

As sociabilidades começaram a ser reveladas quando os engenhos da sociação foram interpretados. Montaigne relata que «existe maior dificuldade em interpretar as interpretações do que em interpretar as coisas». O mundo da farinhada foi apreendido na intersecção de plurais olhares, diversa a relação aproxima o sujeito do objeto nas intersubjetividades das construções do que é interpretável. A palavra “informante” soa melhor nas investigações policiais do que nos nossos feitos científicos. Na vivência do trabalho de campo, as pessoas eram “interlocutores” não de dados, mas de sentidos descodificados mediante a circularidade dos nossos diálogos. Creio eu que participar observando é atributo do pesquisador e do pesquisado, e mais, quem observa também é

observado. Nesse ato mútuo de cooperação surgirá à cumplicidade narrativa dos sujeitos, objeto dialógico que decorre texto narrativo, que fundirá as interpretações dos sujeitos, e assim, Ricoeur denominou as “fusões de horizontes”.

Sensível ao que surgia entre nós movia-se a fala silenciosa de seu José Jorge, as intuídas palavras videntes de dona Francisca, nas metáforas libidinosas de Neuda, nos gestos engenhosos e brincadeiras das crianças, especialmente, de Gesiel e Joaquim, no traço feito sob a farinha com a coipeba de seu Ananias, nas anedotas das raspadeiras, das histórias de vaqueiro de seu José Teixeira, nas arrumações dos santos sem cabeça no oratório de dona Luiza Barbosa e nas histórias de vida de Antônio Luiz de Souza, o Biluca. Os feitos dessa gente são inundados de invenções, e assim, em tudo que presenciei estava motivado nos construtos simbólicos de uma *mitopoéisis* – atividade pensante das existências declinadas na lógica das intensidades do viver, das palavras ditos e feita dos desejos imaginados tragava a realidade-mundo.

A existência que falo não cabe ser reflexionada na racionalidade analítica cartesiana que impõe entre o ‘falso’ e o ‘verdadeiro’ às certezas humanas emergem a lógica do cálculo à dúvida, que, para algo poder existir deva ser pensado, e duvidar não seja objeto da certeza e sim como pensarmos o existir ser múltiplo e diverso. Dessa forma, o exercício aqui proposto partiu de muitas motivações provocadas sob a forte luz de saberes reflexivos aqui presentes em: Bourdieu, Vico, Menezes, Simmel, Schutz, Certeau, Geertz, Leach, Ricoeur, Cassirer, Becker, Wittgenstein, Foucault, pensadores na intensa clarividência de suas idéias nos revelam o vínculo do olhar no conhecimento, na interseção de suas dialógicas nomeio-os na *Távola do phaino*¹⁰⁴.

Suas proposituras reflexivas foram a mim importante como suporte teórico-metodológico, e, muito me proporcionou ao exercício epistemológico da desconfiança na Arte do pensar para por em cheque-mate as crenças do fatídico, nomeado de **real**. Giambattista Vico, na refutação da lógica da razão abstrata, dirá que existem certezas humanas que não podem ser demonstráveis e poucas são evidentes, como demonstram as verdades das operações matemáticas. O fardo, imposto nessa lógica formal, isto é, na comprovação da verdade, não deva s fazer em certeza diante dos construtos dos nossos sentimentos, da história, das imaginações poéticas, das intensidades dos afetos e das nossas esperanças em projeto das nossas desejantes utopias produzida no pensar.

¹⁰⁴ Segundo Marilena Chauí, que descreve na palavra grega *phaino* o sentido fazer brilhar, fazer aparecer, mostrar e mostrar-se, manifestar e manifestar-se, dar a conhecer pela palavra, explicar.

Na luz que permeia a *desrazão* e ofusca a lógica comprometida em poder de verdade e no alcance dessa luminosidade abrimos espaço para afirmação dos fenômenos do verossímil. Sabiamente, Wittgenstein dizia «o sujeito que pensa, representa, não existe» e no contraponto epistemológico à lógica racional, desejei compreender o pensar mítico na capacidade do ser humano em re-significar a Natureza. Não menos o viver é parte significativa do engenho imaginário em formas esteticamente simbólicas elegemos as representações que podemos dar as ações e os objetos.

Em formas pesquisáveis, sendo impressões capturadas, as visões de mundo objetam realidades subjetivadas como fiz substanciar o alimento em significação da vida, prazerosamente, assim era a farinhada do Sítio Macaco II, vivida de intenções e motivações simbolizadas. Lá aprendi que no fazer ciência o invisível é decifrável.

Se há algo mais a narrar aqui será dito por quem me ler no diálogo íntimo dos vários *eus* que habitam *em nós*. Um texto científico discorre os afetos associados em pulsão do viver, e uma obra sempre é inacabada. Assim, creio eu, no sentido-destino que nos faz percorrer as consciências dos Outros, mesmo distantes, talvez isso seja salutar na reafirmação dos campos do saber. Encerro aqui as palavras de Nietzsche:

As palavras e os sons não são arco-íris...? Que encantadora loucura é a palavra, com ela o homem dança sobre todas as coisas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A. E. Jensen, *Mythes et cultes chez les peuples primitifs*. trad. Por M. Metzger e J. Golffinet, Paris, 1954, pág. 108.

ABBAGNAMO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *A invenção do Nordeste e outras artes*. Recife: FJN, Ed. Massangana; São Paulo: Cortez, 1999.

ALENCAR, José de. *O Sertanejo*. São Paulo: Martin Claret, 2007.

AMADO Jorge. *Dona flor e seus dois maridos*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

AUSTIN, John Langshaw. *Quando dizer é fazer*. Porto Alegre: Artes Médicas: 1990.

BAKHTIN, Mikail. *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 1977.

BALDUS, Herbert. *Lenda dos Índios do Brasil*, São Paulo, 1946; Alberto da Costa e Silva, *Antologia de Lendas do Índio Brasileiro*, Rio de Janeiro, 1957.

BELTRÃO, Luiz. *Comunicação e Folclore: um estudo dos agentes e dos meios populares de informação de fatos e expressões de idéias*. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1971.

BERGER, Peter L. *Perspectivas sociológicas: uma visão humanística*; tradução de Donaldson M. Garschagen. Petrópolis, Vozes, 1986.

BECKER, Howard S. *Segredos e truques da pesquisa*. Tradução Maria Luiza X. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: Editora Ave Maria, Edição Clarentiana, 1981.

BLUMER, Herbert, *Symbolic Interactionism Perspective and Method*. Califórnia: Prentice-Hall, Inc/Englewood Cliffs, New Jersey, 1969.

BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas – sobre a teoria da ação*. São Paulo: Papirus, 1996.

_____. *Esboço de uma teoria prática*. Sociologia. Org. Renato Ortiz. São Paulo: Ática, 1994.

_____. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Difel, 1989.

BRAGA, Teófilo. *O Povo Português nos seus Costumes, Crenças e Tradições*, volume I, *Costume e vida doméstica*, 117, 129-130, Lisboa, 1885.

CÂMARA CASCUDO, Luis. *História da alimentação no Brasil*. Primeiro Volume. Cardápio Indígena, Dieta Africana, Ementa Portuguesa. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967.

_____. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. 11 ed. Edição ilustrada, São Paulo: Global, 2001, pp. 357.

CAMPOS, Eduardo. *Medicina popular: superstição, crendices e mezinhas no Ceará*. Revista Clã, Fortaleza, 1951.

CAPRA, Fritjof. *O tã da Física*. São Paulo: Editora Cultrix. 1983.

CASSIER, Ernest. *Philosophie der symbolischen formen*. Ed. de Wissenschaftliche Bushgesellschaft, Darmstadt, 1992, v. 1, 3.

CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Tradução de Guy Reynau. Revisão Técnica – Luis Roberto Salinas Fortes. 3 edição. São Paulo: Paz e Terra.

CAVALCANTE, Peregrina de Fátima Capelo. *Matadores de Gente: como se faz um pistoleiro*. São Paulo: Annablume, Fortaleza: Secult, 2002.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1986.

CUNHA, Euclides da. *Os sertões: campanha de canudos*; ilustrações de Alfredo Aquino. - São Paulo: Abril Cultural, 1979.

DAMATTA, Roberto, 1936 – *O que faz o brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco: 1986.

DERRIDA, Jacques. *A estrutura e a diferença*. 3 ed. São Paulo: Perspectiva, 2002.

DORBON, Sébastien. *A Fotografia e os olhares sobre a cultura*. In: O Fotográfico. Etienne Samain, organizador - 2ª edição. São Paulo, Editora Hucitec/Editora Senac, 2005.

DOUGLAS, Mary. *A Pureza e o perigo*. São Paulo, Editora Perspectiva S.A.: 1976.

DURAND, Gilbert. *A imaginação simbólica*; tradução Eliane Fittipaldi Pereira. – São Paulo: Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa*.. Tradução de Joaquim Pereira Neto. 2 edição. São Paulo: Paulus, 1989.

_____. *Da divisão do trabalho social*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

DUVIGNAUD, Jean. *Les Imaginaires I. "Cause Commune"*. Col.10/18. Paris UGE.

ELIAS, Nobert, *A sociedade dos indivíduos*; organizado por Michael Schroter; tradução, Vera Ribeiro; revisão técnica e notas, Renato Janine Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1994.

_____. *A sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Trad. Pedro Sussekind; prefácio, Roger Chartier – Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Tradução Rogério Fernandes Lisboa: Edições Livros do Brasil, 1956.

EVANS-PRITCHARD. *Os Nuer: Uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

FAORO, Raymundo. *Os donos do poder: formação do patronato brasileiro* vol. 1/ 10 ed. São Paulo: Globo, 2000.

FERRO, Lila Rosa S. (org.) AWAPÁ, *Nosso Canto*. Brasília: Secretaria de Extrativismo e Desenvolvimento Rural/ Ministério do Meio Ambiente, 2008. 2 ed.

FREIRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal* – 34 ed. Rio de Janeiro: Record, 1998.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências sociais*. São Paulo: Martins Fontes, 1985.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I e II*. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científico, 1989.

GOLDMANN, Lucien. *A reificação das relações das sociais*, in *Sociologia e sociedade – leituras de introdução á sociologia*. Org. Marialice Foracchi e José de Souza Martins. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e científicos, 1983.

GOLDTHORPE. J. E. *Sociologia do Terceiro Mundo*. Disparidade e envolvimento. Tradução de Hélio Pólvora. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. *Tantos outros patrimônios. In: e outros. A culinária e a tradição*. Rio de Janeiro: Funarte, CNFCP, 2002.

GOODY, J. *Mémoire et apprentissage dans le sociétés avec et sans écriture: la transmission du Bagre*, em *L'Homme*, XVII, pp. 29-52, 1977.

HAGUETTE, Tereza Maria Frota. *Metodologias qualitativas na sociologia*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1987.

HOLANDA, Sérgio Buarque. *Raízes do Brasil*. Coleção Documentos Brasileiros. 5ª edição. Rio de Janeiro: José Olympio, 1969.

LEACH, Edmund R. *Repensando a antropologia*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

_____. *Como nasce um cavaleiro britânico*. Disponível em: «<http://www.scielo.br/scielo>». Acesso em: 4. Abr. 2006.

_____. *Sistemas Políticos da Alta Birmânia*. Um estudo da estrutura social kachin. São Paulo: Edusp, 1995.

LÉVI-STRAUSS, C. *Tristes trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. *El Hombre Desnudo*. Mitologia IV. Espana: siglo veintiuno de españa editores, 1987.

LE GOFF, Jaques. *Histoire et imaginaire – entretiens avec Michel Cazenave*. Paris Radio France/Editions Poisesis, 1986.

LEFEBVRE, Henri. A “*praxis*”: a relação social como processo, in *Sociologia e sociedade – leituras de introdução á sociologia*. Org. Marialice Foracchi e José de Souza Martins. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e científicos, 1983.

LEROI-GOURHAN. *Retratos do Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

LOGOS ENCICLOPÉDIA LUSO-BRASILEIRA DE FILOSOFIA, vol. 2, Editora Verbo, Lisboa, 1990.

LUKESCH, Anton. *Mito e vida dos índios Caipós*; tradução de Trude Arneitz von Laschan Solstein. São Paulo, Pioneira, Editora da Universidade de São Paulo, 1976.

KOSTER, Henry. *Viagem ao nordeste do Brasil*. São Paulo, Cia. Ed. nacional, 1942

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Um diário no sentido estrito do termo*. Rio de Janeiro: Record, 1997.

MENCARINI, Marialice (Orgs). *Sociologia e sociedade: leituras de introdução à sociologia*. Rio de Janeiro, LTC – Livros Técnicos e Científicos. Editora S. A, 1983.

MARTINS, José de Sousa. *Sociologia da fotografia e da imagem*. São Paulo: Contexto, 2008

_____. *A sociabilidade do homem simples: cotidiano e história na modernidade anômola*. 2 ed. São Paulo : Contexto, 2008.

MAURICE CORVEZ, *La Filosofia de Heidegger*. México, Fundo de Cultura Econômica, 1981.

MENEZES, Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes. *Revista de história (USP)*. São Paulo, Editora da Universidade São Paulo, 1985.

_____. *A cultura brasileira “descobre” o Brasil ou <<que país é este?!>>* - Uma pergunta à cata de resposta. Texto: disciplina Sociologia do Pensamento Brasileiro, 2006 (mimeo).

_____. *A historiografia tradicional de Canudos*, Revista do Instituto Histórico Brasileiro. No. 422. pp. 33-54, Rio de Janeiro 2004.

_____. *Eu e pandora entre o espelho e a máscara, ou fantasia, ordem e mistério no moinho do sentido*. Texto: Disciplina Uma poética da sociologia. 2007 (mimeo).

_____. *Existe o Nordeste? Gênese de sua invenção como região*. Revista do Instituto Histórico do Ceará. Fortaleza, 2005.

_____. *O imaginário popular do sertão: rumos para uma pesquisa em antropologia histórica*. Fortaleza: Editora Universidade Federal do Ceará, 1970.

_____. *Sobre a neutralidade das ciências*. Revista de Ciências Sociais, Departamento de Ciências Sociais e Filosofia do Centro de Humanidades da Universidade Federal do Ceará. 1978.

_____. *Sobre teoria sobre os gêneros literários, épicas, etc.* Notas de aula: disciplina Sociologia do Pensamento Brasileiro. 2006, (mimeo).

MIGUEL, Carlos Montenegro. *O Açúcar, sua Origem e Difusão*, Arquivo Histórico da Madeira, volume XII, Boletim do arquivo Distrital do Funchal, 1960-1961.

MILLS, Wright C. *A imaginação sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1969.

MORENO, Arley R. *WITTGENSTEIN: Os labirintos da linguagem: ensaio introdutório*. São Paulo: Moderna; Campinas, SP: Editora da Universidade de Campinas, 2000.

MOTTA, Alda Brito da. *Revista de Ciências Sociais (UFC)*. Fortaleza, Editora Imprensa Universitária da Universidade Federal do Ceará, 1979.

MOURÃO, Gerardo Mello. *Peripécia de Gerardo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

PAIS, José Machado. *Vida Cotidiana: enigmas e revelações*. São Paulo: Cortez, 2003.

PEIREANO, Mariza (org.). *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/ UFRJ, 2002.

PEIRCE, Charles S. *Semiótica*. São Paulo: Perspectiva, 1990.

PERBART, Peter Pál. *O tempo não-reconciliado*. São Paulo: Perspectiva, 1998.

PEREIRA, Nunes. Moronguêta, *Um decamenron indígena*. Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira S.A., 1967.

- PINTO, Luiz Fernando da Silva. *Sagres: a revolução estratégica*. – 3. ed.- Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000.
- REINALDO, Gabriela. *Mito e música em Guimarães Rosa, Uma cantiga de se fechar os olhos*. São Paulo: AnnaBlume, 2005.
- RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações*. Rio de Janeiro: Imago, 1977.
- ROHDEN, Luiz. *Revista Mente, cérebro e filosofia*. São Paulo: Duetto, 2008.
- SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Zahar, 1992
- SALES, Vicente. *Alguns aspectos do Folclore da Alimentação*. Revista Cultura. Brasília, n. 11, ou/dez, 1973.
- SAUSSURE, Ferdinand. *Curso de linguística geral*. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikste in. 26ª ed., São Paulo: Cultrix, 2006.
- SCHNEIDER, Delmar E. *O mito: interpretação da existência*. Revista de Ciências Sociais, Departamento de Ciências Sociais e Filosofia do Centro de Humanidades da Universidade Federal do Ceará. 1978.
- SENNET, Richard. *O declínio do homem público. As tiranias da intimidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- SILVEIRA, Nise da. *Jung: vida e obra*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.
- SIMMEL, Georg. *Questões fundamentais de sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- _____. *Sociologia I*. Madrid: Biblioteca de la Revista de Occidente, 1977.
- SHUTZ, Alfred. *Fenomenologia e relações sociais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.
- VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. Tradução Mariano Ferreira. Rio de Janeiro: Vozes, 1978.
- VICO, Giambattista. *Princípios de (uma) ciência nova: acerca da natureza comum das nações*. Seleção, tradução e notas do prof. Dr. Antonio Lázaro de Almeida Prado. – 2 ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores).
- WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1983.
- _____. *Conceitos sociológicos fundamentais*. In: *Economia e Sociedade*. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1994.
- _____. *Sociologia de Max Weber/ Julien Freund*: tradução de Luís Cláudio de Castro e Costa. 4 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

PERIÓDICOS

DIÁRIO DO NORDESTE. *Farinha Pouca*. Fortaleza: 21/10/2005.

O POVO. Comemoração 100 anos de Patativa. *A musa e o arado*. Fortaleza: 01/03/09.

Revista de Ciências Sociais Volume 30 No.1/2 - 1990 Edições UFC

Revista de Ciências Sociais Volume 31 No2.- 2000 Edições UFC

Revista de Ciências Sociais Volume 36 No.1/2 - 2005 Edições UFC

Revista Humanidades No. 09 Editora Universidade de Brasília - UnB

Revista do Patrimônio Histórico Artístico Nacional No. 21/198

GLOSSÁRIO

Crendices envolvendo a casa (espaço doméstico)

1. Colocasse uma vassoura atrás da porta quando se quer despachar uma pessoa que não se quer na casa.
2. Comida feita em casa e mandada para outra é causa de intrigas.
3. Em casa que galinha cantou como galo, haverá morte de alguém. Para preveni-lo, mata-se logo a galinha.
4. Passar por cima da pessoa ela não cresce mais.
5. Nunca deixar o sal acabar em casa, traz má sorte.
6. Quando varrer não deve o lixo pra fora de casa, o dinheiro nunca aumenta.
7. Quebrar retrato ou espelho dentro de casa é prenuncio de morte do dono ou da dona da casa.

Medidas

Alqueire = 2 saco (50k)

Arranca (1/2 hectare) = 15 carga de jumento e

Carga = 120k

Hectare = 100m X 100m

Uma terça = um terço de um hectare

Uma quarta = uma quarto de um hectare

Instrumentos de trabalho:

Arupemba: é a peneira feita de palha de carnaúba.

Beiju: alimento feito no forno assim que a massa sai da pressa e é peneirada e salgada. Ele é chamado de beiju seco. È armazenado em surrão ou dentro das caixas (deposito de guardar a farinha).

Brocar: queimar o mata para preparar o roçado.

Caetitu: equipamento para triturar a mandioca

Comboiar: atividade de conduzir animal (burro ou cavalo) com uma carga.

Capoeira: espaço escolhido e cercado para a plantação.

Carimã: sub-produto da mandioca. Corta-se as cabeças e com sete dias tira-se a casca, é peneirada em um saco para retirar o excesso de água. O resultado é uma massa fresca que se faz bolo, papa e pé de moleque.

Casa de farinha: local de fabricação da farinha e goma.

Casca: camada externa da mandioca em contato com a terra, essa parte é utilizada na alimentação dos animais (gado, porco, cavalo, burro, jumento e aves).

Cevador (moenda): máquina com laminas de corte para triturar a mandioca.

Crueira: parte da fécula da mandioca.

Dono da farinha: contratante dos serviços e o proprietário do roçado

Empeileitar: contratar alguém para fazer um serviço.

Enxada: instrumento de cultivo usado para limpar a terra.

Estocar: tirar o mato e tocos que ficam na área que vai ser plantada.

Faca: utilizada para raspar a casca e retirar a mandioca.

Farinha: subproduto feito no final do processo de beneficiamento da mandioca

Farinha d'água: sub-produto que é feito deixando a farinha "grolar".

Foice: instrumento para cortar mato árvores e galhos.

Forneiro: artesão da farinha e da goma

Forno: local para torrar a farinha e a goma.

Goma: subproduto da mandioca pode ser fresca ou seca.

Grolar: etapa da torrefação quando deixa a farinha ficar mais grossa (caroço).

Lavar: atividade feminina que facilita retirar a manipueira da massa. Essa etapa é feita antes da coar e depois na etapa de preparação da goma.

Manipueira: líquido amarelado (ácido anídrico - HCN) de cheiro forte que é separado da massa no processo de beneficiamento da farinha e da goma.

Maniva: parte planta que fica externa ao solo (caule).

Pano de coar: instrumento feito de tecido (algodão) para coar a massa, antigamente chamado de “volta ao mundo”.

Peneirar: podendo ser uma atividade masculina ou feminina, serve para retirar a crueira que fica na massa.

Prensa: peça de madeira utilizada para retirar a manipueira da mandioca.

Prensar: atividade masculina, a massa é colocada em uma prensa de madeira para retirar todo o excesso da manipueira.

Raspar: primeira etapa do beneficiamento da farinha quando retira a casca da mandioca.

Roça: local cercado e preparado para o plantio.

Roçado: local em preparo para o plantio.

Tapioca: alimento feito de goma, sal, acrescentando ou não coco.

Tanque: local de armazenagem da massa da mandioca escorrida.

Tipi: equipamento indígena feito de palha que serve para extrair a manipueira.

Torrar: atividade exclusivamente masculina, responsável mexer a massa no forno.

Vara: instrumento utilizado para mexer a farinha no forno.

Provérbios:

Aleluia, Aleluia, carne no prato farinha na cuia: expressão de fartura.

Aquela conversa está rendendo a como mandioca na várzea: quando a conversa é boa.

Boni-to-o-tó, macaxeira, mocotó: destacar um rapaz bonito.

Debaixo de farinha tem carne: quando alguém afirma algo esperado.

Farinha do mesmo saco: denominar valor a uma pessoa a outra, normalmente usado na política, ou de maneira pejorativa quando alguém faz algo errado.

Farinha pouca, meu primeiro pirão: ser esperto, agir rápido

Guardar o que comer e não o que fazer: coisa que tem que ser feita de qualquer maneira.

História que nem vai no rumo: contar uma história que não é verdadeira.

Já deu meio dia, panela no fogo, barriga vazia: expressão que denota estar com fome.

Levar farinha pra farinhada: ir para algum lugar e levar o (a) namorado(a).

O dinheiro parece não vingar: quando o que foi produzido (legumes) não apura no mercado o esperado, muita das vezes em menor quantidade da safra passada.

O preneiro segue a varra: atividade (sincronismo) de acompanhar o trabalho do forneiro.

Onde come um, come dois: quando se quer dizer que a comida é farta.

Panela que muitos mexem, sempre sai mal temperada: a comida azeda se outro mexer na panela que alguém esteja cozinhado.

Quem come do meu pirão, leva do meu cinturão: se não seguir a orientação dos pais ao contrário leva castigo.

Remédio caseiro feito com da farinha

Cataplasma de farinha: é preparado um angu de farinha e coloca-se sobre a parte do corpo que esteja inflamado.

Para desentalar uma espinha de peixe ou osso: comer a farinha salivando bem, logo desce.

Para que ta com enjôo na gravidez: Coloca-se farinha em um recipiente com água deixa a farinha assentar, retira-se o “marujo”, a água lavada e da farinha se faz um caldo com um pouco de sal e água.