

EPISTEMICÍDIO DA CULTURA CAIPIRA EM SAINT-HILAIRE E MONTEIRO LOBATO: O VEGETAL PARASITA

Epemicide of Brazilian country culture in Saint-Hilaire and Monteiro Lobato: the plant parasite

Epemicidio de la cultura campesina brasileña en Saint-Hilaire y Monteiro Lobato: el parásito vegetal

Ricardo Mendes Mattos¹
Universidade de Taunaté (UNITAU)
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9690-7392>

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo compreender a perspectiva colonialista na depreciação da cultura caipira do interior do Estado de São Paulo. Para tanto, faz-se análise da obra do botânico francês Auguste de Saint-Hilaire (*Viajem à Província de São Paulo*, 1851) e do modernista taubateano Monteiro Lobato – *Velha Praga* (1914) e *Urupês* (1918). A partir de teóricos que criticam a epistemologia colonizadora, tais como Aníbal Quijano e Boaventura Santos, observa-se o processo de epemicidio da cultura caipira a partir de um olhar eurocêntrico pautado na perspectiva racial (e racista) e no evolucionismo radical. Neste sentido, nas obras de Auguste de Saint-Hilaire e Monteiro Lobato, o caipira é rotulado como vegetal ou parasita da terra, signos de uma raça inferior refratária ao progresso em termos de submissão ao modo de vida moderno civilizado. Em conclusão, destaca-se a necessidade de reconhecer o protagonismo do povo caipira na construção de sua própria história e de seus saberes tradicionais, primeiro passo para a valorização de uma epistemologia caipira de resistência.

Palavras-chave: caipira; colonialidade; epemicidio; Epistemologias do Sul; Monteiro Lobato.

ABSTRACT

This article aims to understand the colonialist perspective in the depreciation of the country culture of the interior of the State of São Paulo/Brazil. To this end, we analyze the work of the French botanist

¹ Doutor em Psicologia da Arte pelo Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, instituição na qual concluiu seu pós-doutorado. Docente do curso de Psicologia da Universidade de Taubaté (UNITAU). Docente do Mestrado em Desenvolvimento Humano do Programa de Pós-Graduação da Universidade de Taubaté. Coordenador do Núcleo de Bem-Estar e Saúde Mental da Pró-reitoria Estudantil da Universidade de Taubaté. Coordenador Pedagógico do curso de Psicologia da Universidade de Taubaté. Fundador do Acervo Maria Servina: canal no Youtube responsável por registrar manifestações da cultura popular de São Luiz do Paraitinga e Região. Desde 2014, dedica-se ao estudo de expressões da cultura tradicional de comunidades rurais de São Luiz do Paraitinga, reunidas em torno de uma Epistemologia Caipira: psicologicamente saudável, economicamente viável e ambientalmente sustentável.

Auguste de Saint-Hilaire (Journey to the Province of São Paulo, 1851) and the modernist from Taubaté Monteiro Lobato – Velha Praga (1914) and Urupês (1918). Based on theorists who criticize the colonizing epistemology, such as Aníbal Quijano and Boaventura Santos, we observe the process of epistemicide of the country culture from a Eurocentric perspective based on the racial (and racist) perspective and radical evolutionism. In this sense, in the works of Auguste de Saint-Hilaire and Monteiro Lobato, the country person is labeled as a vegetable or parasite of the earth, signs of an inferior race resistant to progress in terms of submission to the modern civilized way of life. In conclusion, we highlight the need to recognize the leading role of the country people in the construction of their own history and traditional knowledge, the first step towards valuing a country epistemology of resistance.

Keywords: country people; coloniality; epistemicide; Epistemologies of the South; Monteiro Lobato.

RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo comprender la perspectiva colonialista en la depreciación de la cultura campesina en el interior del Estado de São Paulo/Brasil. Para ello, se analiza la obra del botánico francés Auguste de Saint-Hilaire (Viajem à Província de São Paulo, 1851) y del modernista taubateano Monteiro Lobato – Velha Praga (1914) y Urupês (1918). A partir de teóricos que critican la epistemología colonizadora, como Aníbal Quijano y Boaventura Santos, se observa el proceso de epistemicidio en la cultura del campo desde una perspectiva eurocéntrica basada en una perspectiva racial (y racista) y un evolucionismo radical. En este sentido, en las obras de Auguste de Saint-Hilaire y Monteiro Lobato, el campesino es etiquetado como vegetal o parásito de la tierra, signos de una raza inferior refractaria al progreso en términos de sumisión al modo de vida civilizado moderno. En conclusión, se destaca la necesidad de reconocer el papel protagónico del pueblo campesino en la construcción de su propia historia y conocimientos tradicionales, primer paso hacia la puesta en valor de una epistemología campesina de la resistencia.

Palabras clave: campesino; colonialidad; epistemicidio; Epistemologías del Sur; Monteiro Lobato.

Introdução

As ciências humanas vivem uma encruzilhada, oriunda do reconhecimento de que suas matrizes epistemológicas estão assentadas em bases eurocentradas, frequentemente racistas, sexistas e universalistas. O homem europeu (branco, cristão, cis hetero) projetou-se como o modelo superior de civilização, parâmetro a partir do qual toda a diversidade humana foi julgada – e, frequentemente, subjugada.

No ano de 1979, em conferência intitulada “A Condição Pós-Moderna”, Jean-François Lyotard analisa a legitimidade dos saberes no contexto da sociedade informatizada. Considerando o estatuto de verdade do discurso científico, em termos epistemológicos e de “poder sociopolítico”, o filósofo francês profetiza o fim das metanarrativas modernas ou a “decomposição dos grandes Relatos” (2009, p.28). Isto significa a perda de credibilidade na ciência como “verdade unitária e totalizante” (p.22), ou, se quisermos, universal. Proliferam-se, assim, narrativas heterogêneas, caracterizadas por uma “multiplicidade de enunciados” e “pluralidade de jogos de linguagem” (p.38).

O autor analisa a “relação entre saber científico e saber ‘popular’” (Lyotard, 2009, p.51), especialmente a pretensão universalista da ciência em qualificar o saber de povos tradicionais como “não-saber”, classificado como “selvagem, primitivo, subdesenvolvido, atrasado, alienado, feito de opiniões, de costumes, de autoridade, de preconceitos, de ignorâncias, de ideologias” (p.49). Nesse sentido, os relatos das comunidades tradicionais são menosprezados como obscuros e submetidos ao jugo científico que os deve “civilizar, educar, desenvolver” (p.49). Nessa “relação desigual” entre a ciência universalista e os saberes tradicionais, o autor observa “toda a história do imperialismo cultural desde os inícios do Ocidente” (p.50).

Esse “imperialismo cultural” do ocidente será analisado na dinâmica da colonização das Américas, a partir do conceito de colonialidade do poder, de autoria de Aníbal Quijano (2005). Para este sociólogo peruano, a colonização das Américas alterou radicalmente o “sistema-mundo global”, por meio de um “padrão mundial de poder” (a colonialidade do poder) e sua legitimação a partir de uma racionalidade universalizante denominada “eurocentrismo” (p.113). A perspectiva eurocêntrica se fundamenta em um “dualismo” radical (europeu *versus* não-europeu) e um “evolucionismo unidirecional” (do estado natural à civilização europeia moderna), este último pautado na “ideia de raça como critério básico de classificação social universal da população do mundo” (p.116). Articulados, os fundamentos do eurocentrismo dividem o mundo em oposições antagônicas (primitivo-civilizado, tradicional-moderno), relegando as sociedades não-europeias a um nível inferior de um passado ultrapassado. Legitima-se, por conseguinte, o papel civilizador do europeu no desenvolvimento da sociedade global rumo ao progresso. O eurocentrismo, portanto, vincula-se à ideia de avanço da humanidade, expresso na sociedade europeia como “exclusiva produtora e protagonista da modernidade”, patente na “europeização” do mundo (p.112).

Essa colonialidade do poder gera uma “perspectiva de conhecimento que se torna mundialmente hegemônica, colonizando e sobrepondo-se a todas as demais,

prévias ou diferentes, e a seus respectivos saberes concretos, tanto na Europa como no resto do mundo" (Quijano, 2005, p.115). A relação entre os saberes e poderes eurocêntricos e a dizimação (física e cultural) dos povos colonizados também estará presente no conceito de epistemicídio, de Boaventura de Souza Santos:

O genocídio que pontuou tantas vezes a expansão europeia foi também um epistemicídio: eliminaram-se povos estranhos porque tinham formas de conhecimento estranho e eliminaram-se as formas de conhecimento estranho porque eram sustentadas por práticas sociais e povos estranhos (...) O epistemicídio foi mais vasto que o genocídio porque ocorreu sempre que se pretendeu subalternizar, subordinar, marginalizar ou ilegalizar práticas e grupos sociais – como os índios, os negros, as mulheres e as minorias em geral (étnicas, religiosas, sexuais) (Santos, 1994, p.283).

Dessa perspectiva, o colonialismo europeu promoveu não apenas a eliminação física dos povos originários, mas o sistemático extermínio de suas formas de viver e atribuir sentido à realidade. Nessa coletânea de violências, é urgente pensar uma alternativa ao eurocentrismo epistemicida que passa por "revalorizar os conhecimentos e as práticas não hegemônicas", capazes de oferecer novas formas de pensar, viver e se relacionar com a diversidade (Santos, 1994, p.283). A máxima é "aprender com o Sul", ou seja, visibilizar a diversidade epistemológica dos povos colonizados e experimentar a pluralidade de formas de vida e conhecimento (Santos; Meneses, 2009).

Embora múltiplos, os conceitos de "imperialismo cultural" (Lyotard, 2009), "colonialidade do poder" (Quijano, 2005) e "epistemicídio" (Santos, 1994) tematizam as relações epistemológicas e sociopolíticas entre os discursos universalistas europeus e a diversidade de saberes que por eles são suprimidos. Obviamente, essa fórmula geral encontra grande variação a depender do contexto histórico e social específico.

Nesse sentido, na obra "O Povo Brasileiro", Darcy Ribeiro (1995, p.268) cunha o termo Brasis, no plural, de forma a ressaltar a grande diversidade cultural do país. O "Brasil caipira" compreende a cultura predominante nos estados de São Paulo, Minas Gerais, Paraná, Goiás, Mato Grosso e Mato Grosso do Sul. Frutos do processo de colonização e das relações entre portugueses, povos originários e africanos escravizados, as comunidades caipiras são caracterizadas por seu vínculo com a terra e o ambiente rural. Neste contexto, enraízam atividades produtivas (como a agricultura e a pecuária), formas de sociabilidade (centralizadas na família e na comunidade), religiosidades (com acento em expressões do catolicismo popular) e tradições culturais (como as festas aos santos padroeiros e cantorias sertanejas ao som da viola).

Estudiosa dos saberes psicológicos na cultura popular paulista, Marina Massimi (2023, p.448) questiona a omissão científica no reconhecimento dos saberes das comunidades tradicionais paulistas – em meio à tendência acadêmica de reproduzir os conhecimentos estrangeiros. Tal crítica revela a atualidade da colonialidade do poder que afeta as diversas epistemologias populares brasileiras.

Considerando as comunidades tradicionais paulistas, questiona-se: Quais atores específicos protagonizam a colonialidade do poder e quais os seus discursos? Quais os impactos do epistemicídio na vida concreta dessas comunidades?

Visando refletir sobre essas questões, analisamos a produção de saberes eurocêntricos sobre as comunidades rurais caipiras do interior do Estado de São Paulo, especialmente na obra do botânico francês Auguste de Saint-Hilaire (Viajem à Província de São Paulo, 1851) e do modernista taubateano Monteiro Lobato – Velha Praga (1914) e Urupês (1918). Tais autores foram selecionados em virtude da semelhança entre suas formulações, particularmente na utilização de uma perspectiva racial (e racista) e na consolidação da caricatura do caipira como “vegetal” - metáfora máxima do preconceito eurocêntrico às comunidades tradicionais paulistas.

Esperamos que nossas reflexões contribuam para a desconstrução de visões depreciativas sobre a população caipira, primeiro passo para o reconhecimento de uma epistemologia caipira formada pelos saberes tradicionais dos camponeses paulistas.

O caipira para Saint-Hilaire: preguiçoso vegetal

O caipira é fruto do epistemicídio. Em outras palavras, as relações iniciais entre colonizadores europeus e povos originários, que dão origem ao povo caipira, foram pautadas na desqualificação, sujeição e aniquilamento dos saberes indígenas. A própria formação histórica das comunidades tradicionais paulistas dá testemunho da exploração colonialista e catequizadora que dizimou os povos originários e os submeteu ao jugo universalista da epistemologia eurocêntrica. Dessa forma, as comunidades rurais caipiras estão no vórtice da discussão sobre a diversidade de epistemologias, seus encontros e confrontos.

Sacerdotes e viajantes estrangeiros foram os principais autores de registros sobre como viviam os povos originários, na perspectiva colonialista, e como foram considerados a partir da visão eurocêntrica.

Dentre os viajantes que relataram as comunidades paulistas, está Augustin Francois Cezar, conhecido como Auguste de Saint Hilaire (1779-1853), que esteve no Brasil entre os anos de 1816 e 1822 – percorrendo grande extensão territorial, das províncias de Rio de Janeiro, Espírito Santo, Minas, Goiás, São Paulo, Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul e Cisplatina, além das missões do Paraguai. Conforme destaca Lorelai Kury (2003), Saint-Hilaire dedicou-se a história natural, com interesse especial em botânica, sendo personagem conhecido no Museu de História Natural e na Academia de Ciências de Paris. Sua viagem ao Brasil esteve atrelada a um processo de pesquisa científica fundamentada em suas contribuições para o desenvolvimento dos povos colonizados: a própria vinda do viajante europeu era entendida como um incentivo ao “progresso da ciência” e ao “bem-estar da humanidade” (Lorelai Kury, 2003, p.05).

Originalmente publicada em 1851, a obra “Viagem à Província de São Paulo” descreve o percurso da cidade de Franca até São Paulo, passando por Mogi-Mirim,

Campinas e Jundiaí; e, posteriormente, de São Paulo a Itapeva, com narrativas sobre as cidades de Itu, Sorocaba e Itapetininga. Como Auguste de Saint-Hilaire viu os povos que habitavam o interior do Estado de São Paulo?

Foi a partir da noção de “raça” que Saint-Hilaire compreendeu as relações entre colonizadores, indígenas e africanos escravizados. São “três raças completamente distintas”, cerne da formação do povo brasileiro (Saint-Hilaire, 1948, p.95). Em sua perspectiva racista, o europeu surge como raça “superior”, caracterizada pelo “progresso” em termos de “civilização”, “educação”, “inteligência” e “polidez”. Tal superioridade se manifesta no domínio de modos de produção da vida material – mormente a agricultura e a pecuária - na criação de instituições de ensino e na construção de habitações, por exemplo. São os costumes civilizados. Igualmente, Saint-Hilaire destaca a superioridade do colonizador na subjugação política dos povos colonizados. Há uma hierarquia entre as raças, estabelecida a partir da “escala da civilização” (Saint-Hilaire, 1948, p.304)

Na cidade de São Paulo da época, Auguste de Saint-Hilaire encontrou um exemplo dessa superioridade da raça branca europeia. Ali, a população é formada “principalmente por brancos de pura raça” e “há tempo a civilização foi continuadamente mantida pelos europeus” (Saint-Hilaire, 1948/1851, p.188). Saint-Hilaire teme a contaminação dessa pureza por “aventureiros sem educação e sem consciência, mais capazes de fazer retrogradar a civilização nos meios em que se instalaram, do que de a mesma trazerem qualquer progresso” (Saint-Hilaire, 1948/1851, p.189).

No polo oposto à superioridade da civilização branca europeia estão os povos originários: os “pobres selvagens” (Saint-Hilaire, 1948/1851, p.305), que não apresentam “nenhum vestígio de cultura” (Saint-Hilaire, 1948/1851, p.34) e são caracterizados pela “crueldade”, pela “pouca inteligência” e pela “barbaridade” (Saint-Hilaire, 1948/1851, p.47).

Tais características da “raça americana” tornam o indígena similar a uma criança: “É que os indígenas, homens como nós, permanecem sempre crianças” (Saint-Hilaire, 1948/1851, p.218). Exatamente por serem “infelizes criaturas indefesas e infantis”, “os indígenas têm necessidade de tutores” (Saint-Hilaire, 1948/1851, p.219). Discutiremos mais adiante essa forma racista de legitimação da dominação religiosa e política.

Por vezes o naturalista francês enfatiza a “pureza” de uma raça, seja a “raça branca pura” ou a “raça americana perfeitamente pura” (Saint-Hilaire, 1948/1851, p.215). Tal pureza é maculada pelo “cruzamento”, “mistura” ou “mescla” de raças que origina um povo “mestiço”. Trata-se da interpenetração entre “três raças completamente distintas”: “Entranhada confusão de raças, do que resultam complicações embaralhadas e perigosas, quer para a administração pública, quer para a moral social” (Saint-Hilaire, 1948/1851, p.95). Tal perspectiva de pureza racial leva o autor a distinguir, por exemplo, entre “verdadeiros brancos”, “de raça pura” e “pretensos brancos” (Saint-Hilaire, 1948/1851, p.267).

O povo do interior da cidade de Mogi-Mirim recebeu a alcunha de “mamalucos” (mamelucos), “mestiços de indígenas com brancos” (Saint-Hilaire, 1948/1851, p.124).

Tais camponeses representam a “confusão de raças” e suas nefastas consequências. Saint-Hilaire acredita que a expressão “mamelucos” possui “nome emprestado à milícia muçulmana que dominava no Egito” (Saint-Hilaire, 1948/1851, p.24). Herdaram a “crueldade” típica da raça indígena (Saint-Hilaire, 1948/1851, p.34), além de apresentar a “brutalidade dos costumes” (Saint-Hilaire, 1948/1851, p.24), a “descuidada preguiça, vício”, “ignorância”, “grosseria”, “indolência” (Saint-Hilaire, 1948/1851, p.188).

Tais mestiços constituem o povo brasileiro desde os primeiros anos da colonização, nos quais somaram-se à “crueldade” e “ignorância” da raça americana a “ganância do ouro”, os “vícios”, a “corrupção” e os “crimes” típicos dos portugueses colonizadores (Saint-Hilaire, 1948/1851, p.49). Em outras palavras: “Daí os portugueses se misturarem com os indígenas, e, aos vícios de uma civilização muito defeituosa, juntaram, dentro em pouco, os da vida selvagem” (Saint-Hilaire, 1948/1851, p.23). O povo paulista é fruto de “uns inteiramente selvagens, e os outros semicivilizados, audaciosos e cúpidos” (Saint-Hilaire, 1948/1851, p.23)

Em suma, na concepção racista de Saint-Hilaire, há uma raça branca europeia superior em sua civilidade, em contraste com uma raça americana selvagem e sem costumes civilizados. A “confusão entre as raças” faz com que os “mestiços” tragam o pior da herança de cada uma delas. Por este motivo, muitos dos mamelucos do interior de São Paulo recebem a alcunha depreciativa de caipiras. Em contraste com a raça branca europeia que constitui a civilização da cidade de São Paulo, o povo camponês é visto da seguinte forma:

Nenhuma dificuldade há em distinguir os habitantes da cidade de São Paulo dos das localidades vizinhas. Estes últimos, quando percorrem a cidade, usam calças de tecido de algodão e um grande chapéu cinzento, sempre envolvidos no indispensável poncho, por mais forte que seja o calor. Denotam seus traços alguns dos caracteres da raça americana; seu andar é pesado, e têm um ar simplório e acanhado. Pelos mesmos têm os habitantes da cidade pouquíssima consideração, designando-os pela alcunha injuriosa de caipiras, palavra derivada provavelmente do termo curupira, pelo qual os antigos habitantes do país designavam demônios malfazejos existentes nas florestas (Saint-Hilaire, 1948/1851, p.189-190 – grifo nosso).

Ou seja, a ofensa “caipira” foi formulada pelo morador do ambiente urbano para designar pessoas provenientes do ambiente rural, eventuais frequentadoras dos espaços civilizados. A expressão caipira é uma “acepção injuriosa” dispensada àqueles mestiços que transparecem os costumes indígenas - daí serem equiparados ao curupira como “demônio” selvagem do sertão.

Tal acepção moral e racista do termo caipira contribui para a complexa discussão sobre suas possíveis etimologias, vinculadas à variedade de expressões da língua tupi: algumas ligadas à cor da pele (caipira como “pele queimada”); outras vezes à “gente do mato”, “cortador de mato” ou, simplesmente, “roçador”.

Muitas das características dos caipiras são similares àquelas apresentadas pelos mameculos. Os caipiras de Mogi-Mirim, por exemplo, são “homens rudes, ignorantes e estúpidos”, caracterizados pela “imundice” e “apatia” (Saint-Hilaire, 1948/1851, p.111). “Pouco inteligentes”, os caipiras são “grosseiros” e possuem o “ar doentio” em virtude do “sangue indígena que lhes corria nas veias, mesclado com o da raça caucásica”: “mas os mestiços de indígenas com brancos têm a mesma imprevidência dos representantes de sua ascendência materna e, talvez, mais apatia. Pode-se acrescentar, ao demais, que, à indolência, juntam eles, geralmente, a idiotice e a impolidez” (Saint-Hilaire, 1948/1851, p.114).

Em diversas passagens, Saint-Hilaire ressalta ser o caipira “uma mistura das raças indígena, africana e caucásica”: são indivíduos “geralmente simples, estúpidos e sem higiene”, impregnados de “preguiça”, “estupidez” e “ignorância” - características que constituem o “estado de semibarbárie em que jaz” (Saint-Hilaire, 1948/1851, p.279). Nesta passagem, é incluída a ascendência africana da população paulista, fundamental na compreensão das comunidades negras rurais. Mesmo autores críticos como Antônio Cândido (2010, p.27), cometem o equívoco de dissolver a ancestralidade africana por meio da defesa de um processo de “acaipiramento” que haveria “integrado” outros grupos étnicos à população caipira. Entendemos hoje a perversidade dessa “integração”, considerada tentativa de apagamento da cultura afrobrasileira, típica dos processos de “branqueamento da raça” no contexto caipira (Mattos, 2021).

De qualquer maneira, a imagem racista do caipira leva Saint-Hilaire a desumanizá-lo na condição metafórica de vegetal:

Desde Vila Boa até Rio das Pedras, tinha eu tido quiçá cem exemplos dessa estúpida indolência. Esses homens, embrutecidos pela ignorância, pela preguiça, pela falta de convivência com seus semelhantes, e, talvez, por excessos venéreos prematuros, não pensam: vegetam como as árvores, como as ervas dos campos (Saint-Hilaire, 1948/1851, p.113 – grifos nossos)

A condição de vegetal é emblema de sua imobilidade apática, falta de inteligência e aspecto doentio que o destitui da condição humana.

A desumanização do caipira, assim como a infantilização do indígena (que vimos anteriormente), faz-nos compreender a forma como Saint-Hilaire via os processos de dominação, típicos da colonização do Brasil.

A colonização foi um genocídio. Saint-Hilaire denuncia, por diversas vezes, a “eliminação” dos povos originários:

Toda a região que então percorri era antigamente habitada por numerosos indígenas. Foram aniquilados, e as denominações por eles dadas às terras em que moravam são os únicos vestígios que deixaram; assim o fogo, à proporção que avança, consome a erva das savanas. Nossa raça perversa só se utiliza da sua superioridade sobre as outras

raças, para oprimi-las; reduzimos os africanos à escravidão e em espaço de tempo pouco apreciável, não restarão, provavelmente, da raça americana, mais do que obscuras lembranças (Saint-Hilaire, 1948/1851, p.221).

A eliminação física dos povos originários e a escravidão dos povos africanos são formas de imposição da pretensa superioridade civilizatória pautada em uma epistemologia da exploração e do extermínio. Aqui a tal superioridade racial europeia encontra sua maior contradição.

Contudo, a analogia de Saint-Hilaire entre os indígenas e a infância, que justifica a necessidade de “tutela” intelectual, denota uma forma mais sutil de submissão dos povos originários: a destituição de seus saberes ancestrais e a legitimação da catequização. Em outras palavras: exatamente por serem inconstantes como crianças, os povos indígenas devem ser educados a partir da religião e da civilização europeias, rumo ao progresso na escala das raças.

Como sabe-se, a concepção do colonizador europeu como o mais avançado grau de civilização é um pensamento eurocêntrico que só se sustenta com a eliminação da diversidade de epistemologias dos povos colonizados. Tal epistemologia fica evidente em Saint-Hilaire nas inúmeras comparações entre brasileiros e franceses, como na questão da pureza racial: “A população da França, como a de toda a Europa ocidental, é perfeitamente homogénea — uma só raça de homens e não existem escravos. O mesmo, infelizmente, não ocorre no Brasil” (Saint-Hilaire, 1948/1851, p.95).

Igualmente, os camponeses franceses são exaltados em detrimento dos caipiras paulistas: os brasileiros “têm um ar triste, apalermado, apático, e grande quantidade de indivíduos de nossa raça distinguem-se dos camponeses de França por não terem nem a sua alegria, nem a sua vivacidade” (Saint-Hilaire, 1948/1851, p.152).

Tal visão etnocêntrica é explicitada pelo autor quando menciona: “Até os últimos tempos, todos os viajantes que procuraram descrever o Brasil eram europeus, motivo porque, constantemente, em suas descrições, compararam-no com a Europa” (Saint-Hilaire, 1948/1851, p.159).

Temos razões para supor que não apenas os viajantes estrangeiros procediam de maneira eurocêntrica, mas grande parte da própria intelectualidade brasileira da época. Tal subserviência à epistemologia eurocêntrica racista é característica do pensamento de Monteiro Lobato, que reproduz muitas das observações de Auguste Saint-Hilaire.

O caipira para Monteiro Lobato: parasita da terra

No dia 12 de novembro de 1914, Monteiro Lobato publica o artigo “Uma velha praga”, no jornal *Estado de São Paulo*, denunciando o problema de queimadas no Vale do Paraíba paulista, cujo responsável é um “parasita” nomeado caboclo. O texto alcança grande repercussão e faz o escritor taubateano dedicar-se com mais afinco ao

tema, conforme descreve em carta a Godofredo Rangel, datada de 22 de novembro do mesmo ano (Lobato, 2007, p. 10).

O caipira é considerado um “parasita”, “um piolho da terra” enclausurado no vazio de sua vida semisselvagem” (Monteiro Lobato, 1914/2009, p.157): “Este funesto parasita da terra é o CABOCLO, espécie de homem baldio, seminômade, inadaptável à civilização, mas que vive à beira dela na penumbra das zonas fronteiriças” (Lobato, 1914/2009, p.155)

O grande sucesso de “Velha Praga” praticamente lança o escritor taubateano ao grande público, dando origem ao texto “Urupês”, no qual o personagem Jeca Tatu recebe sua consagração - e o caipira ganha sua mais bem acabada difamação.

Em Urupês, Monteiro Lobato inicia fazendo a crítica do indigenismo de José de Alencar, autor de “O Sertanejo”, e seu pendor exaltado, tributário do romantismo europeu: o índio como a “idealização dum homem natural como o sonhava Rousseau” (Lobato, 1918/2009, p.160). Ao contrário do enaltecimento literário, o modernista propõe a “realidade”: “Pobre Jeca Tatu! Como és bonito no romance e feio na realidade!” (Lobato, 1918/2009, p.163). Em sua vida cotidiana, o caipira Jeca Tatu é construído como o “maravilhoso epítome de carne onde se resumem todas as características da espécie”, ou seja, o símbolo da própria nacionalidade:

Porque a verdade nua manda dizer que entre as raças de variado matiz, formadoras da nacionalidade e metidas entre o estrangeiro recente e o aborígine de tabuinha no beiço, uma existe a vegetar de cócoras, incapaz de evolução, impenetrável ao progresso. Feia e sorna, nada a põe de pé (Lobato, 1918/2009, p.162).

Forjado na colonização portuguesa, bastardo de “estrangeiro” e “aborígene”, Jeca Tatu é como um “vegetal” – imagem tributária, como vimos, de Saint-Hilaire. Monteiro Lobato simboliza o caipira sempre de “cócoras”: prostrado, preguiçoso e ignorante. Descreve suas inabilidades na agricultura, pois vive apenas de “coisas que a natureza derrama pelo mato e ao homem” e em seu terreiro não se vê “nem árvores frutíferas, nem horta, nem flores” (Lobato, 1918/2009, p.164); sua preguiça, já que é artífice na “lei do menor esforço” (p.163); sua miséria, materializada em sua moradia e utensílios domésticos. De cócoras como galinha, padecendo de “lombeira” (indolência) como um burro velho, o caipira é destituído do “vigor das raças humanas” como aquela dos “ingleses” (p.165).

Do ponto de vista intelectual, cultural e político, o caipira não é menos miserável: “O mobiliário cerebral de Jeca, à parte o suculento recheio de superstições, vale o do casebre” (Lobato, 1918/2009, p.167). Pleno de “crendices”, as ideias são substituídas por “noções práticas da vida, que recebeu do pai e sem mudança transmitirá aos filhos” (p.167). Politicamente, “o sentimento de pátria lhe é desconhecido. Não tem sequer a noção do país em que vive” (p.167). Por fim, sua vida cultural não é menos deplorável, se comparada com as civilizações mais avançadas: “Não canta senão rezas lúgubres. Não dança senão o cateretê aladainhado. Não esculpe o cabo da faca, como o cabila. Não compõe sua canção, como o felá do Egito” (p.170).

Como se observa, Monteiro Lobato ridiculariza muitos dos saberes da epistemologia caipira: sua cultura alimentar, sua técnica tradicional de bioconstrução, suas formas de sociabilidade, suas técnicas ancestrais de agricultura, suas tradições de cuidado com a saúde, suas festas, sua religiosidade, suas manifestações culturais, incluindo sua musicalidade.

Em suma, a mesma ladainha francesa de Saint-Hilaire. O caipira surge como símilde do "homem pré-histórico" ou do "troglodita" (Lobato, 1918/2009, p.170). Símbolo do primitivo, pré-histórico e arcaico, o caipira é posicionado no grau mais inferior de evolução proposto pelo pensamento eurocêntrico.

Mário Luís Simões Filho e Wilma de Mendonça recordam a publicação de um livro, em 1918, reunindo "Velha praga" e "Urupês". Estima-se a impressionante venda de 30 mil exemplares, entre 1918 e 1925. Para os autores, Monteiro Lobato representa a "ótica senhorial" e a "dicção colonial" típicas do neto do Barão e Visconde de Tremembé (Simões Filho; Mendonça, 2009, p.3990). Em outras palavras, trata-se de uma "concepção falaciosa e elitista do mundo caipira" visto com "preconceito e hostilidade" (Simões Filho; Mendonça, 2009, p.3994).

Já Margareth Park (1999, p.144). recorda que Monteiro Lobato passou a formular a ideia do "piolho da terra", Jecatatuzezinho, em 1912, no interior de um contexto histórico de caracterização da "nova raça brasileira". A autora associa as ideias de Monteiro Lobato e Auguste Saint-Hilaire, além de a ideologia capitalista da modernização, que preconiza o progresso da civilização a partir de iniciativas de "medicina social, sanitarismo, saneamento básico" (Park, 1999, p.145). Nas peias dessa ideologia, a miséria era culpa do povo e a modernidade surgia como solução civilizatória.

Por fim, Margareth Park detalha três momentos de criação de Jeca Tatu: aquele de 1914, do caipira parasita da terra; o texto "Jeca Tatu e a Ressurreição" (1920), com a salvação do caipira por meio da "medicalização/instrução"; e, por fim, "Zé Brasil" (1947), no qual o Jeca Tatu é repaginado a partir do discurso comunista que vê no latifúndio o principal motor da miséria do povo caipira (Park, 1999, p.146).

Cabe ressaltar que Zé Brasil representa outra idealização urbana do caipira como protagonista da reforma agrária, em diálogo com o comunismo de Luiz Carlos Prestes e o movimento revolucionário campesino. Autores como Mário de Andrade, Alceu Maynard de Araújo (fundadores do Clube de Menores Operários) e Carlos Rodrigues Brandão (colaborador de Paulo Freire) possuem um discurso similar: aproximar as tradições caipiras de experiências comunistas, capturando a vida caipira a partir de epistemologias eurocêntricas e urbanas muito distantes de seus saberes comunitários.

Fechando estes parênteses, em "O espetáculo das raças", a historiadora Lilia Schwarcz destaca as teorias raciais elaboradas pelos "homens de ciência" da época, com o intuito de explicar a mestiçagem característica do povo brasileiro. O povo é frequentemente culpabilizado por suas mazelas, especialmente quando refratário aos saberes modernos e suas promessas de progresso da civilização. Neste contexto, a personagem Jeca Tatu ganha relevo como representante da "maioria da população

brasileira" (Schwarcz, 1993, p.182). Contudo, segundo a autora, em 1918, no texto "O problema vital", Monteiro Lobato se desvencilha de uma explicação predominantemente racial (e racista), lançando mão de explicações epidemiológicas, como a proliferação de "doenças epidêmicas": "Apoiada por eugenistas como R. Khel (1923) e intelectuais como Fernando de Azevedo (1919), a figura do Jeca Tatu parecia se revestir de novos significados, comprovar a falência do argumento degeneracionista racial, a importância de uma educação sanitária" (Schwarcz, 1993, p.182).

Certamente, o personagem Jeca Tatu de Monteiro Lobato simbolizou o ápice do racismo científico na rotulação do caipira como parasita inferior, assim como suas reformulações posteriores destacaram os limites do pensamento racial na caracterização do caipira. Contudo, como destaca Walter Marschner (2015), não Zé Brasil, mas Jeca Tatu fomentou grande imaginário popular e eternizou a caricatura caipira e o ambiente rural brasileiro como signos do atraso, da ignorância e da imundice.

Caricatura caipira

A colonialidade do poder analisada por Aníbal Quijano destaca, exatamente, o teor racista das relações entre europeu e não-europeu: "Em outras palavras, raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população" (Quijano, 2005, p.107). Igualmente, a historiadora Lilia Schwarcz destaca a "raça" como o "tema central no pensamento social brasileiro" entre os séculos XIX e XX (Schwarcz, 1993, p.182).

Observamos como o estrangeiro Saint-Hilaire e o modernista Monteiro Lobato utilizam exatamente a noção de "raça" para depreciar o modo de vida caipira colonizado e exaltar os conhecimentos eurocentrados. Em ambos, a raça branca europeia representa o estágio mais desenvolvido de civilização, formando o crivo a partir do qual todas as demais populações são avaliadas. Igualmente, ambos articulam um pensamento dualista, no qual o binômio europeu/selvagem se desdobra em diversas oposições: civilizado/bárbaro, "puro"/"mestiço", superior/inferior, inteligente/ignorante, educado/grosseiro, produtivo/apático, higiênico/imundo, e assim por diante.

Na teia desses discursos eurocêntricos, portanto, paira apenas o branco europeu projetando suas diferenças em um espelho distorcido, no qual o estereótipo do "outro", inventado como oposto, legitima, apenas, sua pretensa superioridade e "grandeza". Nos dizeres de Carlos Rodrigues Brandão:

.... o caipira sai como o viu e pensou uma gente letrada e urbana. Por isso, comparado com o cidadão, o citadino livre do trabalho com a terra, o caipira sai dito pelo que não é e adjetivado pelo que não tem. Ele é ponto por ponto a face negada do homem burguês e se define pelas caricaturas que de longe a cidade faz dele, para estabelecer, através da própria diferença entre um tipo de pessoa e a outra, a sua grandeza (Brandão, 1982, p.05).

Percebe-se, assim, as principais características do pensamento eurocentrado: o dualismo e o evolucionismo: “uma articulação peculiar entre um dualismo (pré-capital-capital, não europeu-europeu, primitivo-civilizado, tradicional-moderno, etc.) e um evolucionismo linear, unidirecional, de algum estado de natureza à sociedade moderna europeia” (Quijano, 2005, p.116).

Ou seja, as comunidades tradicionais caipiras são consideradas atrasadas, primitivas e selvagens, exatamente como polo oposto do progresso moderno da civilização europeia. Esse dualismo eurocêntrico está presente no antagonismo entre rural e urbano. Cabe ao caipira, portanto, desvincular-se de sua cultura local rural e mirar-se na civilização urbana europeia como modelo ideal de desenvolvimento – já que “toda modernização de populações não-europeias é uma europeização” (Quijano, 2005, p.112).

Lembremos que urupês são cogumelos presos a pedaços de madeira morta: um vegetal parasita. A sina vegetal do caipira o destituí mesmo da humanidade. Reduzido à parasita e vegetal, o caipira torna-se alvo dos benevolentes cientistas estrangeiros e modernistas nacionalistas que justificam com seus preconceitos a subjugação do outro aos seus próprios propósitos. Tal como vimos em Saint-Hilaire, a desqualificação dos povos originários como “selvagens” era discurso que legitimava a catequese como condição para a salvação. Da mesma forma, a praga simbolizada pela cultura caipira seria extirpada pela sua submissão aos saberes modernos higienistas e sanitaristas defendidos por Monteiro Lobato.

Em suma, a expressão caipira, criada como ofensa urbana ao campesinato, mantém-se como mera caricatura colonialista nos pensamentos de Saint-Hilaire e Monteiro Lobato. A denúncia do epistemicídio e a valorização dos saberes tradicionais dissidentes traz a urgência de amplificar as narrativas do caipira, não visto a partir de suas ausências anunciadas pela “gente letrada e urbana”, mas como detentor de saberes imemoriais.

Considerações finais: por uma epistemologia caipira de resistência

As festas juninas são celebrações muito populares em todo o Brasil. No estado de São Paulo, reverencia-se, amiúde, patrimônios imateriais da cultura caipira, em especial sua culinária tradicional e suas danças populares (como a quadrilha). A imagem caricata do caipira, contudo, prevalece: sujeito desdentado, com trejeitos grosseiros e saberes ultrapassados. O mundo rural ainda é subjugado a preconceitos de atraso, preso ao passado e refratário ao progresso. Tais aspectos marcam a persistência da perspectiva colonialista sobre o caipira e o epistemicídio de sua cultura tradicional.

Tal perspectiva passa a ser questionada, nas últimas décadas, a partir da denúncia decolonial sobre os limites da universalização dos saberes eurocêntricos que concretizaram um mundo ambientalmente degradado, socialmente desigual e psicologicamente doentio. O mesmo processo conduz à valorização dos saberes

tradicionais caipiras a partir de um modo de vida solidário, ambientalmente sustentável, economicamente viável e psicologicamente saudável. Poderíamos citar, à guisa de exemplos, a valorização da agricultura orgânica caipira, de sua cultura alimentar, de técnicas de bioconstrução e de festas populares que consagram a vida comunitária.

De acordo com Edgardo Lander (2005) deve-se ter em vista a grande resistência à epistemologia eurocêntrica realizada por saberes de povos tradicionais. O sociólogo venezuelano se fundamenta em Edward Thompson (1998, p.12) e sua noção de "cultura popular rebelde". Ao analisar os camponeses ingleses do século XVIII, o historiador destaca diversos focos de resistência à universalização da modernização capitalista. Dessa forma, trata-se de uma cultura rural que recorre aos saberes tradicionais para refutar as desigualdades provenientes da modernização das relações sociais e da mercantilização da vida: "uma cultura tradicional que é, ao mesmo tempo, rebelde" (Edward Thompson, 1998, p.12).

Pensamos que este é o caso da cultura caipira do interior do Estado de São Paulo: expressão de resistência pautada nos costumes tradicionais. Contudo, as características dessa epistemologia caipira rebelde permanecem desconhecidas – talvez soterradas pelos preconceitos eurocentrados e pelo imperativo do progresso capitalista universal.

É certo que autores como Antônio Cândido (2010), Maria Isaura de Queiroz (1976) e Carlos Rodrigues Brandão (1982) apresentam uma perspectiva crítica sobre as populações rurais, valorizando seus saberes e modos de vida. Entretanto, ainda não há pesquisas científicas consistentes sobre as características da epistemologia caipira. Em virtude do preconceito ainda presente sobre a cultura caipira, tal tema recebe relativamente pouca atenção acadêmica, mesmo em universidades localizadas em regiões com forte influência da tradição caipira.

Dessa forma, restam as seguintes questões: Quais os/as detentores/as desses saberes tradicionais caipiras? Quais suas formas de criação e transmissão de suas tradições? Em quais costumes fundamentam a primazia da vida coletiva em suas comunidades? Estas e outras tantas questões poderiam fundamentar a experiência de uma epistemologia caipira. Para respondê-las, precisamos ver o caipira não como vegetal parasita do discurso do colonizador, mas como sujeito histórico protagonista da criação de sua vida comunitária e de seus saberes tradicionais.

Referências

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os caipiras de São Paulo.** São Paulo: Brasiliense, 1982.

CANDIDO, Antônio. **Os parceiros do Rio Bonito:** estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida. 11. ed. Rio de Janeiro: Ouro Sobre Azul, 2010.

KURY, Lorelai. Auguste de Saint-Hilaire, viajante exemplar. **Intellèctus**, vol. 2, n.1, p. 1-11, 2003. Disponível em:

<<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5860432>> Acesso em: 03 mar. 2025.

LANDER, Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. Em: LANDER, Edgardo (org.) **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 08-23 (Colección Sur Sur).

LOBATO, Monteiro. **Urupês**. 2. ed. São Paulo: Editora Globo, 1918/2009. p. 9-16.

LOBATO, Monteiro. A volta de um clássico. **Urupês**. 1. ed. São Paulo: Editora Globo, 1918/2007. p. 10.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. 12. ed. (Ricardo Corrêa Barbosa, trad.). Rio de Janeiro: José Olympio, 1979/2009.

MASSIMI, Marina. **História dos Saberes Psicológicos na Cultura Brasileira**. São Paulo: EdUSP, 2023.

MATTOS, Ricardo Mendes. A ideologia do branqueamento nas comunidades rurais de São Luiz do Paraitinga. **Revista Eletrônica Espaço Acadêmico**, v. 1, n. 1, p. 117-129, 2021.

PARK, Margareth Brandini. De Jeca Tatu a Zé Brasil: a possível cura da raça brasileira. **Revista Estudos Sociedade e Agricultura**, vl. 7, n. 1, p. 143-150, 1999. Disponível em: <<file:///C:/Users/ricar/Downloads/acabral,+Gerente+da+revista,+De Jeca Tatu a Z%C3%A9 Brasil- a poss%C3%ADvel cura da ra%C3%A7a brasileira.pdf>> Acesso em: 03 mar. 2025.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **O campesinato brasileiro**: ensaios sobre a civilização e grupos rústicos no Brasil. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1976.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. Em: LANDER, Edgardo (org.) **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 107-130. (Colección Sur Sur).

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Viagem à Província de São Paulo e resumo das viagens ao Brasil, Província Cisplatina e Missões do Paraguai.** São Paulo: Livraria Martins, 1948/1851.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela mão de Alice:** o social e o político na pós-modernidade. São Paulo: Cortez, 1994.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. Introdução. Em: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do Sul.** Coimbra: Edições Almedina, 2009. p. 09-19.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças:** cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SIMÕES FILHO, Mário Luís; MENDONÇA, Wilma. Representações discursivas sobre o camponês e seu mundo: “Velha Praga” e “Urupês” de Monteiro Lobato. **Anais do V Congresso Internacional da Associação Brasileira de Linguística,** 2009. p. 3987-3994. Disponível em: <https://www.leffa.pro.br/tela4/Textos/Textos/Anais/ABRALIN_2009_volt_2/PDF-VOL2/Microsoft%20Word%20-%20Mario%20Sim%C3%A4es.pdf> Acesso em: 03 mar. 2025.

THOMPSON, Edward. P. **Costumes em comum.** (Rosaura Eichemberg, trad.). São Paulo: Cia das Letras, 1998.

Recebido em 21/03/2025

Aceito em 06/11/2025