

*A tradição encarnada: o “tipo popular”
ou folclórico como objeto de
investigação histórica*

*The tradition incarnate: the “popular
type” or folkloric as an object of
historical investigation*

Luciano Aciolli Rodrigues dos Santos¹

RESUMO: O “tipo popular” ou “figura folclórica” pode ser tomado como uma referência simbólica dotada de significação que exprime muito sobre o espaço e o contexto histórico-social em que foi criado. Como produção social e intelectual, ele é evocado cada vez que se deseje mergulhar nas brumas do passado, operando como recurso de memória. Sofrendo a ingerência deste processo, o tipo popular é “desencarnado” de sua trajetória de vida, de suas acepções existenciais, assumindo na história a função de sujeito “figurante” ou “decorativo”, ao ser associado ao exótico, ao pitoresco, a tradição, tornando-se, assim, ao mesmo tempo produto e produtor de uma possível identidade local que ele encena. O presente artigo tem como principal objetivo lançar novos olhares sobre aqueles sujeitos que se tem como tipos populares ou folclóricos e que geralmente são lembrados envoltos numa aura de comicidade quando se quer fazer referência ao que seria o “autêntico” habitante do lugar. Tomando como referências os estudos realizados por Durval de Albuquerque Júnior (2013) sobre história do folclore e da cultura popular, busco discutir por que “sujeitos marginais” que não possuíam quase nenhuma visibilidade pública, mereceram algum destaque na produção de autores seridoenses, no momento em que a região começa a vivenciar o seu processo de urbanização e modernização mais acelerado, entre os anos 1950 e 70, procurando estabelecer relações entre o seu contexto histórico de produção e os elementos que valeram para a sua elaboração. Para tanto, tomarei para análise a obra “Noções de geografia e história do município de Cruzeta”, de autoria da professora Terezinha de Medeiros Góes e o livro de memórias “Meio século da roça à cidade”, de Antônio Othon Filho, ambos publicados no início dos anos 1970.

PALAVRAS CHAVE: Tipo popular; tradição; folclore; história.

¹ Possui graduação em História (Bacharelado e Licenciatura) pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte, especialização em História e Cultura no Brasil pela Universidade Estácio de Sá e mestrado em história pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

ABSTRACT: The “popular type” or “folk figure” can be taken as a symbolic reference endowed with meaning that expresses a lot about the space and the historical-social context in which it was created. As a social and intellectual production, it is evoked each time one wishes to plunge into the mists of the past, operating as a memory resource. Suffering the interference of this process, the popular type is “disincarnated” from his life trajectory, from his existential meanings, assuming in history the role of “figurative” or “decorative” subject, when associated with the exotic, the picturesque, the tradition, thus becoming, at the same time, product and producer of a possible local identity that he enacts. The main objective of this article is to take a new look at those subjects who are considered popular or folkloric types and who are usually remembered wrapped in an aura of comicality when one wants to refer to what the “authentic” inhabitant of the place would. Taking as a reference the studies carried out by Durval de Albuquerque Júnior (2013) on the history of folklore and popular culture, he aims to discuss why marginal subjects who had almost no public visibility, deserved some prominence in the production of Seridan authors, at the time when that the region begins to experience its accelerated urbanization and modernization process, between the 1950s and the 70s, seeking to establish relations between its historical context of production and the elements that were valuable in its elaboration. To this end, I will analyze the work “Noções de geografia e História do município de Cruzeta”, authored by professor Terezinha de Medeiros Góes and the memoir “Meio Century da Roça à Cidade”, by Antônio Othon Filho, both published in early 1970s.

KEYWORDS: “Popular type”; Folklore; History.

INTRODUÇÃO

Em outubro de 2009 em meio a programação da Festa de Nossa Senhora dos Remédios, padroeira do município de Cruzeta, sertão do Seridó potiguar, um jovem historiador cruzetense, residente na capital do Estado, resolve lançar um livro falando da terra e da gente do lugar. A ocasião reuniu no salão da paróquia da cidade autoridades civis e religiosas do local, parentes do autor, conhecidos e amigos distantes, além de visitantes e populares. O reencontro de conterrâneos ausentes e o clima comunitário festivo do momento endossavam ainda mais entre os presentes a atmosfera de saudosismo prazenteiro. Para animar a noite do evento fora convidada a banda filarmônica do lugar.

O livro², uma publicação contendo em sua maior parte uma reunião de casos jocosos protagonizados pela gente simples do lugar, alguns dos quais retratados como portadores de uma personalidade ingênua e grosseira e envergando modos e expressões bizarras que fazia lembrar “a nobreza, a simplicidade e a irreverência de seu caráter” (Azevedo, 2009, p. 7), apresentava a cidade como um lugar picaresco, povoado de gracejos, de ditos pilhéricos e personagens excêntricos. Um lugar que convida ao riso.

Logo na alocação de abertura, o autor diz escrever “movido por um enorme desejo de enaltecer a terra-mãe adotiva” e que resolveu “registrar parte da memória popular de seu povo [...] com o intuito de preservar, para as gerações de cruzetenses, história que, pelo seu imenso grau de originalidade, merecem um lugar de destaque no panteão dos fatos

² A obra referida, trata-se do livro “Fatos pitorescos de Cruzeta” de autoria de Walclei de Araujo Azevedo publicado em 2009 pelo autor. Walclei é cruzetense nascido em 1969 e residiu no lugar até meados dos anos 1990, quando se deslocou para a capital do Estado a fim de concluir os estudos. Licenciou-se e bacharelou-se em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte especializando-se em História do Brasil pela Universidade Potiguar.

memoráveis”. Em outro trecho que dar seguimento a elocução é com estes termos que justifica ao leitor a propositura de sua obra, convidando-o a percorrer a vista sobre sua cidade pitoresca: “A preservação da memória de um povo tem uma importância singular no sentido de dar a esse povo uma identidade cultural própria. É a partir desse aspecto que cada homem se reconhece parte integrante de um todo” (Idem, orelha do livro).

Mas que sentimento é esse que disfarçado de saudosismo tenteante se autoriza a gozar da terra e da gente que diz enaltecer? Que sentido se esconde por trás desse riso derrisório do lugar? E não é verdade que quando gozamos da gente do próprio lugar que dizemos pertencer não se diz que é de nós mesmos que o fazemos? Deixemos, pois, de lado a inocência dos jucundos tempos e abracemos a linguagem em sua “crueldade” e “malícia”. As palavras não são letras mortas, não são inocentes. Elas são sedentas de vontade. Dizem e querem dizer. Elas têm o efeito de instituírem verdades, de dar ânimo e significado a coisas aparentemente inertes. Investigar o movimento do olho que faz ver, do olho que espreita e torna manifesto, é estar atento também ao que ele dissimula, ao que esconde por trás de sua aparente ingenuidade ou lucidez, procurando descobrir o que ele não revela, o que não diz, nem faz ver com clareza³.

O presente artigo tem como principal objetivo lançar novos olhares, novos entendimentos, sobre aqueles sujeitos que se tem como tipos populares ou folclóricos e que geralmente são lembrados envoltos numa aura de comicidade quando se quer fazer referência ao que seria o “autêntico” habitante do lugar. Tomando como referência os estudos realizados por Durval de Albuquerque Júnior (2013ab) sobre história do folclore e da cultura popular, este trabalho procura investigar, por que sujeitos marginais que não possuíam quase nenhuma notabilidade pública mereceram algum destaque na produção de autores seridoenses, no momento em que a região começa a vivenciar o seu processo de urbanização e modernização mais acelerado entre os anos 1960 e 70, sendo inclusive utilizados com sentido pedagógico em trabalhos de educadores cruzetenses. Ele trata de analisar como a tradição do “tipo popular”, “personagens de costumes estranhos” criados para compor o acervo das tradições culturais locais, contribuiu para a construção de um olhar sobre o lugar alicerçado na ideia de um espaço atrasado e arcaico que devia ser superado, mas sem ser, contudo, negado.

Invocado geralmente quando se deseja revelar “o caráter nobre e irreverente do legítimo sertanejo” ou se “resgatar” as suas tradições, costumes e valores culturais, “nossa legítima cultura sertaneja”, para se utilizar das palavras do prefaciador do livro citado (Medeiros In. Azevedo, 2009, p. 7-8), o “tipo popular” ou “folclórico” antes de significar uma realidade em si mesma é uma categoria conceitual, uma atividade de significação utilizada para dotar o outro do grupo de determinados sentidos que originalmente e naturalmente não existiam nele, desligando-o e esvaziando-o do contexto histórico, cultural e social em que vivem ou viveram para se constituírem em referências simbólicas de uma pretensa identidade local que carregariam.

ECOS DE UM MOVIMENTO INTERNACIONAL

No Ocidente contemporâneo a procura por representações identitárias regionais, incluindo as paisagens rurais, naturais ou modificadas pelo trabalho humano e as “figuras etnotípicas” locais, está vinculada a uma política nacionalista de Estado “conduzida por intelectuais que saem dos mais diversos meios, reforçada pelos escritores regionalistas e

³ Cf. AUSTIN, John Langshaw. *Quando dizer é fazer*. palavras e Ação. Porto Alegre: Artes médicas, 1990. Ver também POCOCK, John Greville Agard. *Linguagens do ideário político*. São Paulo: Edusp, 2013.

pelos arautos do movimento moderno nos anos 1920, sem mencionar gestos precedentes, do romantismo oitocentista, dos circuitos imperiais às expedições etnográficas”, que no Brasil remonta ao início do século XX (Angotti-Salgueiro, 2005, p.26).

Para Angotti-Salgueiro (2005), o interesse pelo local, o rural e o regional, fazia parte de um movimento internacional ocorrido em quase todos os países ocidentais, cada um em seu tempo próprio, que floresceu em períodos mais ou menos sincrônicos, entre o final do século XIX e no período do entre guerras, que aliado às políticas culturais do momento recrutava as ciências humanas em vias de estruturação, especialmente a geografia e a etnologia, em prol dos movimentos regionalistas.

Imbuídos de ideais nacionalistas, onde se buscava conhecer a “pátria” a partir da revelação da “cor local”, os movimentos regionalistas, verdadeiros herdeiros da “tradição vidaliana”⁴, também visavam fazer um “inventário das diferenças de um mundo em vias de urbanização”, ou o “registro dos costumes locais em vias de desaparecimento”. Neste sentido é que se buscou enfatizar “as temáticas típicas da geografia humana”, incluindo neste rol o folclore, os tipos humanos e os costumes locais, “representações de identidades territorializadas”, transformadas em “emblemas autorizados” ou “ícones nacionais”, que reafirmavam a busca por uma “unidade da comunidade nacional”.

Se de um lado havia o Estado, que aspirava modernizar a sociedade valendo-se de uma série de medidas sistemáticas, e as cidades que se industrializavam, do outro existia um “Brasil profundo” com seus “tipos” distribuídos no interior de seu habitat, expresso na “rusticidade dos homens do mundo rural”, que já não se tem vergonha de revelar, nem se teme parecer “atrasado” ou “longe da civilização” como no século XIX. Pelo contrário,

As representações do país mudam em relação às do século anterior – não é mais a hagiografia dos grandes homens, os fatos políticos, a busca de traços urbanos de cosmopolitismo que contam. No naturalismo que define os tipos nacionais, não se trata de geopolítica, mas de geografia humana, uma geografia da vida no seu sentido mais próprio, com enfoques fitogeográfico, biogeográfico, econômico, descrevendo-se as particularidades da relação homem/ambiente/região. Esse tipo de “celebração do mundo rural” não é apanágio do Brasil tampouco [...] [Mas] fenômeno geral [deflagrado] na primeira metade do século XX (Angotti-Salgueiro, 2005, p. 10).

Embora admita que esse estudo não trata de analisar propriamente o “tipo popular” ou “folclórico” tal como se revela na tradição vidaliana ou na ideologia de Estado, como aparece nos movimentos regionalistas - a construção de “tipos populares” ou folclóricos é, porém, mais antiga, remontando pelo menos na tradição ocidental da pintura e da gravura ao século XVIII⁵ -, não podemos negar que é a esta herança cultural que sua produção estará

⁴ O geógrafo francês Vidal de La Blache (1845-1918), daí a expressão, é considerado o fundador da escola regional francesa, onde sob sua influência o objetivo do trabalho geográfico passa a ser o estudo da região, considerada como uma área onde se realizam as combinações particulares de fenômenos físicos e humanos e que se caracteriza por uma paisagem única. Influenciado pela corrente filosófica historicista, também esteve na origem do “Possibilismo”, corrente geográfica que se opunha ao “Determinismo” e considerava o homem um ser ativo e não passivo diante das inúmeras possibilidades oferecidas pelo meio de selecionar, livre e conscientemente, de acordo com suas necessidades para dominá-lo. Cf. CLAVAL, Paul. *História da geografia*. Trad. José Braga Costa. Lisboa: Edições 70, 2006. p. 89-95.

⁵ Cf. a respeito MAJLUF, Natalia; BURKE, Marcus B. *Tipos del Peru: La Lima criolla de Pancho Fierro*. Madrid: Ediciones El Viso, 2008 e BONAFFÉ, A. A. *Recuerdos de Lima: album: tipos, trajes y costumbres*. Paris: Imp. Lemercier, 1857 e ainda CANO Y HOLMEDILLA, Juan de la Cruz. *Colección de trajes de España, tanto antiguos como modernos, que comprende todos los de sus dominios*: dividida en dos volúmenes, con ocho quadernos de á doze estampas cada uno/ dispuesta y gravada por D. Juan de la Cruz Cano y Holmedilla.

ligada na passagem da primeira para a segunda metade do século XX, quando inusitadas figuras passam a aparecer na “literatura”⁶ local associadas ao campo do folclore, do pitoresco e do tradicional, sendo retratadas como elementos intrínsecos à uma “paisagem da saudade” que já não enfeixa o mundo rural, mas a cidade em suas “excentricidades”⁷.

O antropólogo Roberto Albergaria ao estudar o conjunto de “pessoas excêntricas” que “desfilavam suas singularidades pelas ruas da capital baiana e se tornaram símbolos de uma época”, assim os conceitua como aqueles sujeitos “cuja singularidade está no limite entre a loucura e a excentricidade”, explicando que o cenário da “cidade pitoresca” anterior ao das “massas anônimas” que caracteriza a urbe moderna e populosa da segunda metade do século XX, “representava um grande teatro, onde as pessoas viviam suas diferenças publicamente”⁸.

Compondo, deste modo, o panorama da história e da “geografia humana” dos lugares, o “tipo popular” ou “figura folclórica” foi tema recorrente nos “livros didáticos” de geografia e história local e na produção dos memorialistas do Seridó potiguar, dos quais tomaremos para análise a obra “Noções de geografia e história do município de Cruzeta”, de autoria da professora Terezinha de Medeiros Góes e o livro de memórias “Meio século da roça à cidade”, de Antônio Othon Filho, ambos publicados no início dos anos 1970⁹.

TIPOS POPULARES: UMA TRADIÇÃO INVENTADA

É possível, que em um tempo não muito anterior ao nosso, sujeitos como esses fossem muito mais frequentes serem vistos perambulando pelas ruas das pacatas cidades seridoenses. Acredita-se que de algum período para cá a sociedade mudou muito a sua forma de tratar e conviver com seus “loucos”. Se esses “tipos populares” vivessem em nosso tempo, sem dúvida, muitos deles não conviveriam entre a gente. A sociedade moderna aprendeu a entender que eles são um “perigo a integridade física do cidadão” e a “ordem pública”. Muitos deles, seguramente, receberiam como destino a “tranquilidade” de um manicômio ou o “isolamento de alcova”.

Este me parece um motivo que justifica a diminuta participação do “tipo popular” na “vida de rua” das comunidades sertanejas, além daquelas decorrentes das profundas transformações sofridas pelas coletividades globais nas últimas décadas, que de um modo ou outro, tem tornando a “singularidade” cada vez mais inexequível nos pequenos e grandes centros urbanos. Sem dúvidas, a presença ubíqua da indústria cultural e dos veículos de comunicação em massa, tem contribuído para o aprofundamento deste

Madrid: Casa de M. Copin, 1777.

⁶ Designamos por literatura, a produção textual escrita, incluindo tanto o material impresso como aquele reproduzido manualmente, que se concebe por meio do trabalho de “reconfiguração” e “recriação” do real feito pelo artista (o escritor), originando uma nova realidade. (COUTINHO, Afrânio. *Notas de teoria literária*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978)

⁷ É particularmente generosa a literatura que trata da construção de “tipos populares” no Brasil. Como exemplos desta produção, em nível mais geral, podemos citar LANARO, João. *Tipos populares: fisionomias de uma cidade*. Campinas/SP: A Defesa, 1954; WANDERLEY, Eustorgio. *Tipos populares do Recife Antigo*. vol. 1. Recife/PE: Colégio Moderno, 1953; LACAZ, José da Silva. *Tipos Populares e tipos pitorescos de Guaratinguetá de antigamente*. São Paulo: Tuvira, 1987; CAVALCANTI, Inácio. *Vultos, fatos e saudades*. Recife/PE: Editora Liber, [1985?]; ELTON, Elmo. *Tipos populares de Vitória*. Vitória/ES: Fundação Ceciliano Abel de Almeida, 1985 e LAMEGO, Ércules. *Tipos populares de Niterói*. Niterói: Cromos, 1991; FERNANDES, Augusto. *Tipos populares de Diamantina*. Belo Horizonte: Ed. São Vicente, 1929; AZEVEDO, Otacílio de. *Fortaleza descalça: reminiscências*. Fortaleza: UFC/Casa José de Alencar, 1980.

⁸ Albergaria *apud* Erhardt e Fernandes In: *Uma cidade de personagens*. Disponível em: http://www3.atarde.com.br/especiais/aniversario_salvador/uma_cidade_de_personagens.htm. Acesso em: 05 dez. 2012.

⁹ Além das obras referidas podemos citar também MEDEIROS, Edite. *Resumo em Geografia e História de São José do Seridó-RN*. Rio Grande do Norte [s.l.: s.n.], 1998 e ainda AZEVEDO, José Nilton. *Vultos Populares de Jardim do Seridó*. [s.l.: s.n.], 1998.

processo cujo efeito mais sintomático tem sido a “homogeneização dos costumes” que inibi as expressões voluntárias das formas singulares expressas nos *modos vivendi* locais.

Beatriz Sarlo (2000, p. 103-104) ao fazer um rápido balanço do que se perdeu da “cultura popular” em sua longa transição para a “cultura de massa”, realça a perda das “identidades cristalizadas e os velhos preconceitos” que vigoravam nas sociedades de “vocaçãõ” tradicional, afirmando que “a cultura da mídia converte a todos em membros de uma sociedade eletrônica, que se apresenta imaginariamente como uma sociedade de iguais”.

Não é difícil imaginar que numa época não muito anterior ao fenômeno da urbanização e das transformações processadas pela penetração das formas capitalistas modernas no campo, sujeitos assim entendidos se constituíam base relevante da sociedade sertaneja, dentre os quais vaqueiros, beatos, andarilhos, penitentes, roceiros, artesãos, benzedeiras, cantadores e poetas populares, eram apenas, para citar alguns exemplos, figuras tão triviais que mal mereceriam serem classificadas como “tipos”.

Com o fenômeno da expansão urbana a “fazenda de criar”, que até o final do período oitocentista era o espaço de moradia e de trabalho do homem seridoense e se constituía por excelência o espaço do acontecer regional (Morais, 2006, p. 80), foi dando passagem para o florescimento de núcleos urbanos que chegaram a alcançar as categorias de vila e cidade e se desenvolveram associadas não mais aqueles sujeitos afeitos ao trato do gado e da terra, mas ao habitante da cidade, ao homem citadino, afeiçoado ao cidadão instruído, “civilizado”, “sociável”, polido.

Se na primeira metade do século XX a fisionomia regional era a de um espaço que caminhava para uma urbanização mais condensada, mas que ainda se encontrava eclipsado pela dinâmica do mundo rural, os primeiros decênios que se seguem, especialmente após a década de 1940, ficarão marcados pelas relações de predomínio da cidade sobre o campo, do urbano sobre o rural, em que a cidade passa a assumir o papel de centro aglutinador de sociabilidades (Morais, 2005). Era na urbe que o velho camponês e sua família comercializavam sua produção agrícola em feira livre semanalmente e participavam ocasionalmente das celebrações do santo padroeiro de devoção. Era também na cidade que os jovens sitiantes costumavam matar a fadiga da faina num gole de cachaça, na “folga” de fim de semana, tecendo com o ambiente urbano seus vínculos de diferença e afinidade.

Assumindo a função de *locus* do poder político-econômico e centro criativo de produção e reprodução da cultura a partir de meados do século XX, a cidade seridoense passa a adquirir o “carisma” de centro em relação ao campo, visto agora como um espaço periférico, ao assumir o lugar privilegiado nas negociações simbólicas e de poder que antes irradiava do espaço campesino¹⁰. Quando a paisagem urbana se transforma dando o ar das graças do progresso num movimento que tendeu a absorver o próprio campo e com ele seus habitantes, são estas figuras paradigmáticas que antes povoavam o mundo rural, mas que mantinham vivos liames com os núcleos urbanos ascendentes, que agora parecem desvanecer-se com a velha fisionomia da cidade.

É neste sentido que se diz que os tipos populares são uma construção *a posteriori*, já que projetados pela memória e pelo ato de lembrar e reconstruir o passado, surgem imbricados com a lembrança da vivência urbana e daquelas que seriam as características “típicas” do lugar, conduzindo em sua gênese o tirocínio da saudade. Como crias da memória, eles representam a imersão do indivíduo na experiência pessoal e coletiva no

¹⁰ Sobre a ideia de centro e periferia ver SHILS, Edward. *Centro e periferia*. São Paulo: Difel, 1992.

espaço citadino, do saudosismo, na expressão de Othon Filho (1970, p. 30), dos “jucundos tempos”. De tal modo suas fisionomias estão inseparáveis da recordação coletiva da vida na cidade que estes vultos pictóricos passam a constituírem-se em pontos de referências da memória social comunitária, corroborando a ideia de Maurice Halbwachs (2003, p. 12) de que “as memórias são construídas por grupos sociais, pois são os indivíduos que lembram, no sentido literal, físico, mas são os grupos sociais que determinam o que é “memorável”, e também como será lembrado”.

Desse modo, investigar a construção dos tipos populares ou folclóricos é entendê-lo como produto da memória individual e de grupo, que num determinado momento da história encontrou razões e circunstâncias favoráveis para sua fabricação. Eles podem ser tomados como representações espaciais identitárias capazes de revelar como os grupos humanos viam a si mesmo e concebiam o espaço em que habitavam, materializando em suas composições determinados valores, sentimentos, visões de mundo, conceitos e preconceitos construídos sobre si e sobre o lugar em que habitam. Eles podem ser entendidos como uma forma encontrada pelo grupo de ver-se e representar-se, de dizer quem é, mas também de dizer o que não se pode mais ser; de atribuir sobre si e sobre “aquele outro” visto como um excêntrico ou estranho do grupo, um dado valor e significado que serviria para construir diferenças internas, utilizando para isso de uma linguagem codificada, metaforizada, logo de uma linguagem “secreta” socialmente construída e compartilhada. Eles seriam por assim dizer símbolos, metáforas, que funcionariam como códigos ocultos de leitura de mundo dotados de um sentido ideológico sensível, cujo trabalho do historiador seria o de decifrar os significados que carregam.

No entanto, é necessário fazer a distinção entre dois tempos de produção que tende a interpenetrar-se na longa duração: o da experiência do vivido experimentado no tempo próprio dos acontecimentos, caracterizado pela “não consciência” do significado destes sujeitos para “os caminhos da urbe”, como expressou Cavalcanti (1985, p. 10) ao recordar os “vultos populares” do Ceará-mirim de sua mocidade, e aquele que envolve a experiência do ato mesmo de contar e narrar o passado vivenciado (a memória), momento em que os tipos populares estão sendo “inventados” como tais, isto é, extraídos de sua existência temporal real e dotados de uma significação simbólica e histórica, uma vez que “tudo o que é chamado hoje de memória não é, portanto, memória, mas já história [...] [pois], a necessidade de memória é uma necessidade da história” (Pollak, 1989, p.14).

No município de Cruzeta/RN, esta produção está relacionada à construção das identidades culturais locais forjadas, sobretudo, pela obra da professora Teresinha de Medeiros Góes, intitulada “Noções de geografia e História do Município de Cruzeta”, notadamente num capítulo dedicado aos “tipos populares cruzetenses”. Originalmente elaborada para fins didáticos de ensino e de pesquisa com o objetivo de fomentar “o sentimento de patriotismo e de amor à terra natal” e contribuir com a “formação dos jovens de sua terra” (Goes, 1971, p. 3), a obra ainda permanece como principal fonte de informação da história local granjeando ao longo do tempo o mérito institucional de “história oficial” do município, ou seja, aquela ensinada e (re)produzida no âmbito das instituições públicas locais.

Composição geralmente evocada quando se deseja confirmar ou contestar algum dado do passado local e que primeiramente se propôs a “dizer” e “registrar tudo que a terra é e o que aconteceu aqui em 50 anos” (Idem, p.7), o “Noções de Geografia e História...” foi uma peça fundamental para a formação de um sentimento de pertença “à terra natal” de gerações de cruzetenses, marcando uma nova forma de ver, sentir e dizer este espaço e seu habitante. Assim, assinalando o “nascimento” antológico e hermenêutico do lugar, é possível deduzir que a sua publicação, tenha servido como uma “válvula de escape” para a

introjeção da “tradição dos tipos” na localidade, já que também esta produção era ensinada em sala de aula juntamente com os conteúdos relacionados às tradições, aos costumes e ao folclore locais. Mas, por que, sujeitos como esses, que até então não possuíam muita visibilidade pública, mereceram algum destaque na história cruzetense quando as “identidades locais” estão sendo geradas e pensadas?

É possível presumir que num determinado momento de nossa história estes indivíduos que até então não possuíam muita visibilidade pública, passaram a ser vistos como entidades simbólicas que expressavam muito as nossas origens, a nossa trajetória, por manter com o passado da tradição, isto é, com a memória longa, um vínculo de continuidade e pertencimento. Imbuídos deste novo significado eles se convertem na prova viva de uma tradição que se perpetua e se reatualiza no tempo presente, mas que diluída no novo contexto do momento mereceu destaque por sua característica exótica, pitoresca e singular frente aos novos valores e comportamentos ditos do mundo moderno. Eles passam a representar a antítese do homem moderno, civilizado e instruído que se almeja, mas que ao manter com a tradição um *ethos* que a rememora e a reencena em seus gestos, feições, indumentárias, linguagens e atitudes, foram transformados em “figuras folclóricas” (tipos-populares) tão absorvidos pareciam estar naquele passado mítico fundante. Tornaram-se, por assim dizer, na própria “tradição encarnada” que não se almeja, nem se tem como ideal, mas que por algum motivo se deseja ainda por perto.

No âmago da sociedade em processo de modernização e urbanização mais acelerados, capitaneada pelos princípios da racionalidade e da técnica, esses sujeitos com toda sua bagagem cultural fermentada na tradição do mundo rural, não tem espaço senão como sujeito anômico, avesso ao novo, ao moderno, ao estilo de vida citadino, lugar-comum do indivíduo polido, “civilizado”, “sociável”. Habitar a cidade é compartilhar de outras representações e significados inerentes ao modo de viver citadino que inclui aí o inteirar-se nos novos círculos e formas de sociabilidades sincréticas. A cidade em sua organicidade passa então a adquirir a função de “adestrar” os indivíduos para a vida em sociedade dentro de novos valores, condutas e padrões de relacionamentos mais complexos.

Em meio a este modelo ideal de homem e sociedade, o tipo popular é aquele que foge à regra. Ele traz consigo ainda alguma “aura” do primitivo espírito comunitário anterior ao individualismo moderno, aquilo que Durkheim (1999) chamou de solidariedade mecânica, para caracterizar as sociedades reguladas pela predominância das relações pessoais face a face marcadas por um baixo grau de anonimato e pela menor vivência da liberdade individual, que começa a se fragmentar, a dissolver-se. Na cidade que passa a se ajustar às relações orgânicas reguladas pelo mundo industrial burguês em ascensão, ele se torna um sinal do que ainda existe do inculto, do rude, do grotesco, do involuído, do ridículo, mas que confere ao lugar um traço todo peculiar pela performance e caricaturização de sua presença espontânea, singular, empolgante. Nesse novo espaço que começa a ser modificado, ele torna-se na “personalidade de costumes estranhos”, que difere do habitual e do aceitável por agir fora das normas e códigos sociais de vivência e de conduta padronizados da sociedade.

Enxergado muitas vezes como um “fóssil vivo” em meio a um mundo e sociedade fadados ao desenvolvimento e ao progresso, o tipo popular seria abstraído muitas vezes como aquele sujeito social que o processo de transformação e evolução da história lhe teria escapado, talvez por uma ironia do “destino” há muito encoberto. Ele se torna, destarte, uma sobrevivência no tempo e como tal carrega consigo a marca perene de um “fado” designado desde o princípio ou que, por diversos motivos, lhe fora dado a transportar sem escolhas. Assim como a “tradição” que é abstraída como o campo do imutável, do repetível

e que transcende os tempos, o tipo popular ou folclórico seria aquele cuja vida estaria destinada a nunca evoluir, a nunca desenvolver-se intelectual e culturalmente¹¹. Talvez, esteja aí um dos motivos pelo qual em sua maioria foram concebidos loucos, débeis mentais, esquizofrênicos e mentecaptos, em alusão a um “fado” lancinante e irreversível que pareciam suportar ao longo de sua “desventurada” existência.

Condenado a ser sempre o mesmo, a nunca mudar ou progredir em seu plano existencial, o tipo popular ou folclórico seria muitas vezes pintado como um indivíduo destituído de uma história própria. Sua existência raramente seria pensada em termos de processo. Não seria a não ser raciocinada enquanto “modelo” de repetição ou reprodução da tradição rememorada. Ele se tornaria, assim, como um vestígio de uma sociedade tradicional em colapso onde o “alento” do progresso não pudera penetrar. Alvo de uma visão um tanto quanto deformada e preconceituosa do homem cidadão que se reconhece já com uma dose de “superioridade” frente aquele “outro” sujeito do grupo visto como “menos civilizado”, de características “rústicas” ou “exóticas”, o tipo popular seria aquele sujeito social que herdeiro de uma tradição rural passaria a ser incorporado à esfera da cultura cidadina em decorrência da expansão das cidades, mas que não sofreu o processo de “urbanização civilizatória” a ponto de perder suas referências tradicionais anteriores¹².

Não foi à toa que Terezinha Medeiros Góes ao escrever sobre “a Vida de um Povo”, em capítulo dedicado à história cruzetense, situou entre as “tradições” e os “mitos” do lugar os tipos-populares “que os seus habitantes viram ou estão vendo passar por suas ruas e sítios” e que “marcaram ou estão marcando nossas lembranças, pelo FADO que lhes fora imposto, numa longa ou curta vida nesta terra” (1971, p. 77) e Othon Filho lamentou em suas memórias de “menino rurícola” o desaparecimento de muitos “tipos” currais-novenses junto das “mais preciosas tradições” locais absorvidos pelo “progresso” da cidade.

Associado ao universo das tradições locais, o tipo popular ou “figura folclórica” teria o seu lugar na “lógica” da história cruzetense. Mas ele não ocuparia o espaço privilegiado reservado aos “fazedores” de história, isto é, aqueles indivíduos que pela sua existência excepcional intervêm através de seus “feitos” e “atos” na história rompendo com o passado e a força da tradição, fazendo girar a mola do desenvolvimento e do progresso. Sem estes, o sentido da própria história em Terezinha Góes seria impensável. Sem suas poderosas atuações, o progresso, a evolução, o desenvolvimento, em suma, a própria marcha da história e da civilização, não teria sido possível¹³. É por este e outros

¹¹ A noção de “tradição” neste contexto, especialmente entre muitos folcloristas brasileiros e estudiosos da chamada cultura popular, ainda estava bastante marcada por uma ideia de purismo aliada à concepção de primitivismo e imutabilidade da cultura que negava as transformações substanciais sofridas por aquilo que chamavam de “fato folclórico” ao longo da história. Talvez, seja por isso que diante das mutações suscitadas pelo mundo moderno muitas vozes defensoras das formas de expressão populares preferiram falar de seu desaparecimento em vez de suas modificações. Cf. ORTIZ, Renato. *Românticos e folcloristas: cultura popular*. São Paulo: Olho d’água, 1999.

¹² O sentido do termo “urbanização civilizatória” refere-se aqui ao processo discutido por Candido (1971) em estudo considerado clássico, no qual demonstra que sobre o ponto de vista da cidade, a expansão urbanizadora tinha um papel de civilizar os indivíduos propondo ou impondo ao homem rural certos traços de cultura material e não-material anteriormente não pertencente à esfera de seu sistema cultural de crenças, saberes e modos de ser e viver, condicionando-o a uma reação adaptativa.

¹³ O sentido da história em Terezinha Medeiros Góes, é aquele herdeiro do pensamento iluminista oitocentista, que tencionava o esclarecimento da humanidade por meio do instrumental da razão. Perpassada por uma ideia derivada da “Ilustração”, sua noção de história está apoiada no otimismo técnico e científico, motivado pelas últimas conquistas do conhecimento humano, influenciando sua concepção de “tempo sagital”, isto é, aquele que apontava que o destino humano caminhava para uma realização sociocultural e intelectual ainda mais plena no futuro, guiando-se pelo caminho irretroativo do progresso. Sobre esta perspectiva historiográfica, cf. BOURDÉ, Guy; MARTIN, Hervé. *As escolas históricas*. Portugal: Publicações

motivos que os tipos populares cruzetenses não podem ser pensados sem que se estabeleça um contraponto entre estes e aqueles outros sujeitos forjados pela história local: os chamados “vultos históricos”.

Um “vulto histórico” é antes de tudo, um personagem notável, insigne, exemplar, cuja memória e atuação sem-par na história mereceram notabilidade e registro para a posteridade. Este fora ordinariamente pintado como “homem esclarecido”, de “decisões inquebrantáveis”, envergando uma “moral insofismável” sempre dedicado à “causa” da terra. “Homem de fé”, “batalhador incansável”, “honrado chefe de família”, “cidadão digno” ou “zeloso pelo bem comum” de “índole pacífica e benfeitora”, características morais e éticas exaltadas nos vultos ou personalidades históricas locais, ostentavam em comum o fato de serem quase todos eles provenientes das famílias e camadas sociais mais elevadas da sociedade e, por conseguinte, detentoras de alguma proeminência política ou prestígio público.

Vergôntea dos Medeiros do Seridó na ascendência do Capitão-Mor Manuel de Medeiros Rocha, “cidadão honrado e trabalhador, de resoluções inquebrantáveis, mas sempre tomadas para o bem comum”, homem praticante da fé católica, “exemplo de honrado chefe de família”, assim exaltaria Terezinha Góes (1971, p.84) em páginas dedicadas aos “Homens e Feitos” de sua “terra natal”, o Sr. Joaquim José de Medeiros, notabilizado em sua obra pelo ato de ter doado “generosamente” ao “Patrimônio de Nossa Senhora dos Remédios, todas as terras onde hoje edifica-se a cidade”, passando à história como o célebre “fundador” e “patriarca” de Cruzeta.

Para além da trama local e regional, a história nacional e universal impregnaria suas páginas com as façanhas destes “notáveis” personagens. Em contraposição a estes, os tipos populares seriam continuamente identificados aos sujeitos “sem história”, ao “participante anônimo”, “de menor representação”, de papel “figurante”, ou seja, ao cidadão ingênuo, rude, idiota, mas que sua presença “curiosa” e “impressionante”, por demais popularíssima, tornou-o digno de nota. Ao contrário do “vulto” ou da personalidade histórica, que pode ser tomada como “representação universal”, o tipo popular viria geralmente vinculado à elaboração literária local e regional ancorado num “regionalismo saudosista” mantendo com estes espaços de produção um elo de aparente particularidade.

Na trama da história local ambos parecem habitar ora o mesmo espaço físico, moldado pela paisagem natural e urbana, ora aparecem vinculados a ambientes geofísicos e humanos distintos (o campo ou a cidade), porém na dimensão do simbólico foram levados a atuar em espaços e universos semânticos diferentes. Se o vulto histórico é aquele que interfere na “tradição”, aqui percebida como o campo do repetível, do estável, do cotidiano, do “eterno devir”, estabelecendo o sentido da história, o “tipo popular” é aquele que revifica a tradição estabelecendo um sentido de continuidade no tempo. É em vista disto que a “figura folclórica” precisa ser estudada como elemento inerente da “paisagem simbólica” que define certa comunidade ou caracteriza os lugares - o *genius loci* (“o espírito do lugar”) de que trata certa abordagem fenomenológica do ambiente e da interação entre lugar e identidade¹⁴ - nos diversos contextos e condições de produção, pois um “tipo folclórico” é sempre um indivíduo idealizado que reúne em si o conjunto de características folclóricas que definem certa comunidade. É por esse motivo que estes personagens não podem ser compreendidos sem que também se estabeleça uma correlação de sentido com a noção que se opera de história e geografia locais, já que também seriam criados para representar uma ideia de tipo humano associado a um dado recorte espacial e

Europa América, 1983. p. 44-60.

¹⁴ Ver a respeito NOBERG-SCHULZ, Christian. *Genius loci: Towards a phenomenology of architecture*. Londres: Academy Editions, 1980.

antropológico, que imaginariamente cada cidade e seu habitante personificariam, remetendo-se a uma forma de ver e dizer o lugar que remonta no Brasil pelo menos ao pensamento romântico, adquirindo maior relevância com o movimento regionalista da primeira metade do século XX, nos estudos de temas típicos da geografia humana, que incluíam o folclore, os tipos humanos e os costumes locais, de marcada influência da tradição vidaliana¹⁵.

Assim, pertencendo ao universo das “tradições inventadas”, construídas e formalmente institucionalizadas, no sentido conferido por Hobsbawm e Ranger (1984)¹⁶, o tipo popular ou figura folclórica pode ser visto como uma invenção ou construção intelectual e social elaborado em determinados contextos socioculturais e ideológicos bem definidos, que nem sempre existiram com esta definição.

A Europa do final do século XVIII e do início do século XIX, foi pródiga na forjadura destes personagens, quando camponeses, pastores e aldeões de regiões as mais diversas e afastadas, passaram a “invadir” as cidades europeias atraídos pelo processo de industrialização, conduzindo seus trajes, modos, dialetos e costumes que pareciam “estranhos” aos olhos dos cidadãos, despertando nestes a “curiosidade” e a “bizarrice”.

Para Peter Burke (2010), este momento foi marcado por um verdadeiro movimento de “descoberta do povo”, o chamado *folk*, disseminando-se pela Europa justamente quando se pensava que a cultura popular estava começando a desaparecer e que o povo com seus jeitos, costumes e saberes (cerimônias, ritos, crenças, superstições e etc.) se tornaram “objeto” de curiosidade para muitos estudiosos que se voltavam para ele não somente pela peculiaridade e exotismo que inspiravam, mas porque acreditavam terem encontrado nele e em suas criações a “alma primitiva” da nação.

Foi neste período que o “povo” passou a ser objeto de um verdadeiro culto e até os intelectuais mais polidos (em sua maioria, proveniente das classes mais abastadas) buscavam se identificar com ele e imitá-lo em suas tradições. Esta valorização pelo “popular” foi muito recorrente na frequente utilização de figuras de porcelana com formas de camponeses e pastores em seus “trajes típicos”, utilizadas como objetos de decoração nas salas de visitas mais elegantes, muito em voga neste período, como comenta Burke.

Não foi por acaso, que a celebração dos tipos populares esteve sempre associada aos movimentos folclóricos nacionais e regionais, tanto na Europa como no Brasil, de onde os intelectuais mais “provincianos”, isto é, aqueles sem muita expressividade no mundo das ciências e das letras, buscaram extrair a “seiva intelectual” para a fabricação e reconhecimento destas “figuras pitorescas” locais, que já se dizia estarem ameaçadas a desaparecer com o desenvolvimento e o progresso das cidades, muito embora não estivessem imunes à contradições e ambiguidades¹⁷.

Desenvolver social, econômica e culturalmente o espaço regional, desejo tonitruante das elites seridoenses interessadas na modernização ancorada no binômio

¹⁵ Cf. ALVEZ, Flamarion Dutra. O pensamento francês na geografia rural do Brasil. *Cofins*, Paris. n. 16, 2012b. Disponível em: <https://journals.openedition.org/confins/7814>. Acesso em: 7 de jan. 2024.

¹⁶ Por “traição inventada” entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade, em relação ao passado. (Hobsbawm & Ranger, 1984, p. 9).

¹⁷ Sobre o movimento folclórico brasileiro e suas inter-relações com outros movimentos de âmbitos mais locais e regionais, cf. VILHENA, Luís Rodolfo. *Projeto e Missão: o movimento folclórico brasileiro (1947-1964)*. Rio de Janeiro: Editora da FGV/Funarte, 1997. Ver também ALBUQUERQUE JÚNIOR (2013a).

industrialização/urbanização, significava em grande medida superar o passado de atraso e de pobreza amparado na “tradição”, isto é, vencer os estorvos da cultura arcaica do homem sertanejo mantenedora da estagnação regional, ao mesmo tempo em que se devia esforçar-se para “salvaguardar” as tradições folclóricas em contínua ameaça, “pagando um alto tributo da tradição ao progresso” (Cavalcanti, 1985, p. 28). Desse modo, a mesma elite intelectual que aspirava ao progresso e se incumbia de implementá-lo nas localidades dentro de seus diferentes meios (educacionais, intelectuais, tecnológicos e sociais), era a mesma que empreendia esforços para não deixar “cair no esquecimento” as mais “preciosas tradições do povo”¹⁸.

Neste sentido, é possível vislumbrar que na elaboração dos tipos populares estivesse implícita a defesa de determinados traços socioculturais de permanências que aparecem como fatores de “resistência cultural” do grupo frente às novas mudanças movidas pela passagem do modo de viver do “bairro rural”, característico das pequenas vilas e povoados do interior sertanejo, à vida mais dinâmica no centro urbano¹⁹. O tipo popular ou folclórico seria criado e enobrecido para fazer parte desse mundo (o mundo da tradição e do passado) que agora se buscava valorizar e enaltecer, mas que também se desejava de todo modo sobrepujá-lo, deixar para trás.

A TRADIÇÃO ESCARNECIDA

Do ponto de vista das formas simbólicas, estas mudanças vieram acompanhadas de uma nova noção de sujeito. O “tipo popular” inexistente no mundo rural sobressai-se neste contexto como arquétipo de indivíduo que não se deseja e nem se tem como ideal, ou seja, ele encarna aquele sujeito social que ninguém espera ser, que perdeu sua qualidade enquanto modelo civilizatório a ser seguido, posto que não corresponde ao ideal de cidadão moderno e polido que se aspira, mas, que ao manter uma memória vinculada ao “passado da tradição” e expressar uma “experiência social muito particular”, um “ideal de relações intensas de espírito comunitário”, foi transformado em “signo diacrítico” do folclore local (Carvalho, 1992, p. 32).

Neste sentido é importante pensar o folclore, como um conceito, um procedimento de análise utilizado para “interpretar” determinados objetos e expressões, ou seja, uma atividade de significação, como entende Durval de Albuquerque Júnior (2013a, p. 23). Diferentemente de outros estudiosos, Durval não compreende o folclore e a cultura popular como sendo realidades em si mesmas, não os concebe como dados da realidade sobre o qual deve se debruçar o pesquisador, mas como categorias, conceitos, instrumentos utilizados para nomear, classificar, definir, selecionar, identificar, se apropriar de determinadas formas e matérias de expressão, que são isoladas de seu contexto histórico de produção, de sua historicidade, para serem transformadas em símbolos, em ícones de uma dada identidade nacional, regional e local, não necessariamente inerentes a eles.

Para o autor citado, pensar o “dato folclórico” ou de “cultura popular” a partir desta perspectiva, é entendê-lo como um procedimento de fabricação, de invenção, que

¹⁸ Esse me parece ser o caso, por exemplo, de Antônio Othon Filho (1906-1974), o “dr. Nithon”, escritor, comerciante, político e advogado naturalizado currais-novense, que mesmo lançando elogios ao progresso verificado na cidade de Currais Novos/RN lamentava o desaparecimento das “preciosas tradições do povo”, proporcionado pelo desenvolvimento da cidade (Filho, 1971, p. 30).

¹⁹ A expressão “bairro rural” foi utilizada aqui na concepção de Candido (1971) como uma unidade social intermediária entre o grupo familiar e outras formas de sociabilidades mais complexas caracterizadas por um grupo de vizinhança que se reúne para a realização de trabalhos de ajuda mútua e participam dos mesmos festejos religiosos locais, mas não abrangendo, essencialmente, uma divisão administrativa.

como tal não se faz fora do tempo e do espaço e se remete as atividades que foram necessárias para dotá-lo de outra memória, de outra história, num mesmo momento e através da mesma operação, esvaziando-o de outras memórias e da historicidade singular que as havia permitido emergir (Idem, p. 30). Ele entende essa atividade de deslocamento do sentido primeiro de uma dada empiricidade, para operar em um sentido segundo, buscando fazer crer que aí estaria o seu significado primitivo, como um procedimento de “mitificação” no sentido que definiu Roland Barthes (2009). Na mesma perspectiva do semiólogo francês, ele compreende o discurso folclórico como um discurso mítico que transforma uma dada realidade do presente em um dado de sobrevivência ou continuidade do passado, criando sobre esta um modo de significação, uma forma de mudar o real em discurso, de dotar de significado uma coisa, uma empiricidade ou uma realidade vazia de sentido ou à espera de um sentido a ser dado, ou seja, um mito (Albuquerque Junior, 2013b, p. 29).

Inscrevendo seus estudos no campo da história dos conceitos ou da semântica dos tempos históricos como entendia Reinhart Koselleck (2006), Durval esclarece que esse campo historiográfico “toma como objeto de interrogação, como problema, os próprios conceitos que aparecem definindo objetos e sujeitos, nomeando eventos, definindo marcos temporais e recortes espaciais no discurso historiográfico”, obrigando o historiador “a desnaturalizar e pensar como produtos da história os próprios nomes como as coisas foram chamadas, os próprios sentidos e significados que estes nomes carregaram e carregam ao longo de distintas temporalidades” (2013a, p. 34).

Entendendo dessa forma, o “tipo popular” reflete a visão um tanto quanto deformada e preconceituosa do homem citadino que se reconhece já com uma dose de “superioridade” frente aquele “outro” sujeito habitante da cidade ou do campo (“menos civilizado”) que se apresenta com características “rústicas” ou “exóticas”, em face dos novos padrões apreendidos pela “civilização urbana”. Ele é aquele sujeito social que originário do campo foi incorporado progressivamente à esfera da cultura urbana com a expansão das cidades, mas que não sofreu o processo de “urbanização civilizatória” a ponto de perder suas referências tradicionais anteriores.

O tipo folclórico foi, então, “inventado”, como uma representação do “outro” para responder aos anseios ideológicos fomentados pelos novos valores e padrões de comportamento da sociedade que o “criou” e que agora deseja se reconhecer como o seu “diferente”, mantendo com ele uma ambígua relação de “afinidade” e “diferença”. Ele é o “outro” do grupo que ninguém se “espelha”, mas que traz “em grande dose o que as pessoas carregam consigo de grotesco, excêntrico e ridículo”, sendo notado, observado e explorado com arte e humor, tornando-se, porque não dizer, querido no seio do grupo social (Carradore, 1989). Ele é por tudo isso o antimodelo social a ser seguido, uma representação humana do “indesejável” criada por aqueles que já não se enxergam como parte de seu “mundo”, pois “o presente tem um interesse vivo pelo passado – quer se compreender como continuidade e diferença em relação a ele” (Jucá, 2003, p. 39). E os tipos populares lembravam em seus “traços” e “fados” as marcas daquele passado de atraso imorredouro, aquilo que exatamente devia ser superado. E eram estes “vestígios” de estagnação e retrocesso que se escarnecia em seus atributos físicos e psicológicos expondo-os a caricatura e a risota pública.

Henri Bergson (1983), em estudo considerado clássico, comentava que o riso e os efeitos cômicos colocados em dadas situações deviam ser compreendidos em relação com o seu ambiente natural, ou seja, a sociedade, no meio do qual este possuiria uma função útil e uma significação social que se prestaria a certas exigências da vida em comum. Para o filósofo francês que entende não haver comicidade fora do que é propriamente humano, o

riso que produzimos é sempre um riso de um grupo, pois não desfrutaríamos do cômico se nos sentíssemos isolados, sendo necessário para tanto que haja eco, que exista cumplicidade com outros galhofeiros, sejam eles reais ou imaginários. Entendendo o riso como um “gesto social”, Bergson argumenta que este seria uma forma de censurar, reprimir e alertar os indivíduos com relação a certos indícios de uma atividade que se enrijece, adormece e se isola “tendendo a se distanciar do centro comum em torno do qual a sociedade gravita”, enfim, indícios de uma excentricidade, que marcam a rigidez do caráter, dos sentimentos e mesmo do corpo dos sujeitos e que passam a ser vistos como uma ameaça a maior integração e sociabilidade do grupo. Falando com outras palavras, ele seria uma forma de “castigar” e “suavizar” os costumes excêntricos, o que restaria ainda de rigidez mecânica nos modos, jeitos e comportamentos das pessoas no corpo social e que lhe provoca inquietude.

Essa forma de pensar a comicidade extraída do pensamento bergsoniano, nos permite compreender o traço risível e caricaturesco com os quais se marcariam os caracteres físicos e psicológicos dos chamados “tipos populares”, já que eles podem ser compreendidos como uma espécie de “espelho” que teria a função de revelar, de espelhar, de reproduzir grosseiramente no seio social o que ainda existia de grotesco, de rude, de ridículo, de fora de tempo e de lugar em cada habitante, fazendo-o lembrar o que não se devia ser, o que não se devia imitar na vida em comum, o que se devia eliminar ou podar no conjunto de suas características físicas e comportamentais, sob o risco de ser tomado como motivo de riso e de chiste, de ser exposto à risota e à caricatura públicas, de vir a se tornar um “tipo”. Neste sentido, os tipos populares podem ser entendidos como esse espelho humano do risível, cuja função social seria também aquela de estabelecer fronteiras, distinções, separações, de apontar diferenças entre o que seria o normal e excêntrico na vida em sociedade; entre o que seria um comportamento, um gesto socialmente normatizado, salutar, que ocorre dentro dos padrões de aceitabilidade, e aqueles considerados anormais, desalinhados, mórbidos, patológicos²⁰, advertindo para uma possível “punição” pública em caso de desvio da normalidade. Eles seriam, como bem notara Rosenilson Santos (2007, p. 10), “o contraponto desorganizado que organiza a ideia de ser normal em sociedade”. O riso ou o efeito cômico motivado em torno deles teriam aí essa função de “castigar” os costumes fora de órbita, mesmo quando esse soa condescendente e simpático.

A identificação de um “tipo popular” passava primeiramente pelo reconhecimento público do traçado psicológico e físico de uma “personalidade de costumes estranhos”. O grande número nos quais foram produzidos demonstram suas especificidades físicas e psicológicas num quadro de características gerais mais homogêneas. Não foi à toa que quase todos eles foram imaginados bufões, valentões, glutões, alcoólatras, lunáticos, loucos, esquizofrênicos, débeis mentais, supersticiosos, maníacos, tartamudos, tagarelas, grosseirões, bobalhões, fanfarrões e malcriados, características comuns ligadas a dois ou mais personagens. O tipo físico que encarnavam também não era menos indicativo. De cabelos encarapinhados, magricelos ou fortes, rostos redondos ou alongados, agigantados ou de estatura mediana, olhos fundos ou esbugalhados, tez macilenta ou “afogueada”, eram quase todos caboclos, negros ou mulatos, uns franzinos e raquíticos, outros a brutalhados.

Tão pejado de significado e arremedo era igualmente suas indumentárias e apetrechos. Maltrapilhos ou “rústicos”, andavam sempre em desalinho ou “fora de moda”, usavam calças remendadas ou obsoletas, portavam chapéu de couro ou palha na cabeça,

²⁰ Talvez tenha sido em vista disso que muitos “tipos populares” cruzetenses foram concebidos como alcoólatras inveterados e irmanados da “pinga”, ou vivendo em suas “fantasias sem dimensões”, fruto de suas mentes esquizofrênicas.

nem sempre usavam alpercatas. “Memeu de Urubu”, tipo popular currais-novense, “era corpulento, andava de mescla azul engomada (calça e paletó), gurinhê (chibata grande). [...] Usava chapéu de couro novo. Andava num jumento bem arreado e marchador” (Filho, 1970, p. 54). “Rafael Doido”, conhecido em todo Seridó como o “doido da trouxa”, era um “peregrino sofredor, carregando indefinidamente sua cruz, onde levava velhos moafos, roupas sujas, comida, sujeira, pedras etc.” (Idem, p. 52) e “Inácio Boró”, outro tipo popular de Currais Novos, usava “calças remendadas e pouco asseadas com a perna esquerda arregaçada até o joelho e a direita mais baixa [...]. Carregava sempre um bernal de couro a tiracolo, no qual punha o artifício, o cachimbo, uma velha faca de ferreiro, o fumo, etc” (Idem, p. 53).

O rol das profissões ou das ocupações que se dedicavam não é menos sugestivo e revela o vínculo com o passado e a tradição. Othon Filho (1970, p.163-64), recordando os tipos populares da Currais Novos de sua puerícia, em defesa daqueles que “ninguém se ocupa, mas [que] encheram suas épocas”, é pródigo nas descrições do conjunto e aponta seus ofícios. Assim era Seu Floriano, homem de “alma generosa e boa” empenhado na caridosa tarefa de “ajudar os enfermos” e “amortalhar os mortos”. Foi oleiro em outro tempo e ainda capinava o solo para terceiros em trocas de alguns tostões. “Caboclo, morenã, estatura regular, bigodinho, chapéu de couro e alpercatas de correia, camisa por fora das calças. Era a moderação personificada em todos os sentidos”.

“João Bôlo”, “caboclo, magreirão, de boa estatura, usava, forçado pelas circunstâncias, uma barbicha e bigode mau tratados, como sua pessoa. Não se apartava de um pau torto que possuía, à guisa de bengala [...]”. De “machado ao ombro, andar arrastado, chapéu de palha coberto de pano, pouco asseado da cabeça aos pés”, vivia como lenhador, não possuindo mais que “um casebre ordinário e um machado com que cortava lenha na cidade para várias pessoas (Idem, p.125-126) e “Sebastião Pé de Pato”, “mulato de rosto comprido, narigão chato, boca grande, barba e bigode raspado, além de roceiro e agricultor, era poeta, embolador e repentista” (Ibidem, p.106).

Terezinha Medeiros Goes reportando-se aos tipos populares cruzetenses de seu tempo, elenca alguns em sua obra e traça o perfil de como seriam e/ou deveriam ser lembrados pela posteridade. “Tongo”, um “débil mental” de “idade já avançada”, “era uma figura por demais conhecida em todo Seridó” e “caracterizava-se por um rodar de cabeça semelhante ao do caboré²¹. Enquanto rodava a cabeça, revirava os olhos. Lançava terríveis palavrões contra a molequeira da rua que o insultava” (Goes, 1971, p. 77-78). “Manuel Telo”, “esquizofrênico” e “improvisador de versos”, “não raro tornava-se furioso, valentão”, sendo temido pela gurizada da rua (Idem, p. 78) e “Zé Borracheira”, “maluco” e “comedor”, “andava sempre muito sujo, carregando trouxas sujas e pesadas”, tornando-se agressivo quando a meninada chamava-o de “tapuru”²² (Idem, p. 79).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Poder-se-ia, pois, oferecer uma lista mais ampliada e detalhada desses tipos. No entanto, a abundância nos quais foram criados forçar-me-ia a uma descrição mais densa e exaustiva dispensável nos esboços de um estudo apenas inaugural. O fato de tomar os “tipos populares” ou “folclóricos” como uma invenção social e intelectual e, portanto, como uma produção da cultura, não significa negá-los enquanto uma existência física e

²¹ Ave de rapina que se encontra em certas partes do Brasil, que vem da família das corujas. Também é uma expressão utilizada para designar pessoa de aparência feia ou ridícula.

²² Tipo de verme, larva, que se cria em alimentos podres, em corpos em decomposição ou em putrefação.

psíquica real que inegavelmente tiveram. Quanto a isso, é importante ressaltar que não foi meu objetivo aqui estudar estes sujeitos sociais dentro de suas contingências históricas, mas questionar e problematizar os sentidos e significados que ficaram ofuscados por trás de sua “mitologia”, pois parafraseando Simone de Beauvoir (1967, p. 9), o tipo popular não nasce um “tipo”, ele se torna um “tipo”²³, sendo que para isso é necessário a atividade de significação, de dotação de sentido de um agente exterior a ele que assim o defina e o classifique, dando início a uma “tradição” que se reproduza e ganhe repercussão entre indivíduos de um meio social; inaugurando portanto uma “moda” que “pegue”.

REFERÊNCIAS

- ANGOTTI-SALGUEIRO, Heliana. A construção de representações nacionais: os desenhos de Percy Lau na Revista Brasileira de Geografia e outras "visões iconográficas" do Brasil moderno. vol. 13, n. 2, p. 21-72, jul./dez., 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/anaismp/v13n2/a03v13n2>. Acesso em: 09 out. 2020.
- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *A Feira dos Mitos: a fabricação do Folclore e da cultura Popular (Nordeste 1920-1950)*. São Paulo: Intermeios, 2013a.
- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *O morto vestido para um ato inaugural: procedimentos e práticas dos estudos de folclore e de cultura popular*. São Paulo: Intermeios, 2013b.
- AZEVEDO, Walclei de Araújo. *Fatos pitorescos de Cruzeta*. Natal: ed. do Autor, 2009.
- BEAUVOIR, Simone. *O Segundo Sexo*. 2 ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1967. v. 2.
- BERGSON, Henri. *O riso: ensaios sobre a significação do cômico*. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.
- BURKE, Peter. História como memória social. In: *Variedades de História Cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- BURKE, Peter. *A Cultura Popular da Idade Moderna: Europa, 1500-1800*. São Paulo: Cia das Letras, 2010.
- CÂNDIDO, Antônio. *Os parceiros do rio Bonito*. 11 ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2010.
- CARRADORE, Hugo Pedro. Retratos das tradições piracicabanas: tipos populares. Edição Tais Romanelli. *Seminário A Província*, 1989. Disponível em: <http://www.aprovincia.com.br/conversa-de-pescador/retratos-das-tradicoes-piracicabanas-tipos-populares/>. Acesso em: 05 out. 2020.
- CARVALHO, José Jorge de. O lugar da Cultura tradicional na sociedade moderna. In: *Seminário Folclore e Cultura Popular*. Instituto Nacional de Folclore. Rio de Janeiro: IBAC, 1992.
- CAVALCANTI, Inácio. *Vultos, fatos e saudades*. Recife: Liber, 1985.
- DURKHEIM, Emile. *Da divisão do trabalho social*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

²³ “Ninguém nasce mulher: torna-se mulher” (Simone de Beauvoir).

FILHO, Antônio Othon. *Meio século da roça à cidade: cinquentenário de Currais Novos*. Recife: CEPE, 1970.

GOES, Terezinha de J. Medeiros. *Noções de Geografia e História do município de Cruzeta*. Recife: Companhia Editora de Pernambuco, 1971.

HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

JUCÁ, Gisafran Nazareno Mota. O alcance da oralidade como opção metodológica. In: *Linguagens da história*. Fortaleza: imprece, 2003.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. puc-Rio, 2006.

MORAIS, Ione Rodrigues Diniz. As relações campo-cidade no sertão do Seridó. In: SILVA, José Borzacchiello da. et al. (Org.) *Litoral e Sertão, natureza e sociedade no nordeste brasileiro*. Fortaleza: Expressão Gráfica, 2006.

MORAIS, Ione Rodrigues Diniz. *Seridó norte-rio-grandense: uma geografia da resistência*. Caicó/RN: Ed. Do autor, 2005.

ORTIZ, Renato. *Românticos e folcloristas: cultura popular*. São Paulo: Olho d'água, 1999.

POLLAK, M. Memória e Identidade Social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

SANTOS, Rosenilson da Silva. *Para não dizer que não falei das flores: sobre homens infames na obra fotográfica de José Modesto de Azevedo*. Trabalho de conclusão de curso (Graduação em História) – Centro de Ensino Superior do Seridó, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Caicó/RN, 2007.

SARLO, Beatriz. *Cenas da vida pós-moderna*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2000.

Submissão: 1 de dezembro de 2020

Avaliado: 17 de janeiro de 2024

Aceito: 26 de novembro de 2024