

Migração, dispersão
(para ler *Essa terra*)

José Edilson de Amorim*

Resumo

O presente texto analisa a migração nordestina, a partir do processo de modernização do Sudeste, buscando compreender suas consequências – o desenraizamento e as tentativas de reconstrução identitária – no interior do romance *Essa terra* (1976) de Antônio Torres. De um lado, o quadro social da economia regional nordestina comprometida pela seca e pelos desastres de uma administração concentradora; de outro, os apelos do governo central interessado em uma modernização acelerada: no meio de tudo isso, nordestinos em direção ao *sul*. A dramatização desse quadro no romance *Essa terra* é o que se estuda aqui.

Palavras-chave: migração, identidade, dispersão, desenraizamento.

Abstract

This paper analyzes the Brazilian northeast migration, from the process of the modernization of southeast, aiming to understand its consequences – unrooting and attempts of identity reconstruction – in the novel *Essa terra* (1976), by Antônio Torres. On one side, the social structure of northeast regional economy drought-stricken and the disasters of a concentrating administration; on the other side, the appeals of the central government interested in an accelerated modernization: in the middle of all this, northeasterners towards the south. The dramatization of this scenario in the novel *Essa terra* is what is studied here.

Keywords: migration, identity, dispersion, uprooting.

* Universidade Federal de Campina Grande. Endereço eletrônico: edilsonamorim@ufcg.edu.br

“Não procurei rastrear a presença do oprimido na literatura popular, nem na erudita. Ocorreu-me, apenas, um intenso desejo de apresentar-lhes alguma coisa viva, pulsante, latejante, dolorosa: o migrante. Vocês ouvirão, como desde agora oiço, ele sendo contado, recitado, cantado por milhares de bocas anônimas – caipiras, piraquaras, capiaus, tabaréus, peões, crias, mumbavas – destes Brasis sem fim. Que se aproximem os senhores da outra literatura, que se acheguem e aportem com mãos limpas e olhos despidos, e escrevam, pelo amor ao povo, não outras vinhas da ira, o Horto da Agonia, meus senhores, sim.”

(Oswaldo Elias Xidieh. Palestra proferida em João Pessoa, em maio de 1988.)¹

O crescimento da agricultura comercial no Sudeste, em fins do século XIX, e o surto de desenvolvimento urbano, propiciado pela expansão da indústria, a partir das primeiras décadas deste século, criaram outras opções de migração para os povos pobres do Nordeste, já marcado pela intensa migração intrarregional. Sendo este movimento populacional interno motivado pela concentração da propriedade agrária, seja em função da monocultura do açúcar, seja em função da pecuária, ou mesmo em função da concentração de grandes reservas de terras nas mãos de famílias ligadas ao poder político nos estados. Ainda mesmo em razão das vicissitudes climáticas, as populações rurais experimentaram (e ainda experimentam) a migração para centros urbanos como alternativa de trabalho. Fenômeno tão visível que não há uma área da cultura brasileira (da sociologia à música) que não tenha tomado como tema essa experiência de desterritorialização. Aliás, de José do Patrocínio a José Américo de Almeida (o “ministro do Nordeste”), o migrante nordestino foi sendo cristalizado como o emblema retirante e pedinte da seca, até alcançar a estereotipia cada vez mais enfeitada de apetrechos negativos, conforme o sentimento de admissão ou de exclusão predominante no discurso *nacional*.²

O governo do Estado Novo desenvolveu propaganda interessada na migração nordestina para as grandes cidades do Sul. Acreditando no seu projeto modernizador de superação do atraso, o governo getulista investe num discurso que prega o fim das bases de sustentação das oligarquias regionais; pensa ter acabado com os coronéis e decreta o fim do cangaço com a morte de Corisco, promovendo o silenciamento da imprensa sobre o tema e exortando os nordestinos a enfrentarem outro desafio, que não o da seca, do mandonismo e do cangaço: o *homem forte* do Nordeste teria um novo rumo - os estados do *Sul*, com sua agricultura organizada e com as grandes cidades como Rio e São Paulo. Este esforço do governo é parte da sua política para construir, nacionalmente, uma imagem moderna do estado ditatorial, sendo o campo cultural o

espaço escolhido para a construção de um país trabalhador, unificadamente pacífico, civicamente nacionalista. O incentivo à imigração nordestina, do tipo feito pelo império para atrair imigrantes europeus no século XIX, poderia ser resumido na propaganda – *o Sul não é tão longe daqui*. Tal propaganda, de consolidação do estado nacional sob a égide do Estado Novo, é elaborada ao mesmo tempo em que são perseguidos e mortos os mais famosos chefes cangaceiros, como Lampião e Corisco; ao mesmo tempo, também, em que se constrói a rodovia Rio-Bahia, cuja inauguração ocorre em 1939, mesmo ainda de terra. Todas estas iniciativas estão combinadas à política nacionalista de restrição à imigração europeia e asiática, adotada pelo governo de Getúlio Vargas. A partir daí, se intensifica a migração nordestina para São Paulo e Rio de Janeiro, iniciada de forma notável já nos anos 20, como força de trabalho complementar à imigração estrangeira. Dos anos 40 em diante, o movimento migratório em direção ao *Sul* irá se intensificar, notavelmente nos anos 50, com o desenvolvimentismo do governo Kubitschek; com o incremento da indústria, carreado pelo setor automobilista.³

Rio e São Paulo alcançaram, neste século, índices de modernização inegáveis, vistos concretamente em seu agigantamento urbano e crescimento populacional, a par do desenvolvimento técnico-industrial. E os migrantes do *Norte*, a que será que se destinam? Vejamos algumas reflexões sobre o tema da migração, no tocante ao universo cultural do homem distante de sua região de origem; e sobre a experiência do trabalhador fora do seu *espaço vivido* anteriormente. Como os romances de Antônio Torres focalizam o migrante nordestino no Rio ou em São Paulo, sendo este, em particular, o caso de *Essa terra*, procuramos ater nossa reflexão a estudos que tratem deste percurso de migração: do Nordeste para São Paulo ou para o Rio de Janeiro.

Há um enfoque do migrante nordestino na cidade grande que parte de um pressuposto histórico assim formulado: o Nordeste faz parte de um discurso político, de uma construção discursiva patrocinada pelas elites locais, em decadência desde o desprestígio da economia regional baseada na cana de açúcar. Ressentida com a perda da hegemonia, deslocada para o centro-sul, as oligarquias locais, pelas vozes de sua direção política e de sua militância intelectual, estimularam e abasteceram, abundantemente, a construção de uma imagem do Nordeste calcada na tradição da prosperidade e da riqueza, no quadro de relações sociais fraternas, sem conflitos ou traumas entre os proprietários e os escravos, ou entre o coronel fazendeiro e o vaqueiro pobre. Assim como um compadrio só, da mata ao sertão. Essa teria sido a estratégia

para a participação das elites regionais no modelo hegemônico que escapara do seu controle absoluto, modelo que, ambigualmente, as mesmas elites negavam para nele se integrarem. Uma espécie de negação para consumo interno (na região), ou mesmo uma negação de superfície quando se tratava de alguma atitude com repercussão nacional. Esta maneira de pensar a região e de dialogar com o poder central já produziu aquele regionalismo mítico-nostálgico, presente em diversificadas manifestações artísticas; uma arte interessada na reconstrução simbólica de um mundo perdido; ou na busca de um espaço que, mesmo não tendo tido realidade histórica, passou a ter existência como mito.⁴

Segundo o enfoque que estamos discutindo, não só as elites foram a origem e o destinatário da ideologia regionalista, do discurso de privilégio do Nordeste como o berço da nacionalidade e como repositório cultural do país. As classes pobres também participaram na recepção e reprodução desse modo de pensar a região. E tanto os que nunca saíram do seu espaço quanto os migrantes, estes de uma forma peculiar. Chamados a enfrentar a cidade grande, os migrantes nordestinos toparam com uma “sensibilidade moderna”, diversa do modo de vida familiar *tradicional* que fazia parte de sua experiência imediatamente anterior. O *choque dos dois mundos* criou, nos indivíduos, o medo de perder as referências, perder a própria identidade. A saída, então, foi *transportar* o espaço vivido para a nova realidade, recompondo o “espaço da saudade”, criando um “espaço da tradição” pela *conservação* do modo de vida nordestino nos traços que pudessem ser refeitos: a comida, o modo de falar, o modo de vestir, a tradição oral, rica em ritmos de trabalho como o aboio, além dos romances, das canções populares e, também, da modalidade escrita desta mesma tradição – o cordel. Aí, entra a indústria cultural e massifica uma sensibilidade *nordestina*, para o que contribui, entre outras produções artísticas, a música de Luís Gonzaga por exemplo. O quadro se completa com a repetição, a intervalos, das estiagens e do seu aproveitamento ininterrupto pela prática política clientelista, produtora de comovente discurso sobre a pobreza regional, discurso criador da comédia do imigrante. Disso tudo resulta um migrante apagaado de nordestino, para o riso ou a compaixão do *sulista*.⁵

Claro que o enfoque acima pensa menos uma prática social em torno do mundo do trabalho das populações de migrantes pobres para pensar mais (diríamos quase exclusivamente) no discurso sobre o migrante, construído pelas várias manifestações culturais e pela reflexão acadêmica produzida em torno do fenômeno. Há outros modos

de ver: estudando a vida de migrantes de outras regiões em São Paulo desde a década de sessenta, o professor Oswaldo Elias Xidieh observa que eles são trabalhadores braçais que formam uma “mão de obra flutuante”, temporariamente recrutada para a colheita ou para a construção civil. Os migrantes observados pelo professor Xidieh vêm de várias regiões do país: “Do estado de São Paulo, do Paraná, de Minas Gerais e do Nordeste, principalmente.” É muito comum a “crise existencial” do migrante que, “alijado do seu espaço, acuado para outra esfera de relacionamento social – a sociabilidade formal da sociedade hegemônica – e que, desgarrado do seu sistema cultural, pedra básica do seu comportamento e da sua representação do mundo, passa a ser simplesmente o *outro*, o indivíduo e não a pessoa.”

Dessa situação de *desenraizamento* resulta, segundo o professor, duas situações principais: a inadaptação, o constante mal-estar e o desejo nunca abandonado de retorno ao lugar de origem. Como este objetivo quase nunca é alcançado, quase sempre o migrante assiste, frustrado e impotente, à dispersão da família, pelo ritmo diferente, entre os seus membros, de aceitação da nova forma de sociabilidade e relacionamento, geralmente diversa de acordo com a idade, sendo que os vindos mais moços ou os nascidos no *Sul* são os que desejam ficar. Resulta ainda que, para superar o medo da violência e de comportamentos a que não estão acostumados; para suportar a insegurança, advinda de relações precárias de trabalho, os migrantes buscam alternativas de sociabilidade onde, de forma coletiva, esta possa ser discutida e efetivada. Dessa maneira, buscam na religião, por exemplo, restabelecer o contato grupal perdido, principalmente os trabalhadores rurais, os “boias-frias”. Não são poucos, deduzimos, os que ficam na marginalidade absoluta: seja na mais desumana submissão ao trabalho precário e ao subassalariamento; seja nas ruas, entregues ao alcoolismo e sujeitos ao biscate.⁶

Numa reflexão sobre a cultura popular e a experiência de trabalhadores migrantes, Ecléa Bosi enfoca o *desenraizamento* como uma experiência individual traumática, com sequelas sociais muito grandes, no quadro da hegemonia econômica de uma região sobre outra, se pensarmos em termos da realidade brasileira. Para esta professora, “essa experiência raramente acontece fora dos polos de submissão-domínio.” A situação do migrante seria, dessa forma, idêntica à experiência do estrangeiro, ser provisório, sempre em trânsito para qualquer lugar, ou para lugar nenhum: uma existência em suspenso, conforme entrevisto por Julia Kristeva, em texto

já citado no capítulo 2 deste trabalho. Ecléa Bosi chega mesmo a problematizar: “*Como pensar em cultura popular num país de migrantes?*” E ela mesma responde, somente em termos de desenraizamento, vez que o migrante perdeu o seu passado, suas referências mais íntimas, mais próximas: com a família, com os vizinhos, com uma natureza, com o aprendizado cultural: “Suas múltiplas raízes se partem.”⁷

Mas o importante da reflexão de Ecléa Bosi é que, em primeiro lugar, ela não vê no apego à experiência passada “uma orientação política reacionária”, segundo as palavras de Simone Weil invocadas pela ensaísta. Ao contrário, “o enraizamento é um direito humano esquecido: todo homem tem uma raiz pela sua participação numa coletividade que conserva vivos alguns tesouros do passado e certos pressentimentos do futuro.” Em segundo lugar, e já entrevisto no final das palavras logo aí citadas, a busca de enraizamento, pelo menos a partir de algumas experiências sociais relatadas, aponta para saídas históricas concretas quotidianamente realizáveis: “o enraizamento não se alimenta de imagens de um passado idealizado, nem de um futuro utópico.” Desse modo, o que vimos chamando de enraizamento é, no caso da experiência migrante, o esforço para alcançar o *reenraizamento*, a partir de que novamente possa viver uma experiência coletiva mais plena, do trabalho diário às formas de manifestação cultural; da segurança no presente à construção do futuro. “Não buscar o que se perdeu: as raízes já foram arrancadas, mas procurar o que pode renascer nessa terra de erosão.” É essa a busca empreendida pelos personagens de Antônio Torres, marcada pela angústia e sem muita clareza dos caminhos a percorrer.⁸

Voltemos a *Essa terra* e vejamos no que as ideias acima podem ajudar na leitura da condição migrante que o livro enfoca. Algumas coisas já antecipamos, ao tratar da volta problemática do personagem Nelo ao Junco, sua cidade natal, depois de vinte anos em São Paulo. De modo que esta parte é o complemento da anterior.

A nomeação das partes do romance por si já coloca o migrante numa relação afetiva com o espaço de sua experiência familiar, de amizade e de vizinhança - seu espaço vivido, enfim. Mas ocorre que esta territorialidade referida ao homem estará sempre marcada pela tensão. Tensão, como vimos na parte antecedente, originária da frustração, da pobreza, da carência afetiva e da dispersão dos membros da família. Tensão derivada, no limite, de mudanças sutis no modo de vida e na forma de ocupação territorial no pequeno aglomerado urbano do Junco. Mudança, entretanto, que não alcançou de forma positiva a família do narrador que, bem ao contrário, surge como

emblema dos que ficaram à margem das mudanças, dos que foram por elas atingidos de forma negativa. Não só a família do narrador: outras famílias também migram. E entre os motivos apontados não se encontra uma visão saudosista de um espaço próspero, *agora* em decadência. Já no capítulo 2 da primeira parte, o narrador anota: “Vagaroso e solitário, o Junco sobrevive às suas próprias mágoas, com a certeza de quem já conheceu dias piores, e ainda assim continua de pé, para contar como foi.” (ET, p. 20)

Vejamos as razões apontadas no livro para a ida de Nelo a São Paulo: aqui a migração aparece como motivada pela falta absoluta de posses; Nelo não tem herança alguma por que esperar (p. 18). A terra, já com outras formas de apropriação e utilização que não a familiar, muda das mãos do pequeno proprietário para o grande investidor auxiliado pelo Governo. A necessidade de migração como sonho de uma sobrevivência mais digna, como forma de escapar àquele pequeno mundo que escapava aos seus, junta-se, para Nelo, ao desejo despertado pelos elos que vão, aos poucos, ligando sua pequena cidade ao resto do mundo: o Junco *sai* do isolamento e do atraso, pelo menos na imaginação dos seus habitantes, pela via da mera formalidade política. Na verdade, como constata o narrador, nada mudou daí por diante, em termos de benefício para a população. E o narrador opõe o discurso oportunista e bairrista do deputado *da terra*, levando o povo à euforia, à sua constatação malancolicamente crítica:

“O deputado subiu no palanque feito às pressas em frente ao mercado, ergueu seu paletó empoeirado sobre todos nós e disse que o Junco agora era uma cidade, leal e hospitaleira. Agora podíamos mandar no nosso próprio destino, sem ter que dar satisfações ao município de Inhambupe – e foi justamente essa parte do discurso que o povo mais gostou. E, no entanto, esse dia já está se apagando da nossa lembrança, apesar de nada mais ter acontecido daí por diante.

Quem não mudou em nada mesmo foi um lugarejo de sopapo, caibro, telha e cal (...)” (ET, p. 18).

Para o narrador, a cidade, no que tange à melhoria de vida da população, continuou a mesma que Lampião sequer visitara, motivo de acanhamento para os seus habitantes. É então que ele constrói uma fábula quase alegoria para configurar a cidadezinha quase morta: num resumo, a cidade vive tacanhamente o isolamento, ao mesmo tempo em que pasma ante à ideia de um país a que está ligada e que aprende a cantar; assusta-se e resguarda suas poucas reservas frente às investidas de fora; resigna-se à submissão que, custosamente, começa a compreender e a determinar de onde parte, numa penosa resistência.

“O junco: um pássaro vermelho chamado Sofrê, que aprendeu a cantar o Hino Nacional. Uma galinha pintada chamada Sofraco, que aprendeu a esconder os seus ninhos. Um boi de canga, o Sofrido. De canga: entra inverno, sai verão.” (ET, p. 19).

A cidade vive duas situações: ambígua e sutilmente, permanece e muda. Nada de substancial altera sua qualidade de vida; mas algo ocorre que vai mudando seu modo de ver as coisas. O progresso não se instala com efetividade; mas oferece sinais sedutores. São Paulo começa a ser notícia na cidade, como uma realidade que se podia alcançar, apesar de distante; a Petrobrás faz sondagens no município; os bancários de Alagoinhas fazem sucesso junto às moças. A ANCAR propõe outras formas de relacionamento no trabalho agrícola; a proximidade do asfalto atiça desejos de partida porque diz de outros mundos para além do Junco. São estes, entre outros, os índices que tecem o sonho da cidadezinha, que colocam a cidade na fronteira do isolamento e da integração, da qual a migração é elemento indissociável. Nelo, encantado por estas possibilidades, e “não tendo herdado um único palmo de terra onde cair morto, um dia pegou um caminhão e sumiu no mundo para se transformar, como que por encantamento, num homem belo e rico, com seus dentes de ouro, seu terno folgado e quente de casimira, seus ray-bans, seu rádio de pilha – faladorzinho como um corno – e um relógio que brilha mais do que a luz do dia.” (ET, p. 18).

Já conhecemos o avesso desse encantamento. Aliás, mesmo a enumeração acima dos objetos de Nelo parece conter uma valoração ambígua, parece positiva aos olhos de alguns habitantes do Junco; mas também parece negativa aos olhos do seu irmão Totonhim, o narrador, que realça alguns exageros e apenas a aparência do irmão vindo de São Paulo. Nada mais revelador dessa interferência crítica do narrador do que sua observação a respeito do sotaque paulista do irmão: “Maneiras paulistas: o fulano, a fulana. Tive vontade de lhe dizer que o povo daqui não gosta de quem fala assim. Na frente, louva-se o sotaque novo do cidadão. Por trás –” (ET, p. 31). A morte de Nelo aparecerá como a parte mais dramática de um processo de esfacelamento e de violência que sua família sofre após a migração para cidades maiores da Bahia: primeiro a mãe e os filhos, depois o pai que, devendo financiamento agrícola ao banco, sente-se obrigado a vender as terras e a deixar o Junco, após alguma relutância. Daí por diante, a família não se recompõe mais, sequer se reaproxima. Nem mesmo na morte de Nelo, o irmão mais velho, que veio de São Paulo para morrer e precipitar a doença da mãe e seu internamento. A decisão de Totonhim de seguir seu caminho para a mesma São Paulo

será o coroamento da dispersão, justamente o único filho que revive, ao narrar, o drama da família perdida.

Assim, se o título da primeira parte, “Essa terra me chama”, revela o conteúdo bíblico do chamamento, ao lado do sentido socialmente objetivo da expulsão, o da segunda parte – “Essa terra me enxota” – resume os sinais da perda e da exclusão. Nelo, morto, avulta como a figura central na primeira parte; seu pai desempregado, bêbado e brigão, perambulando pelas ruas de Feira de Santana, será o centro da segunda.

O pai e a mãe são os que primeiro sofrem as consequências da migração, decisão, aliás, tomada pela mãe que, resoluta e diligente, imagina promover o bem-estar dos filhos com a mudança para Feira de Santana. Ela atendia a muitos apelos: o exemplo do filho Nelo, modelo exemplar do que viaja para ajudar a família; tinha parentes em Feira de Santana que lhe apontaram a facilidade dos filhos frequentarem o ginásio, sonho seu para que a família escapasse à rudeza do Junco; e tinha a própria decadência da cidade e da família, que crescia em número e necessidades, cada vez mais difíceis de atendimento com a lavoura incerta. O velho discorda e se sente constrangido a aceitar uma contingência que se impõe: cheio de dívidas, é contrafeito que vende a terra e parte para Feira de Santana, onde já se encontram a mulher e os filhos mais novos. Ele recorda, com indignação, e quando migrar para ele não era necessidade imperativa, que os braços destinados ao trabalho na terra estão na estrada, nos transportes para o Sul. Destila seu ódio contra a mulher que incentiva a *fuga* dos filhos, como uma recusa ao trabalho na terra. Nada mais compreensível para uma pessoa que tem sua vida ligada ao trabalho com a terra, daí tirando o sustento da família, daí advindo sua experiência simbólica e a base imaginária indispensável à compreensão do mundo.⁹

Mas o velho, agricultor pobre e agora sem terra, sabe que perdeu o passado e o presente é sem perspectivas: “O velho bateu a cancela, sem voltar para trás.” (*ET*, p.49). Este gesto, ao deixar para sempre as terras que um dia foram suas, não significa nem a mitificação de um passado de riqueza inexistente, nem tampouco a partida utópica de quem imagina estar construindo o futuro. Não é o gesto do jovem *revolucionário*, o Sergipano do romance *Cacau*, de Jorge Amado, que deixa a vida na fazenda “sem saudades da casa-grande”. A referência a diz respeito ao final de *Cacau*. Sua visão da utopia socialista é estudada, no conjunto da obra do escritor, pelo prof. Eduardo de Assis Duarte em: *Jorge Amado: romance em tempo de utopia*. Pensando na

perspectiva utópica que este romance apresenta, *Essa terra* não pode ser a “continuação de alguns romances nordestinos, como, por exemplo, *Seara vermelha* de Jorge Amado, em que, após uma longa peregrinação, os retirantes atingem finalmente São Paulo”, conforme pensa M. Fátima M. Albuquerque em “*Essa terra: a denúncia do subdesenvolvimento.*” Só se for uma *continuação* pelo avesso: a viagem de Nelo é o avesso da utopia, mas sem a busca de qualquer mito. É como uma viagem de volta quando esta mesma volta já não é mais possível.¹⁰

Os tempos agora já não são de utopia. Não é também um gesto *reacionário* a atitude brusca do velho pai: o homem que deixa as terras que lhe pertenceram é um trabalhador pobre, vencido; é um marido e um pai fracassado, sem o *mando* da família. Como não é o centro de controle da família, agora dispersa em outras cidades, da distante São Paulo ao estado da Bahia, o próprio velho caminha sem vontade pela estradinha que o leva até o Junco, de onde partirá para Feira de Santana.

Antes de partir, lemos uma cena pateticamente tocante: sozinho na casa vazia, o velho se sente mais vazio ainda; em vão chama os filhos ausentes, ora para a reza ora pelo gosto de os chamar, como se assim os reunisse, como em outras ocasiões. Insistentemente o velho se lembra da cena familiar: “Tenta ouvir a vida que já teve dentro de casa. Não ouve nada. Chama: – Nelo, Noêmia, Gesito, Tonho, Adelaide, meus filhos. Vamos rezar a ladainha.” (ET, p. 49/50). A cena de chamar os filhos à comunhão religiosa retorna insistente, como se o velho buscasse uma função paterna perdida, a de reunir a família em torno do seu chefe, zeloso e vigilante: “Muitas vezes demorava um pouco para acordá-los, porque ficava com pena. O sono da madrugada é o melhor de todos, o mais gostoso. – Nelo, Noêmia, Judite, Gesito, Tonho, Adelaide – chamou de novo, porque da primeira vez não ouviu resposta, estavam demorando para acordar. – Acordem, vamos. Está na hora de rezar a ladainha.(...)”

Impossível. O que está havendo com esses meninos, hoje?” (ET, p. 66/67).

Este *hoje*, aí no final, tem muitos sentidos: recorda ao velho um ontem já distante; lembra que no presente ele está só, seus filhos estão dispersos e ele não tem como reuni-los novamente. É este sentimento de perda, de abandono e de impotência que leva o velho a ver na mulher, ambigualmente, a redenção e a maldição: “– Benditas são as mulheres. Elas sabem chorar.” (ET, p. 49). Mas, perdido o controle dos filhos, tendo cedido à vontade e à determinação da mulher, impreca contra a nova vida que é obrigado a enfrentar. A mulher, com sua “mania de cidade”, arrastara a todos com o

argumento de botar os meninos no ginásio. “Como se ginásio enchesse barriga”. Reclama o velho pai. (ET, p. 49). Agora é a mãe que, deus sabe como, tenta manter a precária família, o que faz o velho voltar-se contra a mulher, uma raiva que deixa escapar a misoginia como dado cultural arraigado. A mulher é a causa da desagregação da família, no seu entender. A mãe agrega e desagrega: “Malditas são as mulheres. Elas só pensam nas vaidades do mundo. Só prestam para pecar e arruinar os homens.” (ET, p. 49). Este sentimento de *derrota* diante da mulher é tanto, no seu entendimento, que ele coloca, no mesmo raciocínio de condenação da esposa pela dispersão da família, a cena das suas núpcias, de onde advém a misoginia que gera o sentimento defensivo em relação à mulher. Tornara-se homem, gerara um filho homem. Mesmo assim conclui por algo como um *mistério* que a mulher encerra:

“Ela parecia saber o que ele não sabia, parecia já ter nascido sabendo, e este era outro mistério que não compreendia.

– As mulheres já nascem putas. Elas têm que ser trazidas em rédeas curtas. Nesse dia descobriu um novo sentimento em sua vida, qualquer coisa parecida com o que se chama de ciúme.” (ET, p. 45).

Mesmo que o velho sempre tenha pensado assim, é significativo que tal juízo venha junto à cena em que parte contrafeito, de alguma maneira cedendo à vontade da mulher e num momento em que a família era já dispersão: era outro o tipo de *sociabilidade* familiar a que se acostumara (ou que pelo menos idealizara) e que fazia parte de sua *experiência* desde muito tempo. Aquela sociabilidade em que a família tinha uma referência, seu centro era o pai, que devia dar o rumo a ser seguido:

“– Que mundo é esse onde filho não respeita pai, mulher não respeita marido? – A velha pergunta de sempre entalava-se outra vez no pomo-de-adão. Morreria sem uma resposta? (...) Doze filhos no mundo – para quê? Queria um bem danado a todos eles, morria de saudades de um a um, a todo instante. E a paga? O abandono. A solidão.” (ET, p. 59).

Por mais *tradicional* que seja esta percepção da família e dos filhos, sempre desejados como continuidade da vontade paterna, o velho não suporta o esfacelamento da *sociabilidade* construída na zona rural, próxima à cidadezinha pequena. É tanto que, até quanto ao rumo tomado pela família, o velho, na sua confusão emocional, parece disputar para mostrar a vantagem da sua escolha. Ele, que nunca abandonara a terra; que tinha o sentimento de *territorialidade*; que sentia a importância do espaço vivido na formação do homem interiorano, quer ainda se afirmar com o sonho de uma migração prestigiosa: “Não, não era para Feira de Santana que queria ir. A mulher e os filhos que

lhe restaram que se ajeitassem sozinhos. Homem que é homem não aceita restos. Iria mesmo era para São Paulo ou Paraná, terras boas, onde certamente encontraria uma roça para tomar conta, como se fosse dono.” (ET, p. 50).

Resto de família, migalha de viagem, sobras de nada – é isto que o velho, por um momento, deseja dispensar, no seu ressentimento por não *dirigir* o destino dos seus; na sua decepção por perder a posse das terras. Mas agir assim seria abandonar de vez a família que, destroçada, carecia de solidariedade e ajuda. E o velho toma mesmo é o rumo de Feira de Santana: “Sertanejo e velho, não era um forte. Também não era um fraco.” (ET, p. 53).¹¹

É essa medida do possível, essa aceitação em face da contingência, mas ao mesmo tempo o desejo de se colocar ao lado da família para, de alguma forma, buscar contribuir, que termina por vencer o ânimo do velho camponês. Acredita em si ainda, crê na força do trabalho, valorizado como a força motriz das coisas, acredita na vontade do indivíduo. Recorda que é um Cruz, e descende diretamente do “pai do lugar”, o vaqueiro desbravador João Cruz; por outro lado, não vê saída para sua perda. Sentia-se derrotado porque cedera, como muitos outros, ao impulso de migrar, ao apelo que todos seguiam. Todos abandonavam a terra e o trabalho para seguir as trilhas do sul, deixavam a terra sem braços: “Onde esses braços se encontravam? Dentro dos ônibus, em cima dos caminhões. Descendo. Para o sul de Alagoinhas, para o sul de Feira de Santana, para o sul da cidade da Bahia, para o sul de Itabuna e Ilhéus, para o sul de São Paulo - Paraná, para o sul de Marília, para o sul de Londrina, para o sul do Brasil.” (ET, p. 61/62). E é assim, derrotado duplamente, porque também identificado com a derrota da terra, do próprio Junco, que o velho parte envergonhado, como se fosse o responsável pela *territorialidade* perdida. Vê-se, então, no limite de dois modos de vida: “Era um forte porque era um Cruz. Mas não podia olhar para a frente. Veria, imponente e solitária, a casa do sogro. Pior: ouviria a sua voz: - Enquanto eu for vivo, não vendo um palmo de terra.” (ET, p. 53). E é por tudo isso, pela mistura de lembranças e sensações, que a partida do velho é um misto de alegria e tristeza, presidido pelo sentimento de perda das referências: família, terra, trabalho. A perda e a decadência misturam o passado melancólico e o presente como um desencontro e conferem estranha alegria à despedida do velho, em cima do caminhão acenando para rostos tristes e ruas desoladas. Há dois episódios que ilustram muito bem a perda e o desencontro, ambos até colocados no plano das coisinhas mais miúdas. Um trata do lazer comunitário, o outro da afeição

mais gratuita, por isso mesmo muito caros ao velho: ele chega finalmente à cidade do Junco, depois de lenta caminhada do sítio à cidade, ia pegar o caminhão para Feira; pára na venda e toma cachaça, conversa com os amigos e se despede dos conterrâneos; termina alegre, ajudado pelo álcool. No meio da euforia, alguém lhe indaga:

“– Quando é que a gente faz um novo forró, mestre.
– Acabou-se – ele disse isso com uma gargalhada, a cachaça o reanimara. – Mas pode arranjar um sanfoneiro e umas morenas, que a gente dança até o caminhão partir.”(ET, p. 68).

O outro episódio é a sua decisão de abandonar o cachorro. Lembra até o sentimento indeciso de Fabiano no momento em que tem de deixar o sítio que fora seu por breve temporada, ao concluir que devia matar Baleia. Primeiro ocorre ao velho este problema a resolver antes de partir: “O que ia fazer com essa peste?” (ET, p. 52). Pensa em deixar o bicho amarrado a uma árvore, mas pensa que o irmão, o mesmo que lhe comprara as terras, é capaz de “deixar o bichinho morrer à míngua, de fome e de sede.” Depois pensa em matar o animal, como já fizera com outro que adoecera; mas ocorre que não tem muita coragem para tal crime. Decide alimentar o bicho e sair sem ser percebido. Mas é o cachorro que não larga o dono, e o segue obstinadamente, apesar do velho tentar fazê-lo voltar, até com violência: cena meio quixotesca, a do velho e seu diálogo zangado com o animal teimoso. O velho sabe que o *companheiro* não tem muita serventia na cidade grande, onde não tem caça. Sobretudo recebe a recomendação de não levar o animal. Mas contraria essa vontade da mulher. Já em cima do caminhão, conversa com o motorista, que grita da boleia:

“– E o cachorro, Mestre. Vai ficar?
Era verdade. E o cachorro? O bichinho estava outra vez esperneando, se lamentando.
– Me dá ele aí, menino. Vou levar.
Levaria o cachorro que a mulher não queria em Feira de Santana. Ela que se danasse.”(ET, p. 68).

Nesta decisão, está o prenúncio do desencontro de opiniões e de vontades que o casal viverá em Feira de Santana. Da mesma forma que a solidão e o abandono, que o velho reclamara ao pensar na sua situação de migrante forçado, já se configuram na cena final da despedida melancólica: “Velhas feições tristonhas acabaram por aparecer e levantar os braços num adeus que poderia ser o último.” (ET, p. 68). Resta notar que toda a carga humana, todas as sequelas emocionais, enfim, toda a percepção da ida como perda irreparável está presente, em dosagem concentrada, no curto período entre o

amanhecer no sítio e a chegada ao Junco, no curto espaço entre a terra abandonada e a pequena cidade, ponto de partida para Feira. “Essa terra me enxota” (nome da segunda parte) mas também me prende, poderia dizer o velho.¹² O mais serão a decadência, o descaso, as brigas, a violência: o camponês sem terra, transformado em biscateiro, não suporta os apelos e as exigências da cidade, mínimas embora para qualquer família pobre.

Esta é uma leitura a partir da perspectiva do velho, em alguns momentos endossada pelo narrador. A mãe enxerga noutra direção e sofre igualmente com a *mudança*, sendo mais estúpido o seu sofrimento. Começamos com o julgamento do homem, severo, implacável, punitivo: as mulheres são benditas porque sabem, chorando, exorcizar as desgraças; e são malditas porque botam os homens a perder. A mãe, desse modo, é o alvo mais próximo a quem imputar a culpa pelo empobrecimento da família. Logo no capítulo 2 da primeira parte, o narrador registra, por sons, cheiros, imagens da natureza e notação de tarefas diárias, a pasmeira cotidiana do Junco, seu isolamento e seu desprestígio; para concordar com o julgamento, as moças da cidade comparecem à janela: “As moças na janela, olhando a estrada, parecem concordar: isto aqui é o fim do mundo. Estão sonhando com os rapazes que foram para São Paulo e nunca mais vieram buscá-las.” E vivem esperando sempre pelos “rapazes da cidade”, para o despeito dos “tabaréus” do Junco (p. 2). As mulheres, aí, comparecem como as responsáveis por um apelo valorativo: migrar é uma forma de conquistar a cidade, no dois sentidos: dar-se bem na cidade grande e ganhar o respeito no lugarejo. Enfim, significa adquirir prestígio e candidatar-se ao casamento. Sair da cidade é compor seu sonho de sobrevivência e até de grandeza. A migração para o homem, sendo sinal de distinção e opção de vida, surge como imperativo social.

No caso da família que o romance *Essa terra* enfoca, o desejo de migrar junta-se à necessidade de buscar melhores condições de vida, no limite da dificuldade em Junco. A família de Totonhim (o que nos conta a história) parece emblematizar o dilema da cidade, pelo menos da maioria das famílias deserdadas: insistir nas poucas possibilidades do local, cada vez mais escassas, ou apostar no sonho de mudança que a cidade grande começa a oferecer, pelos sinais que chegam à pequena comunidade. O primeiro a migrar é o filho mais velho: Nelo vai para São Paulo, manda dinheiro para a mãe e se converte em herói, como verificamos na parte anterior deste trabalho. É o exemplo que a mãe, mais que todos, seguirá para tomar a decisão de mudar-se para

Feira de Santana. No seu entendimento, como a roça lhe faltou, a cidade suprirá seu desejo de educar os filhos e os encaminhar melhor na vida. Para ela, com os filhos estudando, as oportunidades de emprego se multiplicariam, dos seus muitos filhos muitos Nelos sairiam, propiciando o bem-estar que a família não tinha.

Basta ler o diálogo ressentido em que Totonhim narra a Nelo, recém chegado, a vida da família em Feira de Santana, para que se verifique a expectativa - nesse momento já frustrada - que a mãe tinha em relação aos filhos. Frustrada, passa a discriminar a todos, enquanto enaltece Nelo:

“– Ninguém faz nada por mim. Ninguém me ajuda em nada.
Reconhece essa voz? Continue ouvindo. Continua:
– Tenho doze filhos e me sinto tão sozinha. Se não fosse por Nelo.
Espere mais um pouco:
– Não vou passar sua roupa. Não sou sua empregada.
E agora, atenção:
– Os incomodados que se retirem.”

Este é o tom do diálogo em família, reproduzido pelo narrador para o irmão. O mesmo Totonhim já concluíra: “Entre nós só uma estrela brilhou”. (Todo o diálogo está na página 25).

A pobre velha somente não imaginou, no seu sonho, que o *destino* humano não é linear e cumulativo. Talvez tenha considerado que a pobreza era uma coisa exclusiva do Junco; talvez também pensasse que cada filho fosse da maneira que ela queria: na economia doméstica da pobreza, os filhos lhe surgem como necessariamente encarregados de suprir as necessidades da família, sempre devotados à vontade dos pais. Ocorre que em Feira de Santana também há pobreza. Totonhim rememora a mudança para Feira de Santana e afirma: “Acabamos todos nos arranchando numa casinha pobre de uma rua pobre de um bairro pobre, sem luz, sem água, sem esgoto, sem banheiro.” E logo depois: “Mamãe se matava de trabalhar, penso que era para não dar o braço a torcer, coisa de orgulho pessoal, medo do fracasso. Ainda assim continuávamos morando numa casa um milhão de vezes pior do que a da roça.” (ET, p. 100). Ocorre, por outro lado, que os filhos vão crescendo, vão exercendo sua vontade e sua diferença em relação aos projetos da mãe. Totonhim acaba voltando para o Junco, depois de concluir o ginásio, e arranja um subemprego na prefeitura; as filhas vão fugindo de casa e, pior, vão marcando a vida da mãe de frustrações e de violência. (“Cinco filhas, cinco histórias”, anota o narrador, traduzindo o pensamento da mãe, à página 98). A pobre

velha, para preservar o mínimo de dignidade da família sob sua tutela, se obriga a situações aviltantes:

“– Finada Adelaide. Minha filha. Que Deus a tenha em bom lugar. Eu avisei: cuidado com esse homem. Não entendo natureza de mulher. Ela não gostava dele, vivia fugindo dele, até o momento em que eu disse aquilo. Pra quê? Fugiu no dia seguinte. Foram três dias do meu maior sofrimento. Zanzei por isso tudo atrás dela. Corri delegacia, hospital, hotéis. Sabe onde estava? No puteiro. Trancada e apanhando. Voltei à delegacia e contei tudo para o delegado. Então ele disse que ia dar um jeito. E deu. Ela se casou na polícia, porque era menor. Passou o resto da vida apanhando. E quanto mais apanhava, mais parecia enrabichada por aquele homem.” (ET, p. 99).

Fim de Adelaide: “– Adelaide estava na cama, de resguardo. Tinha tido menino um dia antes. Estava me mostrando o corte na barriga. Chorava. Foi o marido quem tinha feito aquilo. Ciúmes. Ciúmes do médico que fez o parto, veja você. Eu estava horrorizada, quando ele entrou, atirando. Uma bala pegou na minha perna. As outras foram descarregadas na barriga de sua irmã.” Essa é a parte mais pungente e dolorosa da confissão que a mãe de Totonhim lhe faz, a caminho do hospital. Dolorosa pela crueldade; pungente por ter a velha escondido o fato dos filhos e do marido. É a parte mais cruel da dissolução da família, sua dispersão implacável: “– Bastou uma fugir, para as outras irem atrás (...)” (ET, p. 101) Depois fogem Noêmia, Zuleide, Dina e Zilda. Zuleide, ameaçada de voltar para a roça e ficar sob a vigilância do pai, se despede das duas irmãs restantes, na volta da escola, e ainda manda um recado para o velho: “Digam a papai que roça é uma porra. Saiu correndo, aos pulos, lembrando uma criança que brinca de amarelinha.” (...)

“Escreveu um ano depois, de um lugar chamado Pojuca, dizendo que acabava de ter uma menina. Aceitava visitas. Suas portas estavam abertas para todos. Logo mais, quando a menina estivesse durinha, iria levá-la para conhecer os parentes. Era uma carta muito engraçada e terminava assim: digam a papai que roça é uma porra. As irmãs ainda deviam se lembrar disso e haviam de dar boas risadas. Pena que a carta não tenha encontrado as suas destinatárias. Elas também já estavam longe. Muito longe.” (ET, p. 104).

Dispersa a família, *perdidos* os filhos mais velhos, continuam as agruras do casal empobrecido. Restam aos filhos mais novos assistirem à decadência e ao ridículo que significam as brigas constantes em casa ou no meio da rua:

“– Dei-lhe uns trompaços. Olhe o que ela me fez – papai me mostra o braço com as marcas dos dentes. Um chinelo voa e pousa em seu rosto. Ela corre para a rua. Papai voa atrás. Eu os sigo.”

“O seu sonho era ter todos os filhos juntos, debaixo do mesmo teto. Me disse isso uma vez. Era um apelo: - Tenha paciência com sua mãe. Ela está fraca do juízo.

Agora sou eu quem lhe diz: – Tenha paciência.” (ET, p. 82/83).

É este o cotidiano a que o narrador assiste, num dia em que visita os pais em Feira de Santana: a pobreza e a violência que prenunciam a loucura. Agora voltemos a Nelo, o migrante emblemático do romance. Vejamos seus contatos com outras baianos, vindos também do Junco. No capítulo 10 da primeira parte, Nelo conta a violência policial, covarde e arbitrária, de que é vítima. Um dos policiais é Zé do Pistão, seu conterrâneo. Zé do Pistão chega a São Paulo e fica morando na casa de Nelo, recebe sua solidariedade; trabalha como cobrador de ônibus e, em fins de semana, toca pistão em bailes da periferia paulista. Em poucas palavras e por poucos episódios, ficamos sabendo que Zé do Pistão representava para Nelo o reencontro da *sociabilidade* do Junco: representava o contato possível com a *territorialidade* distante, anteriormente vivida. Zé do Pistão é até apresentado como Seu primo, na festa em que Nelo se encontra com a moça com quem irá casar. Além da intimidade, Nelo diz para a namorada: “tenho o prazer de lhe apresentar o maior artista do Junco”, depois da moça admirar o homem que animava a festa em Itaquera. Pelo episódio, fica claro o desejo de Nelo em buscar construir uma sociabilidade que ainda não conseguira em São Paulo; uma aproximação solidária com os conterrâneos, baseada na ajuda mútua. Mas isto não dá certo; numa síntese arrasadora, o próprio Nelo antecipa para o leitor:

“Olá, Zé do Pistão, quanta honra. A que devo esta surpresa?”

Era ele mesmo, o baiano. O primeiro emprego que arranjou na vida foi por meu intermédio. Cobrador de ônibus: Penha-São Miguel Paulista. Depois virou polícia. Depois roubou a minha mulher e os meus filhos.” (ET, p. 44).

O velho pai de Nelo, enquanto caminha lento e triste do sítio que estava deixando para o Junco, com destino a Feira de Santana, lembra do filho em São Paulo e recorda da notícia que um parente seu trouxera: “Nunca se esquecia daquele parente que chegou contando: – Seu filho é um homem direito. Ele nunca se esquece que é baiano. Dormi uma noite na casa dele, dormimos os dois na mesma cama, um nos pés, outro na cabeceira, como a gente fazia aqui quando era menino. - Como foi mesmo? – o velho pedia, sempre que se encontrava com esse parente. Era uma história que lhe enchia de prazer e orgulho.”(ET, p. 64). Algum tempo depois, recorda ainda o velho, recebe notícia diferente: O Caboco, foi assim que o velho nomeou o homem experiente e falante que contava novidades de terras distantes, antes nunca imaginadas no Junco, acabou por decepcionar o velho pai: não trazia notícias boas de seu filho. Apenas uma vez o encontrara, num bar em São Miguel Paulista. Nelo embriagado, pediu-lhe o aval para tomar uma cachaça fiado, frente à zanga do vendeiro português aborrecido. Nelo

invoca um território – Bahia – e uma família com um prestígio na verdade inexistente. Mesmo que estivesse embriagado, ou por isso mesmo, seu gesto, ao encontrar o conterrâneo, revela o desejo de restabelecer, de forma solidária, um relacionamento fundado na solidariedade, interrompido pelo tipo de vida que levava em São Paulo, mesmo que para isso tenha imaginado uma espécie de “utopia regressiva”, ou seja, uma vida que não tivera. Buscava, em tentativa desesperada, fiapos de reenraizamento.¹³ O Caboco, vendedor de bugigangas, continua oferecendo, em caixinhas com filmes, as imagens de um São Paulo sem fim, para o espanto da população interiorana. Mais ainda, “migrante de retorno”, transmite a ilusão de um espaço urbano que combina liberdade e igualdade de tratamento, estabelecendo uma cidadania plena ao indivíduo comum: “Ao falar de São Paulo, o homem enchia a boca, ficava mais importante ainda. Lá, qualquer um podia ser pedreiro e doutor ao mesmo tempo, pois, no fim do dia, tomava-se um banho, vestia-se roupa nova, e ninguém sabia da vida de ninguém.” (ET, p. 63). Esta é uma ideia falsa, a do anonimato como possibilidade de vida melhor. A experiência de Nelo, o seu desespero por encontrar um espaço mínimo de solidariedade desmente o Caboco e nos mostra que a São Paulo de que ele se ufana só pode existir mesmo na sua caixinha de filmes. Ele traz no corpo as marcas de uma violência que se esforça por esconder; e confessa ter-se encontrado: “Entrei para a igreja dos crentes.” (ET, p. 65). Zé do Pistão, tocando noutro ritmo, de acordo com os tempos duros e favoráveis à violência oportunista, talvez se tenha encontrado na Polícia. Nelo, trabalhador sem profissão definida, não logra alcançar qualquer convívio mais solidário. Está só. É um homem doente e entregue à embriaguez. Realmente os tempos são difíceis (e provavelmente isto se passa dos fins de 60 para começo de 70, numa correspondência histórica nada desprezível).¹⁴

*O autor é professor de Literatura Brasileira da UFCG.

NOTAS:

1. AYALA, Maria Ignez Novais (org.). *Caderno de textos: Representação do oprimido, Estudos* 2. II série, nº 8. Mestrado em Letras, UFPB, João Pessoa, PB, 1992, p. 7.

2. José do Patrocínio, jornalista e militante abolicionista, publicou em 1879, ainda sob a repercussão da grande seca de 1877, um romance sobre o fenômeno justamente chamado *Os retirantes*.

A bagaceira, de José Américo de Almeida, livro iniciador do regionalismo modernista, começa e termina com o *quadro* em que se movem migrantes pobres: “fantasmas estropiados” (primeiro capítulo) ou “retirantes dessorados” (último capítulo).

A expressão “ministro do Nordeste” é título do capítulo VI do livro *O Nordeste e a política: diálogo com José Américo de Almeida*, de Aspásia Camargo. O epíteto, aceito de bom grado pelo político paraibano, deve-se às suas iniciativas no combate às secas, quando ministro da Viação do governo Vargas (de 30 a 34 e de 53 a 54).

3. Durval Muniz, na sua tese de doutorado, já referida nos capítulos anteriores, analisa a produção cultural que, pelo ângulo da folclorização e da massificação, realça a presença do migrante nordestino na cultura brasileira. (Ver sobretudo o capítulo dois do seu trabalho: “Espaços da saudade”).

A informação sobre a inauguração da rodovia Rio-Bahia está em: Ribeiro, Darcy. *Aos trancos e barracos: como o Brasil deu no que deu*. Rio de Janeiro: Guanabara Dois, 1985 (verbete 945).

No primeiro capítulo, já nos referimos à propaganda estadonovista de exaltação do mundo do trabalho: nesse quadro, o migrante nordestino é estereotipado como símbolo do “trabalhador honesto”. Cláudia Matos, em seu livro *Acertei no milhar: malandragem e samba no tempo de Getúlio*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, atesta que a propaganda também foi dirigida ao carioca, surgindo no período canções de elogio ao malandro regenerado que sai do morro para o trabalho.

O Sul não é longe daqui: alusão que fazemos ao título do livro de Flora Sussekind – *O Brasil não é longe daqui: o narrador, a viagem*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 21: “E é exatamente para essa ‘sensação de não estar de todo’ que se procurou chamar a atenção com a escolha desse ‘O Brasil não é longe daqui’, primeiro verso de uma velha canção alemã - que sugere deslocamentos reais e paisagens imaginárias -, como título geral desse ensaio.”

4. Explicamos mais detalhadamente o discurso regional e sua elaboração, pela literatura, no primeiro capítulo. Remetemos para as obras aí indicadas, sejam as ensaísticas ou as ficcionais.

5. Entre os trabalhos que analisam a percepção preconceituosa do nordestino, variando do paternalismo ao desejo de exclusão, sugerimos, além da pesquisa do professor Durval Muniz e do livro de Maura Penna, já citado, o trabalho de M^a Amélia B. Mamede: *A construção do Nordeste pela mídia*. Fortaleza: IOCE, 1996. No da professora Maura, ver, sobre o assunto aqui tratado, particularmente o capítulo III - “A identidade nordestina como eixo de acusação”. No de M^a Amélia, ver sobretudo o capítulo IV (com especial atenção para as *falas sulistas*): “O nordestino enquanto outro.”

6. O belíssimo ensaio-pesquisa do professor Oswaldo Elias Xidieh, já referido por sugerir o título da primeira parte desta nossa leitura – *A difícil viagem de retorno à aldeia* –, é indispensável para a reflexão sobre o migrante e sua luta para se ressocializar. Registremos um depoimento que o professor resume em seu trabalho: “De João Berto da Silva, paraibano da região de Campina Grande, 48 anos de idade. Aos 19 anos de idade foi trabalhar em Pernambuco, num canavial. Aos 22 anos de idade trabalhou em Ilhéus, Bahia, como ‘pau pra toda obra’. Em 1964, com 24 anos de idade, veio morar em São Paulo onde sofreu muito, trabalhando como ajudante de pedreiro na construção de um grande prédio e por ser chamado de ‘pau de arara,’ Saiu de São Paulo em 1966 e procurou trabalho em Marília como jardineiro. Em 1968 começou a trabalhar na lavoura como volante e ‘boia-fria’. Naquele tempo não se falava de sindicato. O trabalho era muito duro. Voltou a ser jardineiro. Teve muitas companheiras que só lhe deram trabalho e amolação. ‘Amigos só nos botequins. Acho que o pior inimigo do pobre é outro pobre e o rico caga nos dois.’

Nos anos em que João andava muito preocupado, não sabendo bem o que fazer da vida, procurou a Tenda da Da Lourdes. Frequentou-a durante quatro meses e sempre saía de lá com mais esperança e mais sossegado. Só por mais três ou quatro dias, depois voltava a gastura. Explicaram-lhe que eram os Exus que, expulsos da Tenda, o agarravam de novo na rua. Por esse motivo é que ele não conseguia trabalho melhor do que ser volante. Afastou-se da Tenda de Da Lourdes e começou a frequentar o Centro de Da Alice na Vila Jockey Clube. Era uma mistura de macumba e espiritualismo. A mulher xingava muito e não respeitava ninguém, nem os espíritos. João ficou desconfiado daquilo. Em seguida procurou a casa de Da Benedita, porém, imediatamente, se afastou de lá, os trabalhos da macumbeira custavam muito caro.

Foi daí que João resolveu trabalhar como guarda particular, juntar todo dinheiro que lhe fosse possível ganhar e mudar-se para o Estado do Mato Grosso onde alguns paraibanos amigos e parentes seus estavam trabalhando e já tinham comprado umas terras. Não podendo voltar para Campina Grande, pelo

menos em Mato Grosso ia encontrar o seu povo. ‘Lá sim, é que se pode viver, pescar, trabalhar e, no tempo do Divino, tocar meu pífano. A zabumba meu primo toca.’

Qualquer dia destes, João vai pra lá.” (op. cit. p. 47/48).

Indicamos também *Histórias de migrantes*, organizado por Marilda Aparecida de Menezes. São Paulo: Edições Loyola, 1992. Neste livro, que reúne depoimentos de pessoas de vários estados que foram para São Paulo, o migrante deixa de ser estatística para expor sua vida, sua experiência itinerante, sua insegurança e seus sonhos. Depoimentos como o do baiano Agnelo Maurício de Lima não traz somente, já contido no próprio nome, o nome do personagem Nelo, baiano como ele; poderia muito bem ser o relato de qualquer migrante que, como o personagem, viveu a experiência traumática entre o Junco e São Paulo.

7. O texto referido de Julia Kristeva é *Estrangeiro para nós mesmos*, já citado.

Sem dúvida, de forma mais histórica, porque característica da natureza estrutural da sociedade brasileira, boa parte dos migrantes de que falam Xidieh e Ecléa Bosi (o migrante de Antônio Torres não ficaria de fora) tem como experiência “o enraizamento impossível, a memória imergente, o presente em suspenso.” (op. cit. p. 15).

8. Estas reflexões estão no ensaio “Cultura e desenraizamento”, em: Bosi, Alfredo (org.). *Cultura brasileira: temas e situações*. São Paulo: Ática, 1987, pp. 16/41. Ecléa Bosi também coloca a religião como possibilidade de reenraizamento para o migrante; além da participação sindical. Ou seja, o reenraizamento ocorre com a participação comunitária na construção de um cotidiano que dê esperanças às pessoas em situação de crise.

O próprio Antônio Torres teve a oportunidade de verificar a importância dessa experiência migrante no esforço para manter a socialização: “[...] Hoje e amanhã, o escritor ainda será homenageado por uma comunidade de ex-moradores do Junco, atual Sátyro Dias, interior da Bahia. [...] Antônio Torres, migrante baiano, assim como o seu personagem, veio para o Sul em busca de um sonho. [...] Afinal, o encontro com as raízes.” (*O Estado de São Paulo*, 26 de maio de 1984).

Em entrevista ao suplemento *Ideias*, Jornal do Brasil, 30 de janeiro de 1988, lê-se, entre outras questões, o tema da migração e do desejo de volta, colocado pelo próprio Antônio Torres: “*Ideias* – Você já disse que ‘alguém que troca uma cultura por outra perde a cultura que tinha e não conquista a nova’, como seria o caso dos nordestinos no Centro-Sul, vítimas de um ‘deslocamento físico’, segundo suas próprias palavras. Você, pessoalmente, é vítima desse ‘deslocamento psicológico’? Antônio Torres – Sem dúvida. Sou, claro, um nordestino que aprendeu a ler e a escrever e encontrou áreas de apoio diferenciadas. Mas sei que não sou um homem do sul. Eu sei que venho de outra cultura. Tenho uma memória forte também da minha vivência em São Paulo com os baianos de São Miguel Paulista, um gueto formado em torno da Nitroquímica. O que mais me impressiona é que a primeira pergunta que eles me fizeram foi: ‘Você sabe dizer se está chovendo por lá?’ E aí eu entendi tudo. Se eu dissesse que sim, alguns daqueles nordestinos pegariam o pau-de-arara de volta para a Bahia. Comecei ali a aprender esta relação. Também os já aculturados na grande cidade sofrem do deslocamento.”

As afirmações do autor, aí contidas não correspondem unicamente a um desejo seu de querer encarar a situação da maneira como está posta. Tampouco ele cria o mito do nordestino *saudoso do seu torrão*. Quando ele fala que “alguns daqueles nordestinos” esperavam notícias de chuva para voltar, ele está se referindo a uma realidade marcante nas pequenas cidades e na periferia das cidades grandes: trata-se do camponês pobre e desempregado e dos muitos subempregados que formam a massa de trabalho flutuante que passa parte do ano no Sul depois volta para tentar a lavoura e cuidar da família. Qualquer “gato” (recrutador de mão-de-obra para a construção civil) conhece essa realidade.

9. “Para qualquer camponês, esse desejo de liberdade a que os filhos aspiram ‘é como o vento nas árvores, diz-nos Julião, e o velho não pode entender que, em nome dum sonho, os filhos abandonem aquela realidade palpável.” (*Essa terra*, de Antônio Torres: a denúncia do subdesenvolvimento”, de M. Fátima M. Albuquerque, em: *Separata da Revista da Universidade de Aveiro/Letras*, nº 2, 1985, p. 139).

10. Ver o trabalho já referido de Eduardo de Assis Duarte e, ainda, M. Fátima M. Albuquerque, “*Essa terra*: a denúncia do subdesenvolvimento.”, em – *Separata da Revista da Universidade de Aveiros/Letras*. Nº 2, 1985, pp. 131/145.

Sobre a territorialidade perdida, ligada à experiência do trabalho, sugerimos o ensaio “Trabalho e poder no processo migratório: análise do romance *Essa terra*, de Antônio Torres”, de Eugênia Meneses, em: *Cadernos Populares*. Edição da Fundarpe; Recife – PE, nº 1, março de 1995.

11. Flora Sussekind aborda o romance brasileiro, incluindo muitas obras *regionalistas*, sob um ângulo crítico de inegável pertinência histórica - a falência do pai, o fracasso dos filhos-herdeiros e a decadência da *família patriarcal nordestina* (o grifo é da autora) como referência de mando e de poder. É notável, neste particular, o capítulo V, do tópico “A terra: do herdeiro ao proprietário burguês” em diante. (Cf. *Tal Brasil, Qual romance?*, já referenciado)

Com uma orientação teórica bem próxima do trabalho anterior, Roberto Reis, ao estudar a hierarquia no romance brasileiro, também assinala a presença central do pai no círculo familiar, representação literária do núcleo de poder formado pela “classe senhorial, sustentada pela escravidão [...]” (Cf. *A permanência do círculo: hierarquia no romance brasileiro*. Niterói: Eduff; Brasília: INL, 1987, p. 31.)

Em *Essa terra*, a falência do pai de Nelo e de sua família representa outro momento da vida econômica brasileira. A rigor, não se trata do processo flagrante da falência, mas da pauperização absoluta da família pobre. O nordeste não é o *patriarcal*: trata-se, na verdade, de uma situação social representada já como a consequência de uma ‘exploração econômica mais aprimorada’ (para aproveitar as palavras de Flora Sussekind, op. cit, p. 164). Sem dúvida, uma situação de exploração mais *aprimorada* de que a referenciada pela ensaísta, aquela que “vem substituir os gritos de Zé Paulino”(op. cit. p. 165). No meio de dois “surtos desenvolvimentistas”, o que o romance *Essa terra* flagra é o processo em curso da “modernização sem mudança”.

Por fim, gostaríamos de assinalar que as lembranças do pai de ir para o Sul, ao lado da necessidade de estar com a família em Feira de Santana, parecem muito com o tênue desejo de Fabiano de ir para outras terras: e em ambos prevalece o senso de responsabilidade e de solidariedade para com o grupo familiar.

12. Ver nota de número 7 da primeira parte deste capítulo – “A difícil viagem de retorno à aldeia”– sobre a ambigüidade que os títulos do romance encerram.

13. A busca do *reenraizamento* é uma necessidade existencial e uma aspiração cultural da condição migrante, no pensamento de Ecléa Bosi, em seu ensaio já citado. As próprias declarações do romancista Antônio Torres atestam a consciência dessa busca. Depois de falar das viagens que fizera à Bahia, quando da elaboração do romance, afirma que “Essas idas e vindas foram importantes porque serviram para me dar uma noção melhor da realidade de que o livro trata: o homem que sai de um lugar (no caso o sertão) e vai para outro (São Paulo), perde o lugar que tinha e não conquista o outro. Durante o processo de elaboração eu via o livro como uma história inventada e hoje eu sei que ela não é tão inventada assim.” (*Folha de São Paulo*, 26 de maio de 1976).

No *Jornal do Brasil* de 17 de outubro de 1981, a mesma preocupação em destacar essa condição migrante do desenraizamento cultural: “*Essa terra*, romance que expressa uma preocupação do autor com os que, como ele fez, saem da sua terra - ‘deixam um núcleo cultural pelo outro, perdem o que tinham e não ganham o outro’”.

14. Oswaldo Elias Xidieh, no ensaio já citado, destaca o papel da “Igreja do Evangelho Quadrangular” no que respeita à busca de identidade social e de ressocialização empreendida pelos migrantes em São Paulo. Para ele a mais “despida” e “aberta” de todas quanto observou, entre as igrejas do protestantismo de “imigração” (as aspas são do ensaísta). No período pesquisado, anos 60/70, o sindicato não aparece como alternativa para o migrante desempregado e “em crise existencial”.

A expressão “migrante de retorno”, aplicada ao estudo do tema em *Essa terra*, está no ensaio “Trabalho e poder no processo migratório: análise do romance *Essa terra*, de Antônio Torres”, de Eugênia Meneses, pesquisadora da FUNDAJ, em: *Cadernos Populares nº 1*. Recife: edição da FUNDARPE, março de 1995.

Na nota 6, primeira parte deste capítulo, citamos um livro que analisa a violência tanto *institucional*, organizada pelo aparato policial, quanto a *cultural*, incorporada ao modo de pensar a sociedade. É a combinação desse duplo aspecto da violência que transforma “homens cordiais”, como Zé do Pistão, em um policial violento, sob o olhar omissivo, indiferente ou acovardado da sociedade. O livro exhibe estatísticas estupefacentes sobre a violência que, de tão cotidiana, parece invisível aos nossos olhos, como se fugíssemos de uma responsabilidade que não queremos ou sabemos como encarar. Dessa maneira, toda a sociedade se aproxima dos militares, por exemplo, que nunca assumem a tortura como ação institucionalmente planejada, reservando à violência as meias-palavras reticentes, as entrelinhas, os gestos entrevistos na penumbra. Essa “indizibilidade” mascara responsabilidade e dificulta a intervenção da sociedade civil. É uma violência dentro da outra: se não há um “discurso” ordenador da violência, esta não tem “visibilidade” social. (refletimos junto com o ensaio oportuno de Luciano Oliveira – *Do nunca mais ao eterno retorno: uma reflexão sobre a tortura*. São Paulo: Brasiliense, 1984).

Para uma caracterização do período representado no romance *Essa terra*, é indispensável o estudo de Antonio Candido citado a seguir. O período está balizado pelo esforço de desenvolvimento industrial e urbano, iniciado em trinta; pelo desenvolvimentismo dos anos 50; e pelo “milagre brasileiro” dos anos 70. Tempo histórico de tensão entre a expectativa de *mudança* e a frustração da *permanência*; espaço da intercessão em que confluem modernização e exclusão: “Em nosso tempo, uma catequese às avessas converte rapidamente o homem rural à sociedade urbana, por meio de recursos comunicativos que vão até à inculcação subliminar, impondo-lhe valores duvidosos e bem diferentes dos que o homem culto busca na arte e na literatura.” (“Literatura e subdesenvolvimento”, op. cit. p. 145).