

A REPRESENTAÇÃO LITERÁRIA DO SERTÃO BRASILEIRO

Adriana Venturoso
Instituto Creatio - Cuiabá-MT



Resumo: A imagem caricaturizada do personagem Jeca Tatu de Monteiro Lobato passa a povoar o imaginário social brasileiro, tornando-se uma figura emblemática e, dessa forma, constrói-se uma possível idéia de identidade nacional, mais especificamente nas representações literárias utilizadas para pensar o homem nacional na primeira metade do século XX.

Palavras-chave: Jeca Tatu, sertão, nação.

Resumen: La imagen de la caricatura del personaje Jeca Tatu de Monteiro Lobato pasa por la imaginación social con formato de emblema, de esta forma, se construye una posible idea de identidad nacional, principalmente en las representaciones de la literatura, que se utiliza para pensar que el hombre nacional en la primera mitad del siglo xx.

Palabras- llave: Jeca Tatu, desierto, nación.

Monteiro Lobato, decepcionado com as experiências de administrador de fazenda e indignado com as práticas agrícolas dos caboclos de sua propriedade, resolveu redigir uma carta violenta em protesto contra a situação das queimadas e enviou-a à seção *Queixas e Reclamações* de *O Estado de S. Paulo*. Ela foi deslocada para o corpo principal do jornal. O texto foi estampado com destaque em 12 de novembro de 1914, recebendo o título de *A Velha Praga*. Essa correspondência denunciava os caboclos pela forma de trabalho com a terra e as queimadas, assim, acusa-os de preguiçosos, indolentes, feios, analfabetos e inadaptáveis à civilização, denominando-os de Jecas Tatus. Após a aparição do Jeca na imprensa, surgiram críticas de escritores, políticos, coronéis que acusavam Lobato de antinacionalista, por consequência da imagem negativa do caboclo nacional.

Essas críticas fizeram com que a experiência de Monteiro Lobato como fazendeiro acabasse em uma ressonância literária não esperada, pois a sua revelação, travestida na figura do Jeca Tatu, não representava tão-somente a sua indignação pessoal, mas sim de todo um setor consideravelmente importante da oligarquia paulista, e mesmo da carioca, em processo de crise. O fato de Lobato ter agido, não a propósito, como porta-voz de uma parcela dessa aristocracia rural, não implicou no sucesso da recepção da carta e do artigo produzidos na época – *A Velha Praga* e *Urupês*. O que fica de significativo é que

essa liderança não foi decorrente apenas de seu “talento” literário, mas também de seu envolvimento social, político e econômico com as classes abastadas do país.

Essa representatividade proporcionou-lhe uma boa aceitação pelos jornais de grande circulação nos estados de São Paulo e Rio de Janeiro e até mesmo em nível nacional. A exemplo disso, destaca-se nas páginas de *O Estado de S. Paulo*. Dentro desse panorama de ampliação das possibilidades do trabalho intelectual, bastante influenciado pelo reordenamento das forças políticas do Estado, a publicação no jornal *O Estado de S. Paulo* foi um impulso para a carreira literária do escritor. Lobato², que passou a receber mais e mais convites para colaborar em jornais e revistas – inclusive do próprio *O Estado de S. Paulo*.

Tanto em *A Velha Praga* quanto em *Urupês* estão postas as preocupações de Lobato com o progresso, tendo como elemento central a noção positiva de trabalho, preocupação que está presente no ideário brasileiro de modo mais insistente nas três últimas décadas do século XIX. Não obstante, ganha ênfase, no mínimo, a partir dos anos 10 do século XX, quando as crises sucessivas do regime republicano de governo e as crises vividas internacional e nacionalmente impuseram reformulações das práticas liberais, de modo que “intelectuais” em geral passaram a refletir a respeito das questões referentes à nacionalidade e às características do povo brasileiro.



Pensando nesta mesma ótica, os intelectuais ansiavam por (re) descobrir o país: seus problemas, sua realidade e o potencial econômico e cultural. Lobato foi um desses intelectuais engajados nas questões nacionalistas. O seu pensamento esteve voltado para a vida cultural, social e econômica do país, seja refletindo ou atuando sobre ela.

Além de se voltar para as áreas sertanejas e perscrutar os problemas econômicos que devastavam não só a região como também as relações humanas, Lobato debruçou-se sobre a cultura local dos caboclos recuperando as credences e mitos das zonas rurais:

A idéia de Deus e dos santos, os graúdos lá de cima, os coronéis celestes, debruçados no azul para espreitar-lhes a vidinha e intervir nela ajudando-os como os metediços deuses de Homero. Uma torcedura de pé, um estrepe, o feijão entornado, o pote que rachou, o bicho que arruinou - tudo diabruras da corte celeste, para castigo de más intenções ou atos (LOBATO, 1961, p. 290).

Ao compor sua trama, Lobato³ traz à tona a vida cultural mergulhada no imaginário popular, demonstrada a partir da crença popular vivida pelos caboclos, e também a religiosidade. Mas ele as vê com desrespeito e trata-as como ignorância da população interiorana, agarrada excessivamente a tais crenças.

Segundo Amadeu Amaral (1981), os caboclos acreditam muito em superstições, pois eram freqüentes as manifestações da fé depositadas por inúmeras pessoas em simpatias para curar toda a sorte de males. Assim, essas pessoas tinham receio de violar qualquer tabu estabelecido por velhas credences. Quando algo ruim acontecia era traduzido pelos caboclos como castigos divinos por algum "mal" feito. Dessa forma, as superstições eram mantidas para que eles não fossem castigados.

Para Lobato, a cultura brasileira, de maneira geral, era organizada "jeco₄centricamente", revelando, assim, que o santo poderia intervir, ajudando a resolver todos os tipos de conflitos humanos e castigando quando necessário (LOBATO, 1961a, p. 289).

Da experiência na fazenda, ele pôde observar que as crenças confundem-se numa emaranhada teia, não havendo forma de distinguir o término de algumas e o início das outras, diante da diversidade de superstições mantidas por meio da cultura popular, como: festas, casamentos, lendas, ritos religiosos, danças, mutirões e os remédios caseiros.

No decorrer da narrativa, Lobato aponta diversos atributos negativos do caboclo brasileiro, em função do modo de vida. Descreve-o como: "Este funesto parasita da terra é o CABOCLO, espécie de homem baldio, semi-nômade, inadaptável à civilização, mas que vive à beira dela na penumbra das zonas fronteiriças" (ibidem, p. 271).

Para Lobato, o caboclo era a pior das espécies, era "uma velha praga", um obstáculo para o progresso econômico e social. Dessa maneira, comparava-o aos parasitas, entendendo que este apenas sugava a terra e não lhe dava, em retorno, nenhum tipo de benefício. Acreditava que o caboclo era uma raça depauperada em relação às condições materiais de existência. E, ainda, considerava-o incivilizado, principalmente por não possuir instrução para lidar com instrumentos agrícolas. No fragmento acima, Lobato mostra que tinha uma constante preocupação com o progresso da nação por meio da produção agrícola, para garantir lucros e participar do mercado capitalista em ascensão.

O caboclo, segundo Lobato, era símbolo de atraso, miséria, recuava "para não se adaptar", mudava de um lugar para outro indo agregar-se, sem conseguir estabelecer vínculos com a terra. O trabalhador europeu era o oposto, vivia do que a terra lhe oferecia, ou seja, estabelecia um vínculo com a terra.

Percebe-se inicialmente que o caboclo pode ser caracterizado como um ser errante, um trabalhador em movimento, vivia a ser empurrado de um sertão que conquistou a um outro que vai conquistar, até ser expulso por intermédio da força física usada pelos coronéis. Nessas relações, patrões, empregados, parceiros, agregados, meeiros e companheiros de trabalho oscilam entre as estratégias de poder e as violências, que muitas vezes fogem do controle social das relações de grupos.

Por outro lado, no centro das preocupações de Monteiro Lobato e Euclides da Cunha, estava a relação entre sertão e civilização, esta, por sua vez, encarada como excludente. É um espaço visto como repositório de uma cultura folclórica, tradicional, base para o estabelecimento da cultura nacional. Para esses dois autores, a civilização devia, no entanto, ser levada ao sertão, resgatando essa cultura e essas populações que ali viviam. Como adverte Euclides: "estamos condenados à civilização, ou progredimos ou desaparecemos" (CUNHA, 1998, p.71). É com esse mesmo ideário que Lobato paulatinamente

vai tecendo seu discurso progressista, construindo uma imagem pejorativa e emblemática do caboclo:

À medida que o progresso vem chegando com a via férrea, o italiano, o arado, a valorização da propriedade, vai ele fugindo em silêncio com o seu cachorro, o seu pilão, a picapau e o isqueiro, de modo a sempre conservar-se fronteiriço, mudo e sorna. Encostado numa rotina de pedra, recua para não adaptar-se (LOBATO, 1961a, p. 271).

Nessa passagem, Lobato faz uma leitura da fuga dos caboclos e interpreta-a como “medo da modernidade”. Mas entende-se que os caboclos eram analfabetos, não tinham instrução nenhuma. Os caboclos fugiam em silêncio. Esse silêncio dos caboclos era o silêncio da opressão e da marginalização. Era o silêncio daqueles que, mesmo que falassem, não seriam ouvidos. Portanto, o poder se exercia acompanhado de um certo silêncio. Cada vez que os coronéis os expulsavam, os caboclos saíam silenciosamente em busca de novas terras, partiam em busca de novos lugares. Saíam da mesma forma que entravam, somente com objetos pessoais, como, por exemplo, o *cachorro*, a *espingarda* e o *pilão* [...]. Considera-se essa fuga como uma estratégia de sobrevivência.

Para Lobato, o caboclo era a antítese do italiano. Este representava o progresso expresso na modernização e na valorização da propriedade e ainda carregava consigo elementos civilizatórios, configurados no trabalhador branco europeu. Diante dessa imagem preconceituosa e racista do caboclo (mestiço - descendente do índio e do negro), pode-se pensar que está pautada em dois fatores: “a imagem racista que tanto era discutida pela elite culta nos fins do século XIX e início do XX, e a necessidade de atualização das formas de dominação sobre os trabalhadores livres” (CAMPOS, 1986, p. 12).

No entanto, os fazendeiros do Oeste paulista necessitavam de um contingente de trabalhadores que viessem a expandir a lavoura e que estivessem habituados aos rigores do trabalho disciplinado. Esses proprietários não concediam “um tempo” de espera para os trabalhadores nacionais se tornarem disciplinados e isso se somava ao forte preconceito que tinham e ao receio de como se comportariam os ex-escravos pós-abolição.

Iraci Salles acrescenta que os argumentos preconceituosos cultivados “durante os séculos de

escavidão, identificando o agente do trabalho - escravo negro - com a instituição, e a respeito dos homens livres pobres foram extremamente úteis aos imigrantes”, os quais, aliados ao aparato científico do racismo em voga, naquele momento, municiaram o discurso de convencimento da legítima necessidade de se importar trabalhador branco europeu (SALLES, 1995, p. 30).

A idéia de inferioridade racial contribui para a (re)elaboração das representações a respeito dos negros e mestiços como incapazes de interiorizar comportamentos civilizados, sendo necessário um período de convivência com o trabalhador branco europeu para que, por meio do seu exemplo moralizador e do cruzamento inter-racial, as qualidades étnicas do branco fossem assimiladas. Essa imagem negativa do negro estava aliada às imagens dos mestiços e dos amarelos sustentadas pelas teorias raciais desenvolvidas na Europa durante o século XIX.

Lilia Schwarcz contribui para a reflexão sobre as teorias raciais desenvolvidas no Brasil no início da Primeira República por meio de diversos intelectuais, como: Nina Rodrigues, Silvio Romero, Euclides da Cunha, Gilberto Freyre e outros, das mais diferentes correntes epistemológicas, que se uniram a fim de pensar uma nova “cara para o Brasil”, ou seja, a identidade nacional, na qual a solução para a nação brasileira se pautava na tese do branqueamento, baseada na presunção da superioridade da raça branca, considerada a mais adiantada. Com esse pensamento, a miscigenação não produziria inevitavelmente “degenerados”, mas uma população mestiça sadia capaz de tornar-se mais branca, tanto cultural quanto fisicamente.

É com esse ideário que Silvio Romero, baseado nos moldes naturalista e evolucionista, escreveu *História da Literatura Brasileira* em 1888, pensou a nação por intermédio do meio e das misturas das três raças: índio, branco e negro. Para uma possível solução de construção da nação brasileira, propõe o “branqueamento” como uma saída para reabilitar as raças inferiores, no sentido de integrá-las à civilização para serem extintas pela mistura progressiva (VENTURA, 2000, p. 40).

Para explicar o atraso do homem nacional, Euclides da Cunha, em *Os Sertões*, elaborou seus conceitos sobre o povo brasileiro sertanejo. Para isso, abre dois capítulos longos descrevendo a *Terra* e o *Homem*, argumentando que o clima e o meio eram uma justificativa determinista frente ao “atraso” brasileiro, de uma forma acentuadamente pessimista.

De certa maneira, Euclides retoma o projeto alencariano, da mesma forma que, por não se tratar de um tema inédito, o sertão foi temática de reflexão dos românticos, como em *O Sertanejo*, de Alencar, *O Cabeleira*, de Franklin Távora e *Inocência*, de Taunay, mas o que distingue esses dois momentos é a forma de como o sertão é enfocado. O sertanejo de Alencar era o protótipo do homem heróico, diferentemente dos projetos realistas /naturalistas, preocupados, sobretudo, com a realidade nacional, vista sob a ótica do cientificismo então em voga para explicar a nação e na tentativa de encontrar uma “nova face” para o Brasil. Ancorado em um discurso científico em voga no Brasil a partir da segunda metade do século XIX, as teorias científicas européias funcionavam no sentido de fornecer aos pensadores a garantia de verdade absoluta às teses que sustentavam. Nesse sentido, as teorias raciais baseadas na desigualdade das raças, avalizadas pela ciência, sustentaram o projeto de construção de identidade nacional, fornecendo um alicerce científico às ideologias racistas e à política de discriminação racial, cujos resquícios subsistem, no Brasil, até hoje.

Euclides da Cunha pensou no homem do sertão representado na figura do sertanejo⁵ que, embora etnicamente misturado, constituiu-se longe do litoral, distanciando-se das influências européias. Suas narrativas tinham como cenário o sertão nordestino, no qual elaborou e desenvolveu suas idéias a respeito do povo brasileiro. Ao desenhar a imagem do sertanejo, o escritor pensou um homem forte e fraco ao mesmo tempo. Juntaram-se, no mesmo ser, a fraqueza e a fortaleza inerentes ao sertanejo brasileiro, cuja representação do personagem carrega em si a sua própria ambigüidade entre a virilidade e a fragilidade: entre os tipos de semideus Hércules e do monstruoso Quasímodo. Com essas características físicas, tornou-se possível no pensamento euclidiano a distinção efetuada entre os mestiços do litoral e os do sertão.

Para ele, o sertanejo era fruto da miscigenação de antigos bandeirantes paulistas com os índios do sertão, em oposição ao mulato do litoral, que tem ascendência negra. Este sertanejo (mestiço) teria formado uma sub-raça com caracteres estáveis e próprios. Devido ao isolamento histórico e à ausência de componentes africanos, desenvolveu-se, sendo superior ao mestiço do litoral, tornando mais instável sua evolução racial

e cultural, como acrescenta Euclides: “O sertanejo é, antes de tudo um forte. Não tem o raquitismo exaustivo dos mestiços neurastênicos do litoral” (CUNHA, 1998, p. 66). É interessante verificar que, num país de mestiços, condenam-se mestiços, numa abordagem elaborada por intermédio da diferenciação entre sertão e litoral, definindo “mestiços” e mestiços. O autor pensou na recorrência ao isolamento e ao tempo para estabelecimento do sertanejo como sub-raça, que não esteve sujeita à miscigenação exagerada, mas porta suas próprias ambigüidades.

Euclides trouxe previsões sombrias ao acreditar na fatalidade do desaparecimento das “raças inferiores” e “mestiças”, identificando dois brasis, um que poderia vir a ser e outro, fadado ao desaparecimento de um modo de vida ou de uma parcela da população. Era preciso matar ou transformar o “velho” Brasil, ou a sua imagem, para que um “novo” pudesse surgir, (re)nascer.

No entanto, o sertão, além de ser um lugar geográfico, era também um lugar social, largamente discutido na historiografia e na literatura de Euclides ora apresentada. A literatura euclidiana provocou grande impacto nos leitores. Em suas páginas, parcelas significativas da população e do território nacional apareciam como grandes desconhecidas, pelo menos para parte da elite intelectual que circulava pelas livrarias e confeitarias do Rio de Janeiro naquele ano de 1902, quando foi editada a obra máxima sobre o tema de que está sendo tratado.

O *outro* da nação, o sertanejo, rude e forte, tornava-se reconhecido nacionalmente. Nas palavras de Lucia Lippi Oliveira, é importante assinalar que Euclides da Cunha, ao procurar transmitir o mundo do sertão para o público leitor, transmite a sensação de sentir-se estrangeiro em seu próprio país (OLIVEIRA, 1998, p. 200).

Desta forma, *Os Sertões* revelavam que a unidade nacional não existia de fato e que naquele lugar vivia-se em tempos sociais e históricos distintos aos do litoral, este sim civilizado. Colocava, pois, como tarefa para a construção da nação, a necessidade de unificar os diferentes ritmos civilizatórios, ao mesmo tempo em que rude, porém forte, mas ainda assim signo de um estágio histórico inferior. Bárbaro? Fanático? A obra de Euclides sintetiza o sentimento paradoxal acerca do sertão: ao mesmo tempo em que era apresentado como um lugar onde o Brasil era mais Brasil, constituía-se num problema para a nacionalidade, na medida em que o sertanejo era o outro.

O sertão era visto como um lugar carregado de elementos simbólicos, era um local ainda não explorado, designava diferentes áreas do território brasileiro, podia ser encontrado no Nordeste, no interior de São Paulo, Minas Gerais e Paraná. Essa divisão de sertão e litoral, no sentido geográfico, opera como elemento simbólico por não possuir uma existência concreta, ou, como dizia Guimarães Rosa: “o sertão está em toda parte”.

O sertão foi representado pelo espaço da miséria, da violência, das práticas políticas dos coronéis, do latifúndio, da garimpagem, do cangaço, do messianismo, da seca, do êxodo e como o lugar do arcaico. Esse espaço foi sendo tecido como uma rede de significados simbólicos que se superpõe como um lugar amplo e perigoso, cheio de percalços e armadilhas, verdadeiro labirinto existencial, mas que admite brechas levando a saídas, como, por exemplo, em *Grande Sertão: Veredas*, no qual Guimarães Rosa retrata o sertão de Minas Gerais como um lugar mítico, o que está em jogo a salvação ou a perdição do ser humano, mero peão na eterna batalha entre Deus e o diabo.

Nesse sentido, a temática do sertão serviu para os intelectuais nacionalistas lançarem uma crítica à cultura de importação – Euclides da Cunha, Monteiro Lobato, Oliveira Viana e outros. O discurso desses autores sobre o espaço do sertão está inscrito em uma rede de significados resultante das práticas sociais, pois acreditavam que a “verdadeira” personalidade do país deveria ser dirigida para o interior, para o sertão, para o lugar em que estava o povo brasileiro. Lobato dizia que “é lá que está o verdadeiro Brasil e não nas cidades do litoral, já diluídas em cultura estrangeira, invadidas pela imigração”. Com esse ideário, registra nas páginas de *Urupês*:

O Brasil não era um São Paulo, enxerto do garfo italiano, nem o Rio artificial de português. O Brasil está no interior, onde o sertanejo vestido de couro vasqueja nas coxilhas onde se domam potros. Está nas caatingas estorricadas pela seca, onde o bondiorno cria dramas, angústias e dores intermináveis à gente litorânea (p. 307).

Com essa idéia, o sertão aparece como um lugar onde a nacionalidade se esconde, livre das influências estrangeiras. Nesse sentido, o sertão/litoral aparece como um dualismo, pois apresenta duas faces. Na primeira, o pólo negativo é

representado pelo sertão – identificado com a resistência ao moderno e à civilização. Na outra, o sinal se inverte: o litoral é apresentado como sinônimo de inautenticidade, enquanto antítese da nação, como aparece em *Os sertões*, essa ambivalência que consiste na principal característica da representação que constroem sobre o país e seus contrastes.

Desta forma, Lylia Galetti esclarece que o sertão foi também uma referência importante nos investimentos simbólicos que seriam realizados, tendo em vista a construção da idéia de nação e de nacionalidade brasileiras, que significava, entre outras coisas, construir uma distinção cultural.

No entanto, assim como a nação, a própria identidade nacional é fruto de uma construção histórica cujo resultado, ao final do processo, aparece como uma unidade revestida de uma essência. Ao discutir o fenômeno do nacionalismo, Hobsbawm (2002) observou que cabe ao historiador buscar entender o modo como se enraízam o social, o histórico e o local, e nesse processo “apagam” as diversidades preexistentes. Nesse sentido, afirma que “não podemos admitir que, para a maioria das pessoas, a identificação nacional exclua, ou seja, sempre ou até superior ao restante do conjunto das identificações que constituem o ser social” (HOBSBAWM, 2002, p.15). Nesse sentido, é importante discutir a identificação do sertão como um atributo da nacionalidade que se desenvolveu de modo desigual entre os grupos sociais e as regiões do país. Essa diversidade não pode ser esquecida, como já afirmamos anteriormente.

O sertão tem sido uma categoria usada recorrentemente para nomear as terras interioranas do Brasil desde o período colonial, mas que permanece viva no pensamento e no cotidiano atual. Como exemplificado nas observações de Janaina Amado, quando enfatiza que sertão é tão crucial para os nordestinos que a própria região se esvaziaria de significados se lhe faltasse este referencial. Assim posto, a constante retomada da conquista da terra, ou ocupação do interior, aparece como elemento essencial quando se tratou de construir uma genealogia da brasilidade, na medida em que a essência da integração é necessária à formulação de um projeto de nação.

Desse modo, uma genealogia do sertão percorreria, num primeiro momento, as discussões levadas a efeito em torno da natureza. E, num segundo momento, em torno do povo brasileiro. Portanto, a história e a geografia foram

consideradas saberes estratégicos para a definição da identidade nacional. O espaço, a territorialidade, a natureza constituem elementos dos quais muitos autores não puderam prescindir quando buscaram definir a identidade nacional.

Para Lucia Lippi Oliveira, percorrer os vários significados atribuídos ao sertão e as relações que se estabeleceram entre natureza e nacionalidade, ajuda-nos a entender a importância e a permanência do ufanismo como ideologia fundada na natureza e na relação com o caráter do povo, produzindo o sentimento de identidade nacional.

Se a natureza foi apresentada ora com atributos paradisíacos ora como algo infernal, também ao sertão atribuíram-se qualidades positivas e negativas. Ao mesmo tempo em que o agreste é apresentado como um lugar inóspito, em que a vida é difícil porque se trata de terra pouco povoada, é, entretanto, habitado por gente brava e destemida: o sertanejo.

Gilmar Arruda faz uma discussão em torno do sertão acrescentando que, no século XIX, o Brasil era visto basicamente só como natureza; já na metade do século XX, temos um outro elemento. A natureza continua como referência nas definições, só que agora reinterpretada pelo campo das cidades, vista na ótica do progresso. Com a Proclamação da República, desencadeou-se o desejo de “atualizar” o Brasil com o ritmo das nações européias e dos Estados Unidos. Essa “atualização” corresponde às transformações ocorridas nos significados atribuídos ao sertão. Uma das questões que passaram a ser objeto de preocupação dos detentores do poder foi o problema da integração do território nacional. Por esse motivo, iniciaram-se novos debates sobre a necessidade de ocupar os espaços “vazios” da nação.

Paralelamente a essas preocupações, nas cidades de São Paulo e do Rio de Janeiro iniciava-se o processo de urbanização e industrialização. Somando esses acontecimentos sociais, entrava em cena uma nova realidade que começava naquele momento: a vida urbana tornou-se símbolo maior para termos de comparação entre “civilizado” e “incivilizado”. A idéia de sertão estava sendo alvo das atenções políticas, sociais e culturais, ao passo que, a cidade era representada como um espaço-símbolo da modernidade, da civilização e das culturas voltadas à moda européia.

Contudo, ainda nas palavras de Gilmar Arruda, uma das primeiras questões a serem

enfrentadas pelos que queriam atualizar” o Brasil era o proclamado desconhecimento dos sertões. Grande parte do território nacional, inclusive do Estado de São Paulo, era considerada sertão, e isso equivalia a dizer que era uma incógnita para o poder e para os habitantes das cidades. Nessa mesma ótica, Lylia Galetti assinala que, ainda conservando a percepção colonial, a partir de meados do século XIX, o sertão passaria a integrar o imaginário territorial da nação como símbolo de suas tradições culturais e, simultaneamente, como expressão de seu atraso e obstáculo em sua marcha rumo ao progresso. Pensando por esse viés, o sertão é uma representação cultural, e ainda leituras elaboradas da realidade, constituídas do real dos próprios lugares físicos e também, talvez principalmente, da memória de um processo de transformação da paisagem, com todos os conflitos ocorridos na concreta (re)ocupação espacial de determinadas regiões antes denominadas de sertões. Nesse sentido, é importante pensar a identificação do sertão como um atributo da nacionalidade que se desenvolveu de modo desigual entre os grupos sociais e as regiões do país. Essa diversidade não pode ser esquecida.

* Professora Mestre do Instituto Creatio em Cuiabá-MT. Coordenadora Pedagógica de Projetos de Pós-Graduação.

Notas

¹ Conforme os estudos de Aluizio Alves Filho em relação ao Jeca Tatu, há uma contribuição interessante sobre uma polêmica em relação ao documento enviado por Lobato para a imprensa. Afinal, carta ou artigo? Aluizio menciona que, ao consultar a Coleção de *O Estado de S. Paulo*, percebeu que no jornal deste período não era de praxe publicar cartas de leitores. “Esporadicamente o ‘Estadão’ divulgava queixas e reclamações dos leitores. Recebida a correspondência, o jornal sintetizava-a, em linguagem própria, dava uma minúscula nota a respeito. Problemas ligados a iluminação, policiamento, abastecimento de água e outras coisas do gênero. A longa carta do humilde lavrador, em linguagem rebuscada, carta que possuía até título, estava totalmente fora dos parâmetros do reproduzível nas páginas do jornal e seria um contra-senso que alguém perdesse tempo para escrevê-la e enviá-la para a seção de queixas...” na esperança de vê-la publicada como carta de leitor. O jornal não possuía espaço

dedicado a este tipo de “colaboração”.

² O nome de Monteiro Lobato começava então a ganhar nova densidade social, o reconhecimento tornava-se mais palpável, indicando o aumento de seu capital simbólico e, conseqüentemente, a conquista de uma nova posição no campo, que não era ainda destacada, mas deixava de ser apenas um ponto imperceptível no mapa literário.

³ Quando Lobato descreveu o Jeca Tatu, fez observação da cultura dos caboclos como sendo uma credence negativa, ou seja, posteriormente o escritor percebe que o homem da roça é livre das influências européias justamente pela preservação das credences distantes do litoral.

⁴ No conto *Urupês*, Lobato comenta que para os caboclos ficarem livres de facadas ou cargas de chumbo era necessário obter uma flor da samambaia. Esta planta, conta o Jeca, só floresce uma vez por ano e só produz em cada samambaial uma flor. Isto à meia-noite, no dia de S. Bartolomeu. É preciso ser muito esperto para colhê-la, porque também o diabo anda à cata. Quem consegue pegar uma, ouve logo um estouro e tonteia ao cheiro de enxofre – mas livra-se da faca e do chumbo pelo resto da vida.

⁵ Segundo Naxara, “a imagem construída do sertanejo por Euclides da Cunha parece bastante semelhante à idéia de caboclo elaborada por Lobato, anos depois. “O homem para Euclides era desgracioso, desengonçado, torto. Era um Hércules-Quasímodo, reflete no aspecto a fealdade típica dos fracos. O andar sem firmeza, sem aprumo, quase gigante e sinuoso, aparenta a translação de membros desarticulados. Agrava-o a postura normalmente abatida, num manifestar de displicência que lhe dá um caráter de humildade deprimente. A pé, quando parado, recosta-se invariavelmente ao primeiro umbral ou parede que encontra; a cavalo, se sofria o animal para trocar duas palavras com um conhecido, cai logo sobre um dos estribos, descansando sobre a espenda da sela. Caminhando, mesmo a passo rápido, não traça trajetória retilínea e firme. Avança celeremente, num bambolear característico, de que parecem ser o traço geométrico os meandros das trilhas sertanejas. E se na marcha estaca pelo motivo mais vulgar, para enrolar um cigarro, bater o isqueiro, ou travar ligeira conversa com um amigo, cai logo – cai é o termo, de cócoras, atravessando largo tempo numa posição de equilíbrio instável, em que todo o seu corpo fica suspenso pelos dedos grandes dos pés, sentado

sobre os calcanhares, com uma simplicidade a um tempo ridícula e adorável. É o homem permanentemente fatigado. Reflete a preguiça invencível, a atonia muscular perene, em tudo: na palavra demorada, no andar desaprumado, na cadência constante à imobilidade e à quietude. Entretanto, toda esta aparência de cansaço ilude”.

Aceito em 20/06/2006.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *A invenção do Nordeste*. São Paulo: Cortez, 1996.

ALVES FILHO, Aluizio. *As metamorfoses do Jeca Tatu - a questão da identidade do brasileiro em Monteiro Lobato*. Rio de Janeiro: Inverta, 2003.

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

_____. *Cultura brasileira: temas e situações*. São Paulo: Ática, 2002.

CAMPOS, André Vieira de. *A república do Pica Pau Amarelo: uma leitura de Monteiro Lobato*. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

CUNHA, Euclides. *Os sertões*. São Paulo: Ática, 1998.

HOBSBAWM, Eric J. *Nações e nacionalismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

LOBATO, Monteiro. *Urupês*. 11. ed. In: _____. *Obras Completas*. São Paulo: Brasiliense, 1961a.

_____. *Problema Vital*. 11. ed. In: _____. *Obras completas*. São Paulo: Brasiliense, 1961b.

MELLO e SOUZA, Antonio Candido. *Literatura e sociedade*. 5. ed. São Paulo: Nacional, 1976.

NAXARA, Márcia Regina Capelari. *Estrangeiro em sua própria terra*. São Paulo: Anna Blume / FAPESP, 1998.

OLIVEIRA, Lucia Lippi. “A conquista do espaço: sertão e fronteira no pensamento brasileiro”. In: *História, Ciência, Saúde*, 1998. v. 5.

ROSA, Guimarães. *Grande sertão: veredas*. São Paulo: Ática, 2000.

