

Pedro Martins\*  
 Tania Welter\*\*  
 Glauber Aquiles Sezerino\*\*\*  
 Iraldo Alberto Alves Matias\*\*\*\*

## Cultura *cabocla* en el sur de Brasil – un abordaje preliminar

Abstract

### Mestizo culture in the south of Brazil: A preliminary approximation

*This text is a research report concerning the cabocla (mestizo) population of southern Brazil, focusing on cultural aspects, seen here as a distinguishing system. This population is studied in terms of the migratory process that begins with their expulsion from the countryside, their adaptation to the small towns, passing through the periphery of the large cities and finally returning to the countryside. The article attempts to understand their musical practices, the technology that they have appropriated and their religiosity, all of which have been, symbolically and materially, reconstructed in their complexity.*

Key Words

*South Brazil, peasant culture, regional migration, identity, "Cabocla" culture, material and symbolic culture, culture practices*

### Introducción

Este texto<sup>1</sup> intenta presentar reflexiones y resultados parciales de un proyecto de investigación todavía en marcha en la Universidad del Estado de Santa Catarina, Brasil, titulado "Cultura *cabocla* e identidad en zonas rurales y urbanas". Intentamos, aquí, presentar un relato relativamente amplio acerca del objeto de investigación, buscando identificarlo más allá de presentar datos parciales relativos a los contenidos investigados, o sea, datos preliminares acerca del concepto de *caboclo* y cultura *cabocla*, estética *cabocla*, materialidad (tecnologías apropiadas) y religiosidad.

La noción de cultura *cabocla*, asociada al estudio de grupos rurales de Santa Catarina, ha llamado la atención de varios investigadores, una atención que ha generado diversos trabajos de carácter académico, algunos de los cuales enfocando a la

Comunidad *Cafuza* (uno de los objetos de investigación de los autores de este trabajo). La Comunidad *Cafuza*, punto de partida del presente proyecto, sirve de paradigma para la reflexión acerca de la formación y la dinámica de la cultura *cabocla*. Formado por residuos *caboclos* de la Guerra del Contestado, el grupo *Cafuzo* ha permanecido cerca de 45 años en el interior de la Tierra Indígena Ibirama de donde ha salido en 1992 para ocupar una propiedad en Alto Rio Laeisz y allí crear un nuevo asentamiento, o una reserva.

*Caboclo* es definido, en el contexto del presente

\*Doctor en Antropología Social, profesor de la Universidad del Estado de Santa Catarina - UDESC/Brasil.

\*\*Estudiante del doctorado en Antropología Social en la Universidad Federal de Santa Catarina - UFSC/Brasil.

\*\*\*Estudiante del Curso de Licenciatura en Música de la Universidad del Estado de Santa Catarina - UDESC y becario del Programa de Becas de Iniciación Científica del CNPq/Brasil.

\*\*\*\*Estudiante del Curso Diseño Industrial de la Universidad del Estado de Santa Catarina - UDESC y becario del Programa de Becas de Iniciación Científica del CNPq/Brasil.

trabajo, por una condición de existencia en situación de relativo aislamiento en zonas rurales alejadas, apartado del sistema legal y con dificultades de acceso a las relaciones de poder establecidas. El surgimiento del grupo de individuos actualmente identificados como *caboclos* tiene relación con los primeros tiempos de exploración y ocupación del territorio del Sur de Brasil. A medida que los grupos indígenas fueron siendo desplazados, personas de orígenes diversos se fueron instalando en las tierras desocupadas o en los *sertões* a ser explorados. Indígenas domesticados y desarraigados, negros libertos o cimarrones, blancos forajidos y toda suerte de individuos en busca de autonomía han ocupado las tierras lejanas del noroeste de Rio Grande do Sul, meseta central (planalto catarinense) y oeste de Santa Catarina y el sudoeste de Paraná. Desde entonces, un nuevo modo de vida ha sido engendrado. La colonización de esas regiones por los europeos o por sus descendientes ha significado también para el segmento *caboclo* un enfrentamiento que resultaría en un proceso de expropiación de la tierra, violencias de toda suerte y subordinación al nuevo grupo. Del choque entre esos segmentos poblacionales, han surgido algunas estrategias de supervivencia, las cuales se reflejan en la construcción de la identidad de los distintos grupos. Así es como en el oeste de Santa Catarina, grupos de *caboclos* se van transformando en "brasileños", en oposición a los italianos o alemanes. Esas nuevas identidades van a ser construidas siempre en oposición y en relación a las identidades confrontantes. Así se da, por ejemplo, en la construcción de la identidad del grupo *caboclo* identificado más específicamente como *Cafuzo*.

A pesar de su origen (mezcla de negros e indígenas), la identidad del *Cafuzo* solamente ha sido delineada, para el grupo en cuestión, cuando ingresó en la Tierra Indígena Ibirama donde se confrontó con otras identidades frente a las cuales la identidad del *caboclo* no era una categoría compatible.

En ese contexto la identidad del *Cafuzo* "emerge"<sup>2</sup> - y esta es una característica que puede ser observada en muchas otras circunstancias del mismo orden.

Así, es posible pensar el grupo *Cafuzo* a partir de dos puntos de vista. En cuanto a su condición material, es una población *cabocla* que forma parte de una cultura más amplia y característica de este segmento. Con relación a la identidad, se trata del grupo *Cafuzo* - una identidad también construida y engendrada por oposición, lo que a su turno nos remite a una cultura diferenciada,

aunque dinámica, en relación con el contexto más amplio de la cultura *cabocla*<sup>3</sup>. Esta representa una matriz que permea la formación cultural de los grupos específicos, cuyas identidades emergen en contextos determinados.

Es desde ese punto de vista que, en el curso de la investigación junto a los *Cafuzos*, resultó más importante ubicar a ese grupo en el contexto del segmento *caboclo* y desde ahí tratar sus diferencias y especificidades. Por otro lado, el proceso migratorio, la construcción de estrategias de supervivencia y la propia identificación étnica del grupo *Cafuzo* se constituyen como paradigmas del segmento *caboclo* como un todo.

La categoría "*caboclo*", conforme aquí la enfocamos, encuentra su definición en los trabajos de Poli y Seyferth.<sup>4</sup> Este construye la categoría "*caboclo*" en oposición a los campesinos de origen europeo en localidades del Valle del Itajaí, mientras Poli elabora un modelo en el cual la región oeste de Santa Catarina habría sido, sucesivamente, objeto de tres movimientos de ocupación: la original ocupación indígena, la ocupación *cabocla*, consolidada por migraciones irregulares, y la ocupación europea, realizada a partir del proceso de colonización que trajo para la región principalmente descendientes de los colonos de origen europeo<sup>5</sup>. Es importante destacar que Poli define al *caboclo* como categoría sociológica, en oposición a la tendencia de muchos autores brasileiros que lo definen como categoría antropológica. En este sentido, consideramos más adecuada su definición de *caboclo* como elemento rústico, ocupante de tierras más alejadas, fuera del eje de interés del gran capital, y en condiciones precarias de existencia. La cuestión del tipo físico, basada en la teoría de las razas, que caracteriza algunas definiciones muy diseminadas y arraigadas, es debidamente criticada por Locks,<sup>6</sup> y fortalece la posición de los autores aquí mencionados. De todos modos, es importante recordar que esa categoría, como cualquier otra, trata de una realidad dinámica que puede ser observada en el panorama que nos provee la literatura científica y también el objeto empírico.

El uso de la categoría *caboclo*<sup>7</sup> aparece frecuentemente en los estudios de M.I.P. Queiroz, M.V. Queiroz y D.T. Monteiro (1974)<sup>8</sup>. Todos estos autores, a partir de investigaciones realizadas en las décadas de 1950 (los primeros) y 1970 (el último), utilizan el término de manera similar a la definición de Poli<sup>9</sup>, pero sin cuestionar el origen de la expresión y dejando translucir una cierta analogía con el *sertanejo* de otras partes de Brasil. Pero este acercamiento, de todos modos, se construye en contraste con otros autores,

anteriores y posteriores a ellos, que hacen uso del término en un sentido antropológico, presentándolo como una categoría del mismo orden que la categoría negro, por ejemplo. Este es el caso, sólo para citar uno de esos autores, de Darcy Ribeiro, en sus *Diários Índios*, donde hace referencias al *caboclo*, ora en contraste con el negro, ora como semejante al indígena, como se puede notar en las siguientes transcripciones. La expresión "(...) teniendo que *acaboclar*", hace referencia a personas que han adquirido hábitos de supervivencia semejantes a los de los indígenas de la región; "tanto los *caboclos* como los negros consumen marihuana (...)".<sup>10</sup> O sea, se ubican *caboclo* y negro como categorías de un mismo orden.

No obstante que la apropiación de la categoría por D.T. Monteiro y los demás del conjunto avancen con relación al otro grupo representado por D. Ribeiro. Por su parte, H. Ribeiro presenta algunas reservas afirmando que:

el *caboclo* catarinense no se encuadra necesariamente en otros prototipos como el de "sertanejo" nordestino o el de "matuto mineiro", o el de gaucho del Rio Grande do Sul y ni siquiera del "caipira paulista", de quien es pariente. Eso no quiere decir, por lo tanto, que él no se identifique con los otros en distintas dimensiones, especialmente en la pobreza y en la marginalización.<sup>11</sup>

Aunque el *caboclo* catarinense y el *caipira* paulista sean parientes, de la descripción de Shirley sobre los *caipiras* de Cunha/SP<sup>12</sup> se percibe que el *caipira* compone un cuadro social donde se hace implícita su articulación con la ciudad, como en un todo orgánico, mientras que desde el punto de vista del *caboclo* la ciudad representa una contradicción o, en última instancia, un mal necesario.

En una descripción de la categoría en cuestión, M.I.P. Queiroz afirma que "el *caboclo* brasileño no habita en aldeas, sino muy raramente. Construye su casa en las tierras que cultiva y vive aislado de sus vecinos",<sup>13</sup> acercándose así a las características privilegiadas por H. Ribeiro<sup>14</sup> y Poli<sup>15</sup> para su definición. Esa es también la definición aquí adoptada aunque, como vamos a ver más adelante, se trata de una categoría dinámica que viene incorporando a su existencia algunas transformaciones propias de nuestra época.

Estudios recientes, abarcando este segmento de la población de Santa Catarina, han cuestionado la propiedad de aplicar esa categoría de identificación, puesto que no se trata de una categoría nativa y, más grave aun, presenta un

fuerte contenido peyorativo. Este es el caso de los trabajos de Renk<sup>16</sup>, Bloemer<sup>17</sup> y Locks<sup>18</sup>, que han servido de inspiración para los trabajos referidos a la Comunidad *Cafuza* elaborados por Schmitt<sup>19</sup> y Welter<sup>20</sup>. Estos autores han optado por dar preferencia a la categoría "brasileño" en detrimento de "caboclo" creyendo que la primera traiga un contenido menos discriminatorio siendo aceptada como un tratamiento justo por todos los implicados, aunque Renk enfatice que los miembros de fracciones opuestas hagan uso de la categoría "caboclo" cuando la intención es desprestigiar al sujeto en cuestión. Renk justifica así su opción: "**Brasileño** es su auto-identificación. Optar por la atribución externa sería reificar una identidad heterónoma, construida por los colonizadores y llena de atributos negativos".<sup>21</sup>

Locks, no obstante, es el primero en reconocer que la categoría "caboclo" está siendo progresivamente reapropiada por los segmentos de esta población a medida que adquieren algún grado de politización y auto-estima, en general como resultado de un conocimiento más profundo de los hechos históricos.

Aunque esta sea una categoría estigmatizada, entre los *Cafuzos* es de consenso la idea de pertenecimiento a este segmento de la población y muchos de ellos apuntan a ésta como una situación deseable, una situación que tiene mayor dignidad que la situación de "italiano" o "alemán", dado que designa a un "nativo" de la tierra, alguien con raíces más profundas que los inmigrantes europeos. Eso, por sí solo, ya indica una apropiación positiva de la categoría, quizá resultante de la auto-estima reconstruida.

Por otro lado, la opción por la categoría "brasileño", aunque políticamente correcta, se revela inocua desde el punto de vista de la defensa de la dignidad de este segmento desde que solamente enmascara un discurso sin alcanzar efectivamente las causas ni los efectos de la discriminación. Más allá de eso, la categoría "brasileño" puede haber surgido justamente en oposición a la categoría "italiano" o "alemán" siendo de esa forma tan poco nativa como la categoría "caboclo". Además, no todos los campesinos<sup>22</sup> identificados como "brasileños" son considerados *caboclos*, por lo menos respecto al imaginario popular, lo que implica pensar que esta categoría elimina la diversidad presente en este contexto.

De esta manera, referirse a la fracción "brasileña" de la población rural en examen como población *cabocla* es reconocer en ella la presencia de una matriz cultural predominante en todo el territorio enfocado dentro de la cual el grupo *Cafuzo*, como otros grupos mencionados en la literatura,

constituye fracción portadora de identidad emergente.

Como representantes de la población *cabocla*, los *Cafuzos* han sido vistos<sup>23</sup> primeramente en la perspectiva del universo *caboclo*, entendiéndose que el pertenecer a este universo, compartiendo consecuentemente su matriz cultural, significa una condición de existencia.

Como *caboclos*, los *Cafuzos* asumen dos identidades, que son diferenciadas y complementarias: la identidad *Cafuza*, por pertenecer a un grupo étnico, y la campesina, en construcción, pero fuertemente influida por las características de la condición *cabocla*.

Locks,<sup>24</sup> haciendo una investigación de un grupo de *caboclos* de São José do Cerrito, ha creado una tipificación para encuadrar a los "brasileros" en tres niveles diferenciados de cultura. El primer nivel, que él llama "caboclos de la tradición", es marcado por la cultura más tradicional donde las casas son de suelo apisonado, cubiertas con paja, con fuego en el suelo, donde la agricultura es practicada exclusivamente para consumo y con técnicas rudimentarias, no poseen títulos de propiedad de la tierra y el cotidiano es marcado por el trabajo eminentemente necesario, actividades de caza y colecta y mucho aislamiento - quebrado sólo por visitas eventuales que son siempre recibidas con formalidad y alegría. El segundo nivel, que él ha denominado "caboclos de la transición", es formado por personas que han superado esas características más tradicionales y "luchan" para escolarizar a sus hijos, para poseer tierras con títulos, tener acceso a energía eléctrica, medios de transporte propios y otros bienes de consumo. Ellos también participan de asociaciones y actúan en los movimientos sociales, especialmente los capitaneados por la iglesia católica y sus organismos civiles. El tercer nivel es representado por aquellos *caboclos* que, a pesar de poseer prácticas simbólicas propias del universo *caboclo*, muy arraigadas en su cotidiano, han superado las condiciones objetivas de la vida *cabocla* y se han transformado en dueños de fincas exitosas e incluso en pequeños hacendados.

Observando a estos y a otros grupos *caboclos*, nos ha llamado la atención una característica marcada por la dinámica de la movilidad espacial de sus integrantes. Históricamente, por ocupar tierras sin documentos, que les garantizaran la propiedad legal de las mismas, individuos pertenecientes a estos grupos han sido expulsados de las tierras que ocupan y forzados a migrar en procura de nuevas tierras donde hubiese la posibilidad de ocuparlas sin documentos y sin conflictos. En muchos casos, los conflictos han sido y son

inevitables. Con la dificultad de encontrar nuevas áreas de tierras desocupadas para su reproducción, muchos de esos individuos migran en procura de empleo en propiedades rurales o aun en las pequeñas ciudades del interior - buscando de esta forma permanecer cerca de área rural y de sus raíces. La trayectoria de muchos individuos entrevistados muestra que los pequeños pueblos del interior son una primera parada antes de la ciudad mayor y de las grandes ciudades, en cuyas periferias actualmente se acomoda gran número de personas originarias de los grupos identificados como grupos *caboclos*.

Muchos de esos individuos revelan también que desde la partida del área rural su principal objetivo es crear condiciones materiales que les permitan retornar al campo, a pesar de la fascinación que ejerce la gran ciudad y sus aparentes facilidades, especialmente en los más jóvenes. Sin embargo, el regreso a la tierra, se ha mostrado como una imposibilidad, ya que es casi siempre imposible, para el antiguo campesino, acumular en la ciudad los recursos necesarios para la adquisición de tierras. Otra dificultad, de orden cultural, se refiere a las precarias condiciones de educación formal y de asistencia a la salud ofrecidas por el poder público a los habitantes de la zona rural. Así, el *caboclo* migrante acaba permaneciendo en la periferia de las grandes ciudades, aun en condiciones muy precarias, pues considera esta permanencia preferible a la vida en el campo sin el mínimo de asistencia que él ya ha conquistado viviendo en la periferia urbana.

Otros individuos, no obstante, no se conforman jamás con la vida en las periferias urbanas y pasan la vida luchando para volver. Muchos de estos están siendo reclutados por el MST, Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra de Brasil, para componer sus cuadros e integrar el movimiento de lucha que está, efectivamente, reinstalando muchos de esos agricultores de vuelta en el campo. Así, se cierra un círculo migratorio que ha partido del *sertão*, pasando por haciendas, pueblos, ciudades medias y periferia de las grandes ciudades, que termina por conducir al individuo nuevamente a la tierra - aunque en condiciones muy diferenciadas y habiendo producido, en el sujeto de ese proceso, importantes transformaciones culturales.

Por otro lado, se observa que los elementos característicos de la cultura *cabocla* jamás abandonan al sujeto y, hasta como forma de resistencia, son mantenidos por él a lo largo de toda su trayectoria. Algunos de esos elementos pueden ser observados con más facilidad que otros. El modo característico de la población *cabocla*, concebir e interpretar el mundo por

ejemplo, sólo aparece en relaciones más subjetivas, al paso que la religiosidad, el sentimiento estético y la cultura material, son fácilmente visibles en la reproducción de las condiciones materiales de supervivencia y en las prácticas cotidianas.



## Estética y musicalidad

Uno de los aspectos de la cultura *cabocla* que es abordado en esta investigación es el aspecto estético, más específicamente aquel relativo a las prácticas musicales<sup>25</sup> que son (o que se cree que sean) propias del universo *caboclo*. Más allá de pensar en términos generales a la estética *cabocla*, nuestro objetivo es intentar identificar y comprender los elementos estético-musicales que puedan caracterizar la práctica musical en la cultura *cabocla*, en la medida en que la música es uno de los elementos que se reproducen de manera compatible con la realidad migrante de esos grupos. Más allá, la intención es observar cómo el proceso migratorio actúa en la construcción y en la inevitable transformación de esa identidad musical *cabocla* (aún que no haya la intención de un análisis exhaustivo en este sentido), y de qué manera esa práctica musical está ligada a la noción de trabajo y ocio, propios del segmento *caboclo*.

Pero, antes de analizar los datos obtenidos en campo hasta el momento, es importante que sean definidas algunas categorías de análisis. Inicialmente, se debe tener presente que las prácticas musicales de los *caboclos* deben ser analizadas a partir de tres cuestiones básicas, de acuerdo con lo que nos propone Duvignaud.<sup>26</sup> Según él, es necesario entender que cada principio estético es proveniente de una práctica social

distinta; que aún estéticas con principios generadores semejantes, presente en cuadros sociales distintos, generan un desarrollo distinto; y que los distintos cuadros sociales por los cuales eventualmente pasa la sociedad generan valores estéticos y el propio entendimiento de lo que es arte de maneras diferentes.

En segundo lugar, es fundamental percibir que comprender las prácticas musicales, más aún aquellas que no hacen parte de nuestro universo, no significa que sea posible apropiarse del entendimiento del nativo acerca de su propia práctica con alguna seguridad, como si el investigador poseyera alguna capacidad paranormal de "entrar" en la mente del investigado y ver como él ve. En realidad, según Geertz, "entender" el discurso nativo y los medios simbólicos por los cuales estos se hacen presentes "está mucho más cerca de (...) comprender el sentido de un proverbio, captar una alusión, entender un chiste (...), interpretar un poema, que de alcanzar una comunión de espíritus",<sup>27</sup> abandonando aquella idea del investigador como un camaleón que logra infiltrarse sin ser percibido y, dotado de una capacidad de empatía sobrenatural, se transforma en un nativo y decodifica sus medios simbólicos.

Por último, es necesario poner en claro la idea de que un estudio, en este caso sociológico, del arte también necesita concentrarse en las relaciones existentes entre los preceptos estéticos de cada práctica artística y los cuadros sociales en los cuales están insertas. Duvignaud, en este sentido, hace una importante observación cuando afirma que "la comparación entre varios sistemas espaciales muestra cómo, de acuerdo con los cuadros sociales, cambian igualmente esos sistemas espaciales, siendo que no son unos más verdaderos que los otros, sino que se definen por ser utilizables o porque permiten alcanzar una forma de expresión diferente".<sup>28</sup>

De esa manera el autor lucha contra la idea de la comparación valorativa entre prácticas artísticas distintas como, por ejemplo, un cuarteto clásico, una canción de la Bossa Nova y una "moda" de guitarra. Dado que todas participan de cuadros sociales completamente diferentes, ellas sólo pueden ser analizadas, de acuerdo con este referencial teórico-metodológico, a partir de su contextualización.

Después de esta problematización inicial, podemos pasar a la exposición de algunos datos obtenidos en campo, guiándonos por las hipótesis previamente trazadas.

Los datos recolectados en campo, entre los diversos grupos observados, indican que dentro del universo estético-musical *caboclo* pueden ser

identificados dos instrumentos musicales que ocupan un lugar destacado. Estos instrumentos son la guitarra y el acordeón.

La guitarra, producida industrialmente, tiene cuerdas de acero y muchas veces es revestida por el propietario con adhesivos usados como motivos de decoración. En todas las prácticas observadas, se ha hecho posible percibir que la guitarra no se encontraba en buen estado de conservación, probablemente debido al gran uso cotidiano dado a ella por los *caboclos*. Ellos andan con sus guitarras bajo el brazo como un instrumento de pasatiempo (como es realmente visto por esos individuos). Con relación a las cuerdas de acero, se ha levantado como hipótesis la idea de que son utilizadas ya que producen una sonoridad muy característica, más "abierta" (como se dice en el universo musical), produciendo una cantidad grande de "armónicos", dando un carácter festivo y más expansivo a la práctica musical.

Entre los *caboclos* es común observar a la guitarra siendo tocada con el pulgar y el indicador, ora pinzando, ora tañendo las cuerdas. Junto al pulgar se prende un dedil (suerte de paleta fijada al pulgar utilizada como un sustitutivo de la uña) que asegura una mayor proyección sonora del instrumento cuando la cuerda es tocada. Con relación al toque, los datos recolectados aún se muestran insuficientes para describir aspectos musicales que serían propios de la música *cabocla*. Sin embargo, se ha observado que algunos integrantes del MST manifiestan en su práctica variaciones con respecto al modo como la guitarra es tocada. La variación es observada cuando, en vez de utilizar el pulgar y el indicador para pinzar o tañer las cuerdas, utilizan básicamente el indicador junto al pulgar como si estuvieran sosteniendo una paleta. Una hipótesis para esta variación es que ella resulta del movimiento migratorio, una vez que esta manera de tocar las cuerdas es comumente observada en el universo urbano.

Con relación al acordeón (*gaita*) (o *sanfona*, como es conocido en otras regiones del país), este es utilizado, para las introducciones y los interludios, con una característica más melódica - asumida por la mano derecha -, que ritmo-armónica, a pesar de este aspecto ser garantizado por la mano izquierda realizando los bajos o los acordes. A la hora de la ejecución del canto propiamente dicho, el acordeón colabora con la cuestión ritmo-armónica ya realizada por la guitarra.

Otra cuestión que se destaca es la relación entre la práctica musical de los *caboclos* y su manera de percibir el ocio. En este sentido, se nota que las prácticas musicales ocurren, entre los *caboclos*, realmente en el espacio de su tiempo

libre, cuando no están trabajando.

Es importante dejar claro que, según observaciones preliminares, la relación que el *caboclo* establece con el trabajo no se da de manera rígida, con horarios fijos. Durante las visitas hechas al campo, no fueron raras las veces en que los entrevistados dejaban de ir al trabajo para charlar con los investigadores haciendo parecer que la relación que ellos poseen con el trabajo es flexible en la medida en que sólo tienen tareas a cumplir y no horarios.

En esos grupos, la práctica musical es tratada como un momento de relajación entre los individuos, y no vista como trabajo propiamente dicho. Ese momento es intensamente señalado por el uso del mate<sup>29</sup> y del cigarrillo de paja. Tales aspectos corroboran la hipótesis de que la práctica musical *cabocla*, o mejor, las prácticas musicales *caboclas*, están ligadas intrínsecamente al tiempo ocioso que ese *caboclo* se reserva.

Después del análisis de estos datos se puede trazar algunas características comunes a las prácticas musicales *caboclas*, sin pretender aún definir un perfil de la identidad musical *cabocla*.

Dicho esto, es posible percibir a estos grupos a partir de la problemática de la identidad *cabocla*, manifestada dentro de las prácticas musicales. Tal identidad atraviesa tanto a aquellos que aún siguen en el medio rural cuanto a aquellos que, por razones diversas, han abandonado al universo rural, viniendo a fijarse en las zonas urbanas.

Estas reflexiones conducen a la necesidad de hacer un examen más riguroso respecto de las relaciones musicológicas presentes en la música *cabocla* y buscar comprender de qué modo el proceso de migración actúa en la transformación de esas relaciones.

## Materialidad

Otro aspecto de la investigación en curso es el que se refiere a la cultura material *cabocla*, con énfasis en los datos referentes a la cuestión de la tecnología. De una forma más amplia van a ser registradas aquí impresiones sobre la movilidad de los grupos *caboclos*, típica de aquellos que están en constante movimiento migratorio. Tal dinamismo puede estar directamente ligado al propio modo de vida *caboclo*, marcado por una realidad incierta, viviendo, generalmente, en tierras sin ningún tipo de documentación. La arquitectura es el centro de esta cuestión, pues es ella la que proporciona esta libertad de movimiento. Los datos empíricos, no obstante, van a ser precedidos de una breve reflexión teórica

respecto a la cultura material

En la presentación de la Summa Etnológica, D. Ribeiro confirma la importancia de este tipo de estudio, subrayando también su contextualización:

Los estudios de cultura material aquí incluidos procuran mostrar (...) la riqueza de informaciones contenida en el artefacto cuando es documentado con datos bibliográficos, iconográficos y de campo. En verdad, la inserción del objeto en su contexto ecológico y cultural aporta subsidios a la arqueología, a la etnohistoria, a la etnología, ofreciendo un retrato de la sociedad y de la cultura indígena.<sup>30</sup>

Aún en la misma presentación, D. Ribeiro justifica el estudio de aspectos de la tecnología. Aunque trata directamente del objeto manufacturado como unidad de estudio para el rescate histórico de culturas indígenas, tenemos aquí una buena reflexión:

Como es sabido, cada comunidad humana desarrolla módulos que orientan a la concepción de forma y función expresada en el artefacto. Estos atributos contienen indicios en cuanto a los modos de hacer y de usar las manufacturas, así como aspectos ideológicos que singularizan la identidad étnica del artesano. En ese sentido, la cultura material, en su conjunto y en su operatividad, refleja la ecología, la tecnoeconomía, la ideología y, en razón de eso, el estilo de vida de los pueblos aborígenes. Sin el estudio de las expresiones materiales de la cultura es difícil delinear el perfil de la sociedad o juntar los elementos necesarios a la reconstrucción histórica de los pueblos sin escritura. Ellos también contribuyen para establecer áreas y configuraciones culturales, fundamentadas, en gran parte, en los estilos artesanales y modos de confeccionar objetos.<sup>31</sup>

Más allá de eso, Newton afirma que “los fenómenos culturales se presentan según tres modalidades distintas: la de las ideas, la del comportamiento y la de los objetos físicos”.<sup>32</sup> Esta última modalidad caracteriza la Cultura Material, aunque cualquiera de ellas jamás se encuentre totalmente aislada de las demás.

Considerando los motivos que han ocasionado los movimientos migratorios, anteriormente presentados, pasamos a demostrar algunos aspectos de cómo la movilidad se materializa entre los grupos *caboclos* estudiados.

Un caso muy específico ha sido observado en la Comunidad *Cafuza* de José Boiteux donde, por motivaciones diversas, sus habitantes se trasladan

constantemente, muchas veces llevando consigo sus propias casas. Esta situación se refleja directamente en su arquitectura.

En visita a una casa *cafuza*, ha sido revelado que la familia estaba viviendo provisionalmente en la futura *tafona*<sup>33</sup>. La antigua casa, después de sufrir una pequeña ampliación, había sido totalmente desmontada para ser reconstruida de forma más de acuerdo con sus necesidades. En una segunda visita, después de cuatro meses, la familia ya estaba instalada en la nueva morada.

Las construcciones *cafuzas*, debido a la necesidad de movilidad y de un bajo presupuesto, son muy simples desde punto de vista arquitectónico. Sus paredes son hechas de tablas toscas de madera de pino (*pinus*) fijadas verticalmente, en muchos casos sin tapajuntas. El piso es generalmente un suelo de madera, siendo ésta mejor acabada que la de las paredes, generalmente encerado y siempre muy limpio. La estructura del techo es compuesta de maderas toscas clavadas y encajadas, cubierta, en algunos casos, con tejas cerámicas del tipo “francesa”, en otros con tejas de amianto. Los baños generalmente están fuera de las casas, facilitando aún más el desmonte de las mismas. Algunas casas presentan cieloraso, otras no y, en casos más raros, las habitaciones aún tienen el piso de barro apisonado.

En algunas casas las paredes no son pintadas sino cubiertas con tejidos con estampas florales que sirven no sólo para suavizar el problema del frío que penetra por las aperturas resultantes de la ausencia de tapajuntas, como para crear un efecto estético y decorativo dejando el ambiente más agradable. En otros casos, algunas casas poseen el piso de barro apisonado, son sin divisiones y el fuego en el suelo es utilizado como forma de calefacción interna.

Otra situación de cambio ha sido observada en otra casa. Por falta de espacio adecuado, la familia ha pasado a vivir, transitoriamente, en el Salón Comunitario mientras la casa era literalmente trasladada para otro terreno.

Situación similar ha sido encontrada en el Asentamiento Contestado, del MST, ubicado en el municipio de Fraiburgo, en ocasión de una visita realizada a una cooperativa agrícola formada por cinco familias de agricultores que allí trabajaban. La casa donde estas familias almuerzan y beben café juntas en los días de trabajo es la antigua casa de uno de los miembros que se había mudado recientemente. En ese caso, la construcción ha sido mantenida, aún que adaptada a otra función. El antiguo habitante de la casa, aunque fenotípicamente pasase por descendiente de

inmigrantes italianos, se identificaba como *caboclo*, justificando tal afirmación con una explicación basada en su modo de vida y relaciones sociales típicas de la vida en el campo.

Representando una situación bien distinta de las descritas hasta ahora, tenemos los campamentos del MST. Acompañando la trayectoria de un grupo de familias, muchas de ellas identificadas como de origen *caboclo*, que han pasado por campamentos en varios municipios, primero en Palhoça, después en Gaspar y Araquari, ha sido posible observar la importancia de la vivienda en esa condición transitoria, sea el caso de los "barracos" y uno de los mayores símbolos del Movimiento: el plástico negro. Los "barracos" son contruidos con troncos y tallos retirados de la flora local, provenientes de la limpieza hecha en el terreno donde va a ser instalado el campamento. La estructura es enterrada en el suelo y ligada entre sí por medio de encajes y amarradas. La cobertura y las paredes son hechas de plástico negro. Aunque de una complejidad mínima, estas construcciones impresionan por el excelente aprovechamiento del espacio interno. Las camas son contruidas en la propia estructura del *barraco*, usando las mismas técnicas. Generalmente presentan algo semejante a una pequeña galería, una área utilizada como cocina y divisiones con uno o más dormitorios, dependiendo del número de personas que tendrán que utilizar la morada. Estos *barracos* pueden ser rápidamente contruidos o desmontados.

En todas las situaciones descritas percibimos que en el mobiliario de las casas había piezas tales como bancos, mesas, armarios, instrumentos de trabajo y herramientas, hechas por los propios moradores, además de algunos pocos muebles industrializados. Excepción hecha para los campamentos del MST, donde prácticamente todo es improvisado. La cocina a leña también es un ítem constante en las casas *caboclas*, aunque algunas ya tengan cocinas a gas. En la cocina a leña se hace todo, desde calentar al agua para el mate<sup>34</sup> hasta preparar la gallina "*caipira*" y hornear los panes caseros.

Con referencia a la preparación de los panes entre los *Cafuzos*, una informante ha revelado que antiguamente la masa era producida con un poco más de consistencia y puesta directamente en el brasero, sin molde, quedando totalmente envuelta por brasas. Cuando el pan estaba listo, era retirado del horno y, después de sacudidas las cenizas, consumido. Tenemos aquí un ejemplo de una tecnología abandonada, pero aún impregnada en la memoria. También nos ha hablado de una época no muy lejana en la cual prácticamente todos los artículos necesarios a la supervivencia eran

producidos en el contexto de la estructura familiar, lo que generaba una condición de mucha autonomía y de mayor abundancia, situación siempre recordada y registrada por los informantes *caboclos* de edad más avanzada. Estos informantes recuerdan una serie de alimentos que eran producidos para la subsistencia, siendo el excedente comercializado en las comunidades locales, práctica constatada por Queiroz<sup>35</sup> desde los tiempos del Movimiento del Contestado, donde "con lo poco que resta del producto de la cosecha, los *caboclos* hacen comercio menudo - basado en la permuta - con los bodegueros". Un informante del Asentamiento Contestado (MST) ha afirmado que tal producción, como la de longanizas de puerco, por ejemplo, sólo compensan actualmente ser producidas si existe la posibilidad de venta del excedente, que está siendo inviabilizada, según él, debido a las grandes industrias alimenticias y la creación de normas de producción, perjudicando, así, al pequeño productor.

Respecto a la alimentación *cabocla*, es evidente la unidad de las características entre los grupos estudiados, a excepción, una vez más, de los campamentos del MST que dependen mucho de la donación de alimentos. El maíz, el frijol, el arroz, la mandioca, la gallina y el huevo *caipira*, hortalizas en general, la carne de puerco y de vaca, la leche y sus derivados, miel, panes y dulces caseros, todos ellos están presentes en el menú *caboclo*. Pocos productos alimenticios industriales son consumidos a excepción del café, de la harina (aunque en algunos casos esta sea producida), del azúcar, del aceite de cocina y algún otro producto que venga a ser necesario.

A pesar de que no tengamos intención de sacar de inmediato conclusiones definitivas sobre los aspectos observados en la investigación, desde lo que hemos visto hasta ahora se pueden percibir los impactos del proceso de modernización de Brasil sobre estas poblaciones, produciendo cambios significativos en sus características culturales y, consecuentemente, adquiriendo y reinventando otras. En el proceso migratorio, no obstante, la reinención es una constante y el espíritu *caboclo* se reproduce en las nuevas estrategias así desarrolladas.





## Religiosidad

Como último aspecto de la cultura *cabocla* enfocado en la investigación en curso nos queda por tratar las prácticas relativas a la religiosidad de la población *cabocla* que está aquí considerada especialmente a partir de las observaciones efectuadas por diversos autores en la región del *Planalto* (meseta) Catarinense, en una tentativa de comparación con aquellas vivenciadas por otras poblaciones *caboclas* catarinenses, especialmente la Comunidad *Cafuza* de José Boiteux/SC<sup>36</sup>, tratadas originalmente por Welter.<sup>37</sup> Las prácticas de religiosidad *popular* observadas en la Comunidad *Cafuza* están ligadas al catolicismo y se caracterizan especialmente por la devoción a los santos, por el pago de las promesas (denominado *desagravio*), por el rezo de rosario y novenas, por la *Bandera al Divino*, por la *Recomendación de las Almas*, la práctica de las "*benzeduras*"<sup>38</sup>, el bautismo doméstico y las fiestas motivadas por la devoción. Estas prácticas han sido observadas también en poblaciones del *planalto Catarinense*, especialmente en grupos *caboclos*, y también entre poblaciones pobres de pequeñas ciudades, periferias urbanas y otras poblaciones rurales.

Es común observar la práctica de los católicos vinculada a diversos modelos de vivencia religiosa, especialmente la amalgama entre el catolicismo institucional y el catolicismo *popular*<sup>39</sup>. Esta pluralidad de catolicismos es muy antigua y ha sido encontrada entre poblaciones brasileñas y europeas ya en el período colonial. Frente a una religiosidad más rígida formulada por la jerarquía eclesial, una religiosidad más

dinámica es vivenciada por las poblaciones urbanas y campesinas. Algunos autores apuntan una relación jerárquica entre las dos formas de catolicismo. El catolicismo institucional estaría más vinculado a la erudición y suplantaría las formas más populares de religiosidad. Este aspecto es polémico pues vincula las formas institucionales del catolicismo a las poblaciones con poder adquisitivo elevado y el catolicismo *popular* a las clases más desfavorecidas. Diversos estudios critican esta relación y apuntan a una diversidad cada vez mayor de prácticas religiosas atravesando diversas poblaciones y clases sociales.

Para el historiador Élio Serpa<sup>40</sup> los contenidos devocionales de la religiosidad vivenciados en el *Planalto Catarinense* tienen su matriz en el catolicismo portugués introducido en Brasil a partir de la colonización. Los contenidos religiosos, en especial los cristianos, traídos por ellos fueron mezclados a los contenidos y vivencias de las poblaciones indígenas y de origen africano y fueron adquiriendo aspectos diferenciados según la región. El catolicismo siguió siendo modificado por las poblaciones que vivían en lugares más aislados y tenían poco acceso a los conocimientos religiosos. En ese proceso, elementos de la religión institucional han sido deformados, transformados y adaptados a las necesidades de las poblaciones rústicas brasileñas de acuerdo con las especificidades del grupo y de la región. Así, las prácticas del catolicismo, aunque semejantes en la base, presentan detalles diferenciados de región para región.

Con el pasar del tiempo estas prácticas, que no estaban en sintonía con el catolicismo oficial, se han desarrollado y pasaron a configurar un problema para la Iglesia Católica que sentía estar perdiendo espacio. Para hacer frente a esta situación, un proceso de reelaboración de las prácticas extra-institucionales ha sido llevado a cabo por la propia Iglesia Católica. Este proceso, denominado de romanización, fue desencadenado a partir del siglo XIX y estuvo basado en patrones culturales europeos. Los procedimientos han sido definidos por la jerarquía eclesiástica, que ha recibido el apoyo de las élites locales dirigentes. De esa manera, nuevas congregaciones religiosas extranjeras han sido traídas al Brasil, innumerables diócesis han sido creadas y las prácticas de la religiosidad substituidas por otras o simplemente reelaboradas. Esta religiosidad está contaminada por prácticas autónomas e insubordinadas a la institución, tales como devociones a los santos, promesas, fiestas religiosas, procesión y prácticas curativas (a través de *benzedores*, curanderos, adivinos), que han pasado a ser combatidas por la jerarquía religiosa.

A partir de ahí, las poblaciones que habían adaptado el catolicismo institucional al extra-institucional han pasado a reelaborar sus prácticas y a retomar aspectos del catolicismo institucional. Es posible percibir que ese proceso no es gradual, sino un proceso de dos direcciones: del catolicismo institucional para el extra-institucional y viceversa.

Entre diversas poblaciones campesinas y *caboclas* catarinenses se observa una resistencia a la forma moderna de rezar. En estas se evidencia un conflicto entre las prácticas del catolicismo de los antiguos (popular) y el catolicismo institucional. Eso queda demostrado en la práctica diferenciada de rezar, cantar y celebrar. La religiosidad de esas poblaciones se caracteriza por la práctica de la devoción a los santos y santas (incluso al *monje* João Maria), por el pago de las promesas (desagravio), por el rezo del rosario, por la Bandera al Divino, por la Recomendación de las Almas<sup>41</sup>, por la práctica de la *benzedura o bendición*, por el bautismo doméstico antes del clerical, por las fiestas, entre otras, como ya fue dicho.

Para Queiroz,<sup>42</sup> la devoción a los santos es la base del catolicismo, tanto en el Brasil como en Portugal. Esta devoción se expresa a través de oraciones, promesas, procesiones o fiestas. Lo que diferencia esta forma de devoción de aquella vivenciada por el catolicismo institucional es su práctica autónoma. Siempre que lo desea y sin recurrir necesariamente a la institución, el devoto solicita la ayuda de los santos de su preferencia para hacer sus pedidos a Dios buscando solucionar problemas espirituales, materiales, realizar sueños o fortalecerse. Según la autora, entre el devoto y el santo se establece una relación de reciprocidad: el devoto trata bien al santo para recibir en cambio la gracia pedida. Para Serpa<sup>43</sup>, en esta relación de reciprocidad, el santo se ubicaría apenas como el intermediario entre el devoto y Dios, en la medida en que la gracia sería concedida por Dios. Por su parte los monjes, profetas y *benzedores* del final del Siglo XIX, considerados como personas tocadas por la gracia divina, también podrían actuar como intermediarios (en este caso, entre el devoto y los santos). Siguiendo este razonamiento, aquellas personas que actúan en la práctica de la *benzedura* también podrían ser encuadradas como mediadores. Para visualizar mejor esta proposición podemos establecer una jerarquía entre estos elementos de la siguiente forma: Dios (como ser superior) en lo alto, seguido por los santos, después vendrían los monjes, profetas y benzedores vivos y, por fin, el devoto.

Diversos estudios muestran que la religiosidad del Contestado<sup>44</sup> estuvo vinculada a las peripecias

reales y a las leyendas sobre monjes, beatos, rezadores, profetas y curanderos itinerantes que han surgido durante todo el siglo XIX y principios del XX. El pueblo legitimaba y reconocía el poder milagroso del monje porque era considerado alguien del pueblo y a su servicio. De esta forma los monjes han contribuido para impedir que prevalezca la ortodoxia católica. Por contraste, el sacerdote, representante del catolicismo oficial, estaba ausente y distante de la realidad vivenciada por esa población.

La devoción a los monjes del Contestado continua viva en diversas poblaciones de Santa Catarina, especialmente de las poblaciones del *Planalto Catarinense*<sup>45</sup> y en la Comunidad *Cafuza* de José Boiteux. Para ellos, existe una referencia constante al monje João Maria<sup>46</sup> como milagrero y santo. Es bastante común encontrar el retrato del monje en las paredes de las casas y personas que afirman conocer alguien que ha hablado con él, como también es común encontrar un cruz de cedro en la frente de las casas caboclas.

En la Comunidad Cafuza de José Boiteux las prácticas religiosas están en relación directa con las hipótesis aquí formuladas respecto a la religiosidad *cabocla*. El trabajo de campo en aquella comunidad revela muchas historias relativas al poder del monje João Maria como curandero y profeta. En frente a las casas *cafuzas* es común encontrar una cruz de cedro, en general brotado<sup>47</sup>, además de pequeños cuadros con la foto de João Maria de Agostinho en la pared y una serie de anécdotas contadas (incluso por personas vinculadas al pentecostalismo) sobre su presencia entre ellos - en visita, enseñando, orientando en la fe, bautizando sus hijos, realizando curas, haciendo previsiones sobre el final de los tiempos y dando consejos sobre como prepararse para el momento en que solo los "justos serán escogidos". Más allá, las señales de Dios, profetizadas por el monje, son constantemente relacionadas con las dificultades cotidianas del grupo, tales como peleas familiares, desobediencia de los hijos, desunión, enfermedades, falta de alimentos, carestía, inflación y plagas agrícolas, entre otros.

Es recurrente intercalar las prácticas de devoción y las festividades. Este aspecto recuerda el periodo de la Guerra del Contestado y los reductos de la Hermandad, donde lo cotidiano estaba lleno de rituales, rezos, fiestas y abundancia de comida. El clima festivo, la efusión religiosa y colectiva, la alegría, las salvadas de tiros en alto y la carne asada eran características marcantes de los pueblos santos.

Muchas personas profesan su fe a los santos y santas por medio de oraciones, novenas y

promesas. En el caso de que un pedido sea atendido, el devoto debe pagar su promesa. Este pago puede ser desde una penitencia hasta una fiesta.<sup>48</sup> Las promesas a los santos o, en algunos casos, apenas promesas sin definir a cual santo se refiere, son denominadas por la Comunidad *Cafuza* de José Boiteux/SC como “desagravio”.

En la Comunidad *Cafuza* las actividades religiosas o comunitarias generalmente son intercaladas con actividades lúdicas. Una fiesta puede ser ofrecida como forma de pago de promesas a la santa o al santo que ha concedido la gracia. Cuando el pedido se refiere a la salud de un niño, la fiesta es denominada por los *Cafuzos* como mesa de los ángeles o *mesada* de los ángeles. La fiesta es organizada por la persona que ha solicitado la gracia y para siete niños menores de siete años, denominados ángeles. En la fiesta denominada amistad para los ángeles, la organizadora adorna un pino de navidad con dulces (caramelos, chocolates o bizcochos). Después, invita a siete ángeles para comer los dulces. La mesa de los ángeles o mesada de los ángeles difiere de la segunda apenas en los detalles de la fiesta: en lugar de un pino adornado, es organizada una mesa con muchas golosinas, especialmente dulces y bebidas, que son ofrecidos también a siete niños menores de siete años.

Algunos días del año son reservados en el calendario religioso para homenajear determinados santos. Los *Cafuzos* guardan estos días. Para ellos, estas fechas son santas y deben ser respetadas a pesar de no formar parte de los feriados del calendario oficial.<sup>49</sup>

Las prácticas de *benzedura* y el uso de hierbas medicinales para curar enfermedades son otras prácticas vivenciadas por las poblaciones *caboclas* de Santa Catarina. Según diversos historiadores, a fines del siglo XIX e inicios del siglo XX, era grande el número de personas que se dedicaban a la práctica de *benzedura* y al uso de hierbas medicinales en el *Planalto Catarinense*. Estas personas eran tocadas por la gracia divina para hacer el bien - eran los *benzedores*, las *benzedoiras*, las adivinas, los curanderos, los entendidos. Brandão<sup>50</sup>, refiriéndose a un estudio realizado por E. R. de Oliveira respecto a curanderas y *benzedoiras* en la periferia de Campinas, afirma que la práctica de la *benzedura* y del curanderismo no ocurre sólo dentro del catolicismo popular, sino también en el interior de diversos segmentos religiosos. Además de eso, afirma que estos “especialistas” se apropian de saberes de diversas religiones, como la católica, pentecostal, kardecista, umbandista y esotérica.

Otra práctica del catolicismo *caboclo* es el bautismo doméstico, realizado antes del bautismo eclesial, lo que resulta en doble bautismo. Para Renk<sup>51</sup> ese procedimiento era usado cuando todavía no había ley para bautizar. Para Monteiro<sup>52</sup> la práctica del bautismo doméstico se debe especialmente al aislamiento en que vivían las comunidades rústicas brasileras. En ese período, los sacerdotes eran raros y los riesgos de vida a que estaban sujetos los recién nacidos eran numerosos. Frente a esas dificultades, la práctica del bautismo doméstico, realizado hasta el séptimo día de vida del niño, lo dotaba de una protección divina.

Para Fonseca & Brites<sup>53</sup>, no obstante, el bautismo en casa va más allá de este objetivo, en la medida en que esta práctica es recurrente en grupos que no viven en condición de aislamiento. Para las autoras, esta práctica se configura como una reelaboración de los grupos populares frente a la cultura dominante. La Iglesia hace una serie de exigencias para realizar el ceremonial del bautismo en la institución. Las exigencias poco han cambiado a lo largo de los años y se refieren a la forma del ceremonial, a la rigurosidad en la selección de los padrinos<sup>54</sup>, al pago de tributos y presentación de documentos oficiales. Frente a tantas exigencias, las poblaciones pobres podrían estar siendo excluidas de esta forma de ceremonial. Así, no llega a ser sorprendente ver proliferar en grupos populares una forma más simple de ceremonial de bautismo - el bautismo realizado en casa. Con cierta autonomía, este ceremonial es desarrollado luego del nacimiento del niño, mientras se espera, a veces por períodos largos, por las condiciones ideales exigidas por la institución para efectuar el bautismo oficial, reconocido por la iglesia.

El bautismo tiene como objetivo principal salvar el alma del niño. Pero, aunque que el bautismo en casa cumpla con los objetivos, hay una recurrencia del doble bautismo entre algunas poblaciones. Según Fonseca & Brites la práctica del doble bautismo presenta dos componentes. El primero se refiere a un reconocimiento de la legitimidad de la autoridad de la Iglesia en asuntos espirituales. El segundo aspecto hace referencia a la actitud desafiante a la autoridad de la Iglesia que las poblaciones expresan al realizar el bautismo en casa.

Este, recurrente entre grupos populares, expresa, por lo tanto, desafíos a la práctica ortodoxa. Entre los grupos populares urbanos analizados por Fonseca & Brites<sup>55</sup> el bautismo doméstico pone de relieve a personas que quedarían en segundo plano en el bautismo clerical (mujeres y niños), provocando una inversión en la jerarquía (hombre/

mujer) y en el orden del ceremonial. En la Iglesia el orden remite a una ceremonia pomposa, formal, donde la autoridad masculina, adulta e institucional predomina. En cambio, en el bautismo doméstico, como ocurre en el espacio de la casa, abarca a todos los presentes, incluso a los niños. Para participar no se necesita de ropas especiales, ni presentar documentos oficiales. Los padrinos son elegidos en la red social de la familia, no obedeciendo a patrones predefinidos. En este ceremonial, no hay necesidad de fiesta o regalos.

Entre las poblaciones campesinas catarinenses analizadas por diversos especialistas<sup>56</sup>, el bautismo doméstico es el primero a ser realizado por la familia católica cuando nace un niño. Ese bautismo es practicado como una costumbre de los antiguos - en casa y en la presencia de los parientes y padrinos. Solamente después de este ceremonial es realizado el bautismo en la Iglesia.

Como ha quedado evidenciado, las prácticas definidas como pertenecientes al catolicismo *popular* tienen presencia marcante entre diversas poblaciones y cobran mucha fuerza entre la población *cabocla*. Una explicación para esta presencia puede estar vinculada a su condición de autonomía como práctica religiosa. Como ejemplo de prácticas religiosas autónomas podemos citar la devoción a los santos, la *benzedura* o el uso de hierbas medicinales para solucionar problemas de salud. Entre los motivos que llevan a las personas a buscar soluciones más autónomas para los problemas está la falta de dinero, de profesionales de salud, de medicamentos y la ineficacia de los tratamientos de enfermedades.

Esto no significa que las prácticas de la religiosidad *popular* estén vinculadas solamente a las poblaciones de baja renta o a los campesinos. Esas prácticas permean la vida cotidiana de otros grupos y clases. Diversos autores hacen este paralelo.<sup>57</sup> Para Moura, "el hábito de disponer de

oraciones, tarjetas de santos e imágenes iluminadas no es tan solo una práctica del catolicismo rural. Es también una práctica de las clases subalternas en el medio urbano, que penetra, con igual vehemencia, en otros segmentos y clases sociales".<sup>58</sup> La autora utiliza como ejemplo, el compromiso de personas de los más variados grupos que participan de las romerías a Nuestra Señora Aparecida (en San Pablo) y a Nuestra Señora de Fátima (en Portugal) todos los años.

Para diversos autores, la modernidad, la urbanización y la romanización de la Iglesia Católica, han actuado y actúan sobre las prácticas del catolicismo *popular* produciendo modificaciones y hasta amenazando su existencia. Las prácticas de los grupos, no obstante, no apuntan hacia una desaparición de la religiosidad en este enfrentamiento sino hacia una mayor fluidez y ampliación del campo religioso. De este modo, poblaciones que cultivaban prácticas del catolicismo extra institucional no optan por el ateísmo o por la adhesión pura y simple a la Iglesia Católica, sino por la diversidad de prácticas religiosas, sean prácticas del catolicismo institucional, del pentecostalismo, del espiritismo, de religiones afro-brasileras o religiones de procedencia oriental.

## Consideraciones finales

Cuando observamos la cultura *cabocla* asociada a los procesos migratorios es posible percibir cómo la dinámica de esta cultura lleva a su reproducción en espacios urbanos, generalmente en las periferias de ciudades medias o grandes, marcada por la presencia de hábitos y costumbres característicos que se adaptan y resisten en los ambientes nuevos. Explicitar las bases de esa cultura y su lógica será de importancia capital para su comprensión, para el respeto a sus manifestaciones y como apoyo a la solución de muchos problemas intrínsecos relacionados a las políticas públicas.

## Citas

1 Este trabajo fue traducido del portugués al español por Eliane Tejera Lisboa y revisado por Gloria Marina Valle, a quienes los autores agradecen.

2 La idea de *identidad emergente* puede ser encontrada en la obra de Barth, "Grupos étnicos e suas fronteiras" y en otras obras de autores brasileños que tratan de grupos negros e indígenas.

3 Lo que permite hablar también de una identidad *cabocla*, aún que no se trate, evidentemente, de identidad étnica.

4 Poli, *Caboclo: pioneirismo* y Seyferth, "Identidade camponesa".

5 Este movimiento de ocupación que ha sucedido a la ocupación indígena y ha sido desestructurado por la entrada de colonos de origen europeo generalmente no es considerado o se le relega a un segundo plano, como algo accidental o de poca importancia, como se puede notar, por ejemplo, en Lago "A terra e o homem".

6 "Identidade dos Agricultores".

7 Esta referencia es más específica al uso del término en el contexto de Santa Catarina.

8 Queiroz, *O campesinato*; Queiroz, *Messianismo e Conflito* y Monteiro, *Os errantes do Novo Século*.

9 Aunque aquí estamos utilizando Poli como punto de partida, son los autores mencionados quienes han provisto el punto de partida para la formulación de Poli.

10 Ribeiro, *Diários Índios*, págs. 17, 45.

11 Ribeiro H., *Da Periferia*, p. 92.

12 Shirley, *O Fim de uma Tradição*.

13 *O Campesinato*, p. 81.

14 *Da Periferia*.

15 *Caboclo: pioneirismo*.

16 *A Luta da Erva: um ofício étnico*.

17 *Brava Gente Brasileira*.

18 "Identidade dos Agricultores".

19 "Uma Irmandade em Redefinição".

20 "Revisitando a Comunidade Cafuza"

21 *A luta da Erva: um ofício étnico*, p. 14. Luz, *Os Fanáticos* y Cabral, *A Campanha do Contestado* también utilizan esta categoría sin mayor discusión, aunque en el texto de Cabral sea más recurrente la categoría *sertanejo* para designar los mismos sujetos.

22 También en el área urbana de pequeñas ciudades la dicotomía *brasileiros/ outros* se verifica, lo que lleva a pensar en "brasileiro" como categoría más amplia dentro de la cual estaría englobada la categoría "caboclo".

23 Ver los trabajos de Martins *Anjos de Cara Suja y "Comunidade Cafuza"*.

24 "Identidade dos Agricultores".

25 Esas prácticas musicales deben ser entendidas como una analogía con el concepto de práctica artística propuesto por Duvignaud, "Problemas de Sociología da Arte", p. 2, que trata la "creación artística en su totalidad, como un fenómeno total englobando, a un tiempo, las estéticas específicas, las formas de creación y la capacidad de intervención de la expresión artística en los diferentes cuadros sociales".

26 "Problemas de Sociología da Arte".

27 "Do ponto de vista dos nativos", p. 107.

28 "Problemas de Sociología da Arte", p. 26.

29 Suerte de té hecho con yerba mate (*ilex paraguariensis*, St. HIL.) triturado y servido en diversas situaciones particulares y sociales.

30 "Apresentação", págs. 09-10.

31 *Ibid*, p. 10.

32 "Cultura material e história cultural", p. 15.

33 Lugar que lleva el mismo nombre del equipo de triturar maíz de uso común en el medio rural.

34 Respecto a la importancia de la yerba mate en el universo *caboclo* ver Queiroz, *Messianismo e Conflito Social*.

35 *Ibid*.

36 La Comunidad Cafuza es un grupo que tiene su origen en dos segmentos de la población campesina (el negro y el indígena) y es compuesta por aproximadamente 300 personas o más de 50 familias. La sede actual de la Comunidad se encuentra en la localidad de Alto Rio Laeisz, a unos quince kilómetros del centro administrativo de José Boiteux. Para una historia de la Comunidad Cafuza y un análisis más detallado de su proceso de reasentamiento, consultar: Martins, *Anjos de Cara Suja y "Comunidade Cafuza"*. Acerca de la religiosidad *Cafuza*, consultar Welter, "Revisitando a Comunidade Cafuza".

37 "Revisitando a Comunidade Cafuza".

38 Bendiciones con proceso de cura.

39 Aquí hacemos referencia a un catolicismo que se desarrolla sin una actuación más efectiva de la institución Iglesia y que se caracteriza por un modo de ser religioso distinto de aquel propuesto por la religión oficial. Presenta diversas prácticas y un aspecto festivo y de sociabilidad que es cultivado en todos los momentos. Para Fernandes, *Os Cavaleiros do Bom Jesus*, la religión popular es de difícil conceptualización pues se refiere a una gran diversidad de creencias y rituales. Oro, "Religiões populares e modernidade no Brasil", se refiere a

las religiones populares como no homogéneas, residuales, identificadas como exclusivamente ligadas a las clases subalternas o autónomas de la ideología eclesial oficial.

40 El trabajo de Serpa, *Igreja e Poder em Santa Catarina*, se refiere al estudio de la relación entre la Iglesia, las élites locales dirigentes y la cultura de las clases populares en los municipios catarinenses de Desterro, Laguna y Lages en el periodo entre 1889 y 1920.

41 La recomendación de las almas se realiza por la actuación de un "ierno", compuesto por, mínimo, 6 personas que sale a la noche durante el periodo de la Cuaresma. Esta práctica hace parte de la tradición de diversas poblaciones brasileras y se remonta al siglo X según Queiroz, *O Campesinato*, p. 172. Tiene el objetivo, en todas las regiones en que es practicada, de aliviar las penas de las almas del purgatorio, según la autora. No obstante, hay diferencias. En el Norte y Nordeste de Brasil, sólo los hombres participan y es denominado "Penitencia". En el Sur, las mujeres pueden participar y su denominación es "Encomendación de las Almas".

42 *O Campesinato*.

43 *Igreja e Poder em Santa Catarina*.

44 Con respecto a la religiosidad popular del Contestado ver Auras, *Guerra do Contestado*; Monteiro, *Os Errantes do Novo Século*; Queiroz, *O Campesinato*; Queiroz, *Messianismo e Conflito*; Serpa, *Igreja e Poder em Santa Catarina*; Renk, *A Luta da Erva*; Locks, "Identidade dos Agricultores", entre otros.

45 Roberto Iunskovski, "Migrantes Caboclos em Florianópolis", ha verificado que migrantes *caboclos* de la región Serrana, continúan vivenciando las *práticas religiosas rústicas* del movimiento mesiánico del Contestado aún viviendo en el área urbana de Florianópolis/SC como bautismo en casa, rosario cantado, rezas, rituales funerales y el culto al monje João Maria.

46 Los registros apuntan a la existencia de, por lo menos, tres monjes – João Maria D'Agostini, João Maria de Jesus y su "hermano" José Maria, que han sido curiosamente registrados en la memoria de la población como apenas uno – João Maria.

47 Los devotos creían que cuando la cruz brotaba ocurría un milagro y el lugar pasaba a ser santificado.

48 Moura, *Camponeses*, p. 21 afirma que de la misma forma que el campesino confía en lo sobrenatural para ayudarlo, es riguroso en cumplir su promesa a la divinidad.

49 Para Moura, *Camponeses*, p. 22, esta es una práctica corriente en el campesinado. Se trata de diferenciar los días comunes de los días especiales. "Son los santos y las divinidades que dan sentido a los días especiales". Los feriados nacionales no tienen tanto sentido en el medio rural como los días dedicados a los santos y a las santas que efectivamente alteran su cotidiano.

50 *Festim dos Bruxos*.

51 *A Luta da Erva*.

52 *Os Errantes do Novo Século*.

53 "O batismo em casa".

54 Según Fonseca & Brites, "O batismo em casa", p. 10, los documentos de la Iglesia Católica se refieren a diversas restricciones en la elección de los padrinos, tales como edad mínima, presentación de documentos que comprueben la condición de bautizados y casados en la iglesia (no pueden "arrimados" o casados sólo por lo civil) y hasta exigencia para las ropas utilizadas. Entre las restricciones para la elección de los padrinos está también su condición étnica.

55 "O batismo em casa".

56 Bloemer, *Brava Gente Brasileira*; Renk, *A Luta da Erva*; Locks, "Identidade dos Agricultores" y Welter, "Revisitando a Comunidade Cafuza".

57 Queiroz, *O Campesinato*; Moura, *Camponeses* y Oro, "Religiões populares e modernidade no Brasil".

58 *Camponeses*, p. 21.

## Bibliografia

AURAS, M. *Guerra do Contestado: a Organização da Irmandade Cabocla*. 2 ed. Florianópolis: EdUFSC, 1995.

BARTH, Fredrick. "Grupos étnicos e suas fronteiras." En: POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne, eds., *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: Editora da Unesp, 1998.

BLOEMER, Neusa Maria. *Brava Gente Brasileira. Migrantes italianos e caboclos nos campos de Lages*. Florianópolis: Cidade Futura, 2000.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Festim dos Bruxos – Estudos Sobre a Religião no Brasil*. Campinas/São Paulo: Unicamp/Icone, 1987.

CABRAL, Oswaldo Rodrigues. *A Campanha do Contestado*. 2 ed. Florianópolis: Lunardelli, 1979.

DUVIGNAUD, Jean. "Problemas de Sociologia da Arte". En: VELHO, Gilberto (org.). *Sociologia da Arte*. Rio de Janeiro: Zahar, 1971.

FERNANDES, Rubem César. *Os Cavaleiros do Bom Jesus – uma Introdução às Religiões Populares*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

FONSECA, Cláudia e BRITES, Jurema. "O batismo em casa: uma prática popular do Rio Grande do Sul". En: *Cadernos de Estudos do Programa de Pós Graduação em Antropologia Social*. No. 14. Porto Alegre: PPGAS/UFRGS, 1988.

GEERTZ, Clifford. "Do ponto de vista dos nativos: a natureza do olhar antropológico" En: *O Saber Local*. Petrópolis: Vozes, 1999.

IUNSKOVSKI, Roberto. "Migrantes Caboclos em Florianópolis. Trajetória de uma experiência religiosa". (Dissertação de mestrado em história). Florianópolis: PPGH/UFSC, 2002.

LAGO, Paulo Fernando. "A terra e o homem" En: SANTOS, Sílvio Coelho dos (org.). *Santa Catarina no Século XX*. Florianópolis: Edufsc/ FCC edições, 2000.

LOCKS, Geraldo Augusto. "Identidade dos Agricultores Familiares Brasileiros de São José do Cerrito". (Dissertação de mestrado). Florianópolis: PPGAS/UFSC, 1998.

LUZ, Aujor Ávila da. *Os Fanáticos*. 2 ed. Florianópolis: Edufsc, 1999.

MARTINS, Pedro. *Anjos de Cara Suja*. Petrópolis: Vozes, 1995.

\_\_\_\_\_. "Comunidade Cafuza de José Boiteux/SC: História e Antropologia da Apropriação da Terra". (Tese de Doutorado). São Paulo: PPGAS/ USP, 2001.

MONTEIRO, Duglas Teixeira. *Os Errantes do Novo Século*. São Paulo: Duas Cidades, 1974.

MOURÃO, Lais. "Contestado: a Geração Social do Messias". In: *Cadernos Ceru*. No. 7. São Paulo: Humanitas FFLCH/USP, 1975.

MOURA, Margarida Maria. *Camponeses*. 2 ed. São Paulo: Ática, 1988.

NEWTON, Dolores. "Cultura material e história cultural". En: RIBEIRO, Berta (coord.). *Suma Etnológica*

*Brasileira II: Tecnologia Indígena*. Petrópolis: Vozes/ FINEP, 1987.

ORO, Ari Pedro. "Religiões populares e modernidade no Brasil". En: TEIXEIRA, S. A. & ORO, A. P. (orgs.). *Brasil & França – Ensaios de Antropologia Social*. Porto Alegre: PPGAS/UFRGS, 1992.

POLI, Jaci. *Caboclo: Pioneirismo e Marginalização*. Cadernos do CEOM no. 03. Chapecó: Fundeste, 1987.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O Campesinato Brasileiro*. São Paulo/ Petrópolis: EDUSP/Vozes, 1973.

\_\_\_\_\_. *Messianismo no Brasil e no Mundo*. São Paulo: Domini- nus, 1965.

QUEIROZ, Maurício Vinhas de. *Messianismo e Conflito Social (a Guerra Sertaneja do Contestado: 1912-1916)*. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977.

RENK, Arlene Anelia. *A Luta da Erva: um ofício étnico da 'nação brasileira' no Oeste Catarinense*. Chapecó: Grifos, 1997.

RIBEIRO, Darcy. *Diários Índios: Os Urubu Kaapor*. 1 r. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. "Apresentação". En: RIBEIRO, Berta (coord.). *Suma Etnológica Brasileira II: Tecnologia Indígena*. Petrópolis: Vozes/ FINEP, 1987.

RIBEIRO, Hércion. *Da Periferia um Povo se Levanta*. São Paulo: Paulinas, 1988.

SCHMITT, Alessandra. "Uma Irmandade em Redefinição: conflito entre modo de vida camponês e organização coletiva do trabalho. Um estudo sobre os Cafuzos de José Boiteux/SC". (Dissertação de mestrado). São Paulo: PPGAS/USP, 1998.

SERPA, Élio Cantalício. *Igreja e Poder em Santa Catarina*. Florianópolis: EdUFSC, 1997.

SEYFERTH, Giralda. "Identidade camponesa e identidade étnica (um estudo de caso)". En: *Anuário Antropológico 91*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

SHIRLEY, Robert W. *O Fim de uma Tradição*. São Paulo: Perspectiva, 1977.

WELTER, Tânia. "Revisitando a Comunidade Cafuza a Partir da Problemática de Gênero". (Dissertação de mestrado). Florianópolis: PPGAS/ UFSC, 1999.

