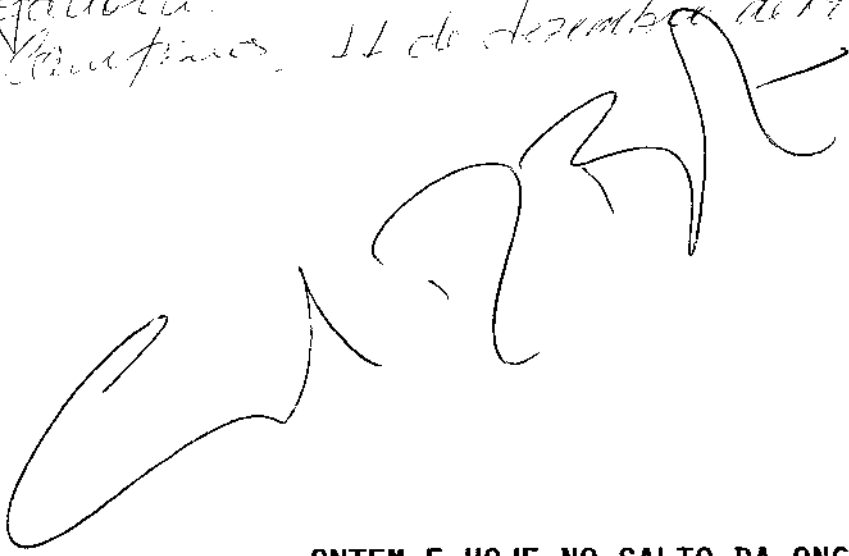


Este Exemplar corresponde a edição final  
da tese defendida pelo Sr. João BATISTA  
Cortez e aprovada pela Comissão Jul-  
gadora.  
Campinas, 11 de dezembro de 1987.



**ONTEM E HOJE NO SALTO DA ONÇA**

**a reconstrução do trabalho quando no tempo livre**

**JOÃO BATISTA CORTEZ**

Campinas, 1987

**UNICAMP  
BIBLIOTECA CENTRAL**

Dissertação apresentada ao Departamento de Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

ORIENTADOR: Prof. Dr. CARLOS RODRIGUES BRANDÃO

**PREFÁCIO**

"... quando se aproximaro do rio Jacu, tinha uma onça lá. Persequiro a onça e a onça assubiu numa pedra. Essas pedras tem lá no rio, duas pedra enorme. Então a onça, com medo, saltava de uma pedra prá otra. Pulou duma pedra prá otra, muito perseguida, qui quando ela caiu em cima de otra pedra, aí ficou desorientada. E mataro. Aí ficaro chamano, Santo Antônio do Salto da Onça ... era meus avós qui contaro e eu conto porque vi eles contá".

A história oficial da onça é cheia de floreios e há mesmo versões que incluem várias onças. A que escolhemos, parte das histórias de Seu Lourival, seu Dião e D. Elina, conta apenas de uma onça. De uma onça pulando de uma pedra para outra, sem conseguir dar o salto. Muitas vezes, durante este trabalho nos sentimos a onça que pulava da Antropologia para a Educação, sem conseguir relacionar as áreas. Durante este tempo, mais do que nunca, surgiu um ponto importante para nós: a figura daquele trabalhador rural, daquele sertanejo tão meu conhecido em Lajes, mais seco e até mais sofrido do que em Salto da Onça. Essa figura ainda tão pouco conhecida por nós, no que quer e pensa, mas já descrita em tantos trabalhos. De Lajes a Natal, de Salto da Onça a Campinas, mais precisa-

mente a São Paulo, o tempo todo temos pensado nele. Nele, que é seu Dião, D. Carminha, seu Lourival, seu Vidal, D. Elina, D. Rosa, seu Antônio, seu Pedro, seu Lindolfo, seu Orlando, mas que vem de antes, muito antes, que é parte de nós mesmos, como sertanejos e se confunde com tantos que conhecemos. Para esse homem que nem se pode chamar de camponês, estive voltado. E agora mais do que nunca. Muitos compreenderam a orientação do nosso caminho, que passa pela academia, mas não fica só nela. Outros não. Não importa, porque, enfim, é o nosso caminho.

E nesse caminho estiveram conosco, desde a minha família em Lajes, especialmente minha mãe e Netinha, amigos em Natal, como Nete e Neide. Até amigos em Campinas e São paulo, como a professora Suely Kofs, Silvia Manfredi, Beatriz Scavazza, Márcio e Janos. E D. Edione, seu Abud, tia Badia, Clô e Rosinha, Mary Lou, Marta e Nonó.

Até um amigo que sabe, melhor do que ninguém, do que falamos e que partilha conosco esse compromisso com o homem sertanejo - Carlos Brandão.

J.B.C.

Agradecimentos também à Universidade Federal do Rio Grande do Norte e PICD-CAPES.



Não pode ser apenas um agradecimento. Muitas coisas não são ditas até porque, por mais que se tente não se consegue arrancá-las porque estão bem guardadas, antes mesmo do início deste trabalho.

À sua maneira esteve comigo, juntos, ainda que, muitas vezes, parecendo estar distante. Outras vezes, até me doeram as palavras ditas ... Outras vezes, percebendo as minhas dúvidas ou até mesmo a minha insegurança, leu e discutiu comigo textos que não eram especificamente os da sua área.

Hoje, praticamente no final desta etapa, vivendo momento e emoções, dúvidas e incertezas, valeu muito viver com você.

à SARITA

No começo distante, hoje tão perto ...

à FLÁVIA

com carinho

## ÍNDICE

	Página
PREFÁCIO .....	iii
I - 1ª PARTE - VOLTAR PARA LEMBRAR JUNTO .....	2
1. De uma volta .....	3
2. De como um pesquisador e a sua identidade "formula" um papo .....	12
3. De como se constituiu o grupo .....	25
4. De como é Santo Antônio do Salto da Onça .....	45
5. Do que se pretendia na região de Santo Antônio ....	55
II - 2ª PARTE - O PAPEL DA MEMÓRIA NA RECONSTRUÇÃO DO TRABA LHO .....	81
1. No espaço dos de lá .....	86
2. O poder dos de fora nos de lá .....	96
3. Nos tempos de antigamente e de hoje .....	109
4. Da história da cidade na história de suas vidas ...	128
5. Do município para a cidade ou do feijão verde para o feijão preto .....	159
6. As festas: da reconstrução do trabalho quando no tempo livre .....	174

III - CONCLUSÃO .....	198
IV - RESUMO .....	203
SUMMARY .....	206
V - BIBLIOGRAFIA .....	210

**1ª PARTE**

**VOLTAR PARA LEMBRAR JUNTO**

## 1.1. DE UMA VOLTA

"De qualquer modo o passado, revisto com esse estado de espírito, parece embebido em uma substância que lhe era estranha, que é alheia à experiência. Será este o conteúdo da memória real? ..."

Doris Lessing

Neste momento, em que pretendemos resgatar as lembranças de um grupo de velhos para analisar o papel da rememoração na reconstituição, através de representações, das transformações ocorridas em Santo Antônio do Salto da Onça, nos vimos percorrendo um caminho cheio de idas e vindas, dúvidas e incertezas. Como um caminho que se faz ao caminhar, nossas idéias sobre este trabalho tomaram um rumo.

Após a saída de Santo Antônio, depois de dez anos de trabalho na região, com quase seis anos morando lá, ao voltarmos lá, para este trabalho, tivemos que também reviver esta experiência profissional, o que aconteceu de maneira bastante diferente da que esperávamos. É que a nossa volta marcou o início de um trabalho que teve como suporte um grupo de pessoas que tinham guardado, nas suas lembranças, um tempo. E, com elas, através da memória, se iniciou esse caminho - o de reconstruir, o de lembrar. E de buscar nas lembranças de um tempo de suas vidas, o sentido das experiências que viveram e que se misturaram com as transformações que ocorreram na comunidade.

Se, inicialmente, pretendíamos estudar as modificações nas condições de vida e de trabalho pela implantação de um programa de projetos desenvolvimentistas durante quase duas décadas na comunidade, através das histórias de vida, fomos obrigados a buscar um outro enfoque. Através do trabalho da memória, não só podíamos chegar à visão da comunidade de sua própria história, dos acontecimentos marcantes para quem os viveu em um período marcado

por muitos programas, como também estávamos diante do papel da memória nessa história. A palavra de quem lembrava registrava com mais intensidade as variações sociais, principalmente quando exprimia a vida cotidiana. A relação da memória com a ideologia do cotidiano, onde se transformam e se renovam as ideologias constituídas, fornecia à palavra de quem lembrava a sua orientação social, de acordo com o seu auditório: as pessoas do grupo, velhos trabalhadores rurais. E nós.

Assim, talvez, porque estivéssemos trabalhando com a memória, também começamos a lembrar juntos a vida da cidadezinha. E não foram os fatos ou os acontecimentos mais próximos à nossa saída, que foram lembrados com mais força. Muitas vezes e com bastante frequência, foram os momentos e os fatos, que tinham ocorrido logo, na chegada, justamente os mais distantes que ficavam os mais fortes, como se os estivéssemos vivenciando no momento. Por isso, ao voltarmos, não podemos dizer que não tivéssemos sentido a força de nossas próprias lembranças. Expressas na nossa linguagem de hoje, a força dessas lembranças de ontem superava, por sua cotidianidade, mesmo muito do que gostaríamos de ter registrado. Por que falamos disso?

Porque vivenciando o significado de rememorar, que em baralhava conceitos de proximidade e distância na linha do tempo, fomos pela articulação das representações na linguagem da memória, imprimindo um outro fluxo para este trabalho.

Por que eram outras lembranças e não aquelas que julgávamos mais marcantes para a comunidade que estavam mais presen-

tes na memória do grupo? Por que eram fatos e acontecimentos já tão antigos, os mais corriqueiros, ocorridos em uma festa qualquer que estavam tão mais nítidos na memória? Mais do que aqueles vividos nos períodos de crises, como as secas das décadas de 30 e 50? Por que as condições de vida e de trabalho desses trabalhadores foram lembradas, com maior sentimento, justamente nos relatos das festas? Por que era o cotidiano que tinha maior nitidez? E, por que, enfim, a linguagem da memória, que, por ser linguagem já era ideológica, se definia em um papel histórico e não em uma orientação de análise?

Eram fatos e mais fatos da cidadezinha como era, das pessoas daquela época, de conversas, da maneira como cada um, a seu modo, vivia o seu dia-a-dia que afluíam mais constantemente, quando tentávamos retomar o período de 60 a 80, como um todo. Eram as histórias de suas vidas. A oralidade dessas histórias levava a um entrelaçamento de passado no presente e do presente no passado, de forma que o que se tornava relevante era o que era relatado do ponto de vista de quem narrava e que tinha a visão histórica das experiências de seu grupo. A oralidade concretizava-se no presente, o que contribuía para que a memória do passado refletisse conjuntamente a condição presente e os próprios valores desse presente. O acontecimento do passado que se espelhava no acontecimento do presente dava a força ao ato de rememorar, o que permitia que se vislumbraassem as possibilidades futuras. Tanto por quem lembrava, como por quem escutava o que era lembrado, que, como nós ia se inserindo na trama do rememorar.



Os conceitos de proximidade e de distância, na reconstrução de suas histórias, alcançavam dimensões que não se encaixavam na linearidade do tempo, mas que, no entanto, pouco a pouco, iam estabelecendo marcos divisórios que podiam ser considerados temáticos, o que levava a uma superação de períodos e datas. O próprio espaço traduzia no seu presente o que fora o passado; assim a retomada de um dia, de uma casa, de uma rua do passado se situavam no presente, localizando a organização dessas imagens não na exteriorização dessas imagens, não no exterior, fora, mas dentro da rede de relações que eram traçadas.

Foi pela rememoração que o rumo desse trabalho se modificou. A tentativa de dividir a experiência em períodos ou mesmo de distribuir os fatos de acordo com uma sequência ou em etapas foi deixada de lado. O que era lembrado ou o que estava retido na memória revelavam outros valores, apresentavam outra importância.

Por isso, pretendemos buscar no trabalho da memória a história de uma comunidade escolhida como alvo de experiências desenvolvimentistas, seu ponto de vista da história que tenha se desenrolado.

Enveredamos, portanto, através da memória, pela vertente da literatura que enfatiza a prática cotidiana, as tradições, as representações de suas condições materiais de vida, buscando acentuar a problemática antropológica que trata de populações sem nítidas divisões entre o urbano e o rural. Assumimos, ao relacionar as lembranças com as suas representações, que o trabalho da

memória é ideológico, porque sendo uma forma de comunicação verbal implica conflitos, relações de dominação e de resistência, utilização da língua para lembrar, enfim. E, que, por isso, permite a construção de um ponto de vista histórico de um grupo de trabalhadores rurais. Além disso, ao buscarmos esse enfoque, também nos defrontamos com a escassez de estudos, cujos registros correspondam à expressão direta desses trabalhadores rurais, ainda que a literatura sobre a agricultura brasileira atualmente seja bastante vasta.

Nesse sentido, a indagação de como seria o registro dessas memórias, e de como a narrativa delas se estruturaria e em torno de quais fatos e de qual seria a sua importância para aquele que lembrava, passou a ser parte da proposta deste trabalho. Quais eram as relações entre esses fatos que tinham permitido a sua preservação? Por que traziam uma continuidade mesmo quando falavam de tempos diferentes, mesmo com rupturas e modificações na vida da comunidade? No conjunto dessas histórias estaria a história de Santo Antônio e o seu significado? Na memória das pessoas e nos fatos preservados e até omitidos se encontraria o sentido de uma visão de uma comunidade de sua própria história? As condições atuais de vida e de trabalho de uma parte de sua população refletiriam, em sua própria visão histórica de trabalhadores rurais, os marcos da reorganização da apropriação de trabalho?

Essas indagações situavam-se no cerne de uma história, que, podemos dizer ficou oculta, de uma história viva, mas de, dominação, que, por isso, só podia aparecer pouco a pouco. Desde

que também se considerasse a experiência vivida dessas condições de vida e de trabalho como um referencial para o seu entendimento como representações culturais, cujo sentido podia nos conduzir a essa história. Como linguagem da memória se contrapunha à fala institucionalizada sobre e não de suas vidas, os seus discursos também se opunham aos registros oficiais, que, pela apropriação da palavras, deu-lhes uma homogeneização histórica. Nesse movimento de resistência, mas principalmente na dinâmica de suas práticas cotidianas lembradas, era que se podia revelar o sentido dessa dominação.

Por termos feito parte de um dos programas, havíamos assistido aos discursos institucionais que falavam sobre a vida de grupos sociais heterogêneos. No entanto, tínhamos consciência de que esse discurso da ideologia dominante não revelava a natureza das relações sociais entre esses grupos, e, mesmo, ocultava o sentido da dominação. Dessa forma, tornou-se importante, para nós, conhecer a trajetória de pessoas desses grupos durante esse tempo, onde a sua experiência das mudanças se foi concretizando, e, principalmente, de sua utilização da linguagem para rememorar.

As mudanças decorrentes dessas observações também alcançaram as pessoas com quem pretendíamos fazer os registros. Não foram os mais jovens, os trabalhadores rurais de hoje, os que tinham suas condições de vida e de trabalho definidas pelo assalariamento e pela venda de sua força de trabalho, todos os dias! Mas foram as pessoas mais velhas da comunidade, as que tinham saí-

do do rural para o urbano, as que retinham a proximidade e distâncias das lembranças daquele período ou as que, pelas lembranças, ultrapassam esse período. Foram as que tinham um ontem com muita força, e não só o durante e o depois, as que participaram conosco deste trabalho. Todas tinham trabalhado na zona rural, a não ser uma delas, que tinha sido professora primária, mas que, casada com um desses trabalhadores, tinha partilhado essa condição. Todas elas já moravam há muito na cidade.

Nesse sentido foi que nos orientamos para as memórias dessas pessoas, tentando buscar, em suas histórias, não só uma forma de registro e de permanência desse período, o que, sem dúvida, levaria à vertente de memória psicológica. Mas, ao tentarmos alcançar do ponto de vista de sua classe, sabendo que classe não pode designar esse grupo de trabalhadores rurais o que foi marcante e decisivo com e na implantação de projetos desenvolvimentistas, principalmente de Saúde e de Educação, o que se transformou, no interior desse tempo, em suas vidas, nos defrontamos com o significado da rememoração. Nela havia uma identificação com o passado, uma história de resistência, porém, mais do que isso, a possibilidade de contar para as outras gerações as experiências vividas, na esperança de que na sua história não se repitam.

Dessa esperança, que nem sempre vai estar nítida neste trabalho, pelo peso do sofrimento e da dominação, era que queríamos falar no hoje de Salto da Onça.

2. DE COMO UM PESQUISADOR E SUA IDENTIDADE "FORMULA" UM PAPO.

"E os que lêem o que escreve  
Na dor lida sentem bem,  
Não as duas que ele teve,  
Mas só a que eles não têm"

F. Pessoa

Ao pretendermos desenvolver este trabalho em Santo Antônio, tínhamos muitas dúvidas e, além delas, uma preocupação ainda maior que era a de voltar à cidade. Como retomar os contatos com pessoas tão conhecidas e como transpor esta experiência para o estudo de uma sociedade complexa, marcada por tantas experiências e por tantos projetos de programas desenvolvidos junto à sua população? Retomar os contatos para um trabalho diferente não traria o viés do conhecimento anterior, quando as pessoas nos identificavam com alguns dos projetos? A incerteza sobre a orientação a ser seguida se devia ao fato de termos morado lá durante muito tempo e assim nos identificarmos com a população em seus hábitos, seus costumes, seus problemas de meio rural e de meio urbano e até conhecermos a sua forma de resistência. Brandão (1985) colocara, em relação aos estudos de antropólogos sobre a própria Antropologia que *"pesquisar o igual me ameaça, dado que ele sou eu"*. (pág. 118), no que concordamos não só quanto aos pares, mas também com comunidades onde os laços entre o pesquisador e os sujeitos já se estruturaram com bastante nitidez. (Da Matta, 1981; Velho, 1978).

Se não conhecêssemos tanto aquelas pessoas, haveria uma distância que nos permitiria uma análise com menos riscos ou, mesmo contrastiva em relação ao identificado e partilhado. Além disso, por sermos muito conhecido da população, também temíamos que o fato de termos pertencido a um programa na comunidade fosse visto como sua continuidade de tal forma que essas pessoas não se sentissem à vontade conosco para falar de suas vidas, e, mesmo, tecer comentários sobre esses programas. Tínhamos que assumir, no

nosso trabalho, essa posição. E assim entendermos que se Hoggart (1973) conseguiu o chamado "estranhamento", por um certo distanciamento para a sua análise de classe trabalhadora, tinha rompido com o ponto de vista que tem estabelecido a divisão entre pesquisador/pesquisado. E que, por mais estranho que isso parecesse, teríamos que romper dentro de nós, com a divisão entre aquele programa e este outro, para só depois rompermos com o que nos separava da comunidade. Tentamos o desafio. No primeiro momento, nos limitamos a conversar, como fazíamos anteriormente, quando costumávamos tomar, de vez em quando, um cafezinho com eles, às três horas da tarde. Até o momento em que seu Dião nos convidou para uma coalhada e nos serviu no prato. Havíamos rompido, o que Cooper (1979) chamou de violência da reciprocidade de papéis. Mais do que isso, havíamos penetrado no universo rural da cidadezinha. O cafezinho era próprio de visitas, era um costume urbano. A mesa farta, a coalhada era para aqueles de casa, para aqueles que partilham a vida das pessoas dentro de suas casas. Não era mais um gesto de cortesia, era penetrar em sua casa.

A partir daí, as observações feitas foram surgindo de quem estava dentro da dinâmica da cidadezinha. As diversidades existentes na vida da cidadezinha nos sugeriam que, ao contrário do que sugeriu Copans (1971), não deveríamos buscar alguns aspectos determinantes, como economia, religião, parentesco, para constituirmos o nosso objeto de pesquisa. Deveríamos, então, estabelecer a ênfase nos aspectos dessas diversidades, para que compreen-

dêssemos a vida em Santo Antônio.

Santo Antônio era uma comunidade urbana, com características rurais, desde que a força de trabalho de quase toda sua população estava voltada para o trabalho no campo. E se, atualmente, há muitos estudos no Brasil sobre a agricultura e as condições de trabalho no campo (Silva, 1982; Martins, 1986; Velho, 1982; Stolcke, 1986; D'Incão, 1983; Sales, 1982) e que abordam os fatores históricos de formação dessas comunidades, são poucos os que discutem sobre os conflitos existentes, no trabalho de campo, entre os estilos de vida urbano/rural e sobre a identidade desse trabalhador (Brandão, 1981; Fukui, 1979; Sigaud, 1979; Paoli, 1987).

Nos primeiros momentos, eram ainda os aspectos urbanos de Santo Antônio que eram predominantes, desde que se começaram a destacar os diversos grupos da cidadezinha com vivências e experiências em parte comuns, em partes diferentes. Nos grupos de trabalhadores rurais assalariados, que viviam em casebres, bem distantes do centro, as predileções sobre os tipos de música diferentes eram bem nítidas: o forró, a música com "cantador", como diziam, mas nordestina, e, por fim, a música estrangeira, estabeleciam distâncias e gozações entre eles. A música estrangeira, preferida pelos mais jovens, era objeto de horror para os mais velhos, sem que, no entanto, se sentissem ameaçados culturalmente por essas diferenças.

A diversidade existente no meio urbano (Oliven, 1985, Hoggart, 1973) era compreendida, muitas vezes, dentro do mundo ru-



ral, caracterizando uma oposição entre diversidade/unicidade, que as suas falas sobre a sua vida rural não confirmavam. No entanto, a diversidade urbana se acentuava em relação às distâncias culturais, estabelecidas pela instrução e pelo nível de escolarização. No meio rural, eram quase todos analfabetos, enquanto que na cidade conviviam pessoas de níveis de instrução diferentes. Por isso, encontrávamos a todo momento, em nossas conversas, o respeito que se mantinha pelo homem que tinha estudo. Era interessante constatarmos que, mais do que reconhecidos como pessoa ligada a um programa anterior, éramos visto como "alguém que já estudou bastante", "alguém que conhecia os livros".

As relações entre o estudo e o saber eram colocadas como incontestáveis e valorizadas, ainda que, com a constância dos contatos e no desenvolvimento do trabalho, começassem a surgir, dentro das suas histórias, observações, que nos excluía do que era o seu conhecimento, ora por causa da idade ... "é muito moço, não se lembra ..."; ora por não pertencermos à comunidade "que não é daqui, num pode não alestrar", ora porque éramos aquele que os escutava ... "na minha vida é que aprendi ...". O marco divisório entre nós era o sofrimento deles partilhado no trabalho e as suas agruras no meio rural, do qual podíamos ter a percepção, mas que não conhecíamos, porque isso não fazia parte de nossa vivência. O que se acentuava em suas falas era que éramos urbanos e isso nos separava quando a sua identidade rural, de trabalhador se tornava relevante.

Nesse sentido, talvez porque os laços que estavam sendo estabelecidos, estivessem também se fortificando pela afetividade, apenas se distanciavam à medida que a visão de sua classe se tornava predominante. Por isso, procurávamos, muitas vezes, por insegurança, devemos salientar, manter uma objetividade nas conversas.

E, mesmo assim, os caminhos percorridos pelo nosso trabalho não tiveram essa suposta objetividade e esse concreto. Para que pudéssemos entrar na vida das pessoas, tivemos que nos submeter ao que elas consideravam como um grupo, à sua escolha e os dados objetivos e concretos, que pretendíamos recolher, foram os que sua memória considerou e reteve como objetivas e com uma concretude bastante diferente da nossa. Concordamos que a objetividade, portanto, não pode ser individual e ser caracterizada pelo método em si. Por outro lado, a contemporaneidade ou "estar face-a-face", segundo Berger e Luckmann (1978) levavam ao envolvimento, o que, mais uma vez, fugia aos princípios de objetividade e direcionalidade, que no caso, se seguidos, teriam significado um outro trabalho.

Deveríamos nos situar no "estranhamento" e, ao mesmo tempo, partilharmos as suas vidas deveríamos não polarizar objetividade e subjetividade, quando estivéssemos face-a-face, mas, concomitantemente, deveríamos estar atentos para a orientação deste trabalho. Quando nossas limitações de trabalho de campo, que nos deixavam como observador, eram rompidas, pelas pessoas, que

nos colocavam como elemento participante do universo de cada um, ficávamos à vontade. Até porque nos perguntavam sobre o que achávamos daquilo que estávamos conversando. Interessante foi nos percebermos não mais como aquele que escutava, quebrando-se a estrutura de papéis: pesquisador/cidadezinha/grupo de pessoas. A solidariedade entre esses atores não só deu outros rumos ao trabalho, mas nos libertou a mente da escravidão da reciprocidade, articulada pelo controle e desempenho desses papéis. A omissão desse fato significaria não reconhecermos que, ao sair de Santo Antônio, mais uma vez, não seríamos mais o mesmo.

por outro lado, não se pode deixar de colocar que a opção por registros orais era que também nos possibilitava essa convivência, permitindo-nos, ao mesmo tempo, estabelecer comparações entre as várias declarações vistas por ângulos e pontos de vista diferentes. A nossa orientação para a documentação oral, onde se podia trabalhar a partir de um "laboratório" que era a memória das pessoas, (Aragão e Frota, 1984), necessitou, com o desenvolvimento dos relatos, de que fosse situado historicamente o que colocavam como relevantes. Pode ser, portanto, considerado como decorrência de suas histórias, as partes que esboçam o período de 60-80 da cidadezinha.

Todas essas considerações nortearam o início deste trabalho, quando ainda pretendíamos estudar as condições de vida e de trabalho dos trabalhadores rurais em Santo Antônio.

Por onde começar? Quem seriam as pessoas? Conhecíamos muito o seu Experidião, que, na cidade, era conhecido por Dião. Era talvez um dos mais velhos. Conhecia dona Rosa, dona Elina, seu Lindolfo, conhecíamos a maioria. Mas, por onde e por quem começar? Um dia, acabávamos de almoçar e vínhamos caminhando para casa, o seu Experidião também voltava da Igreja, onde fazia serviços de secretaria. Começamos a conversar. Ele, uma pessoa alegre, prestativa, logo nos convidou para tomar uma coalhada no dia seguinte na sua casa. De manhã, por volta das 7 horas, chegávamos à sua casa para o café matinal. A alegria de Dião ao nos receber era tanta, o ambiente era tão aconchegante, as histórias que ele nos contava, as preocupações que ele tinha de nos servir no nosso próprio prato iam nos deixando totalmente à vontade. Conversamos muito sobre as dificuldades, sobre o custo de vida, sobre a seca que assolava aquela região naquela época. Durante o café, de vez em quando, ele se levantava da mesa para atender alguém que batia palmas lá fora. Eram as pessoas que o procuravam para fazer o batistério de um filho lá na Igreja, outras vezes, eram pessoas pedindo esmolas e outras vezes, eram os velhinhos, "os seus velhinhos", como costumava chamá-los, procurando-o para encaminhá-los ou acompanhá-los ao FUNRURAL para fazerem a sua aposentadoria. O nosso café foi várias vezes interrompido.

Daquele momento em diante, as nossas idéias se tornavam mais elaboradas, mais ou menos sabíamos por onde começar. Tinha que ser Dião, o primeiro. Por isso, um dia, voltamos à sua casa e perguntamos se poderíamos conversar sobre a sua vida em San

to Antônio. Sem pestanejar, Dião abriu a porta e foi lá dentro apanhar um monte de papéis. E foi logo nos contando que naqueles papéis tinha as histórias sobre Ana de Pontes, que tinha sido a fundadora da cidade. Falou-nos muito do seu pai, que tinha sido o primeiro professor de Santo Antônio, falou-nos que ele era um homeopata, contou-nos que a homeopatia era o que existia naquela época.

Achamos que o momento havia chegado e perguntei se podíamos gravar a nossa conversa, percebendo a sua alegria e o seu envaidecimento. Continuamos a nossa conversa e quase não paramos mais. Por insistência dele, fomos voltando outras vezes porque, a partir daí, era ele quem direcionava a história. Foi o próprio Dião que, na verdade, selecionou as outras pessoas. Foi ele quem nos indicou Dona Rosa: *"ah! dona Rosinha é uma antiga professora daqui, ela é irmã de dona Margarida, que também foi professora. Fale com seu Jorge que ele sabe muito também"*. Saímos à procura deles, e, nessa trajetória, eram eles mesmos quem nos indicavam as outras pessoas.

Desta maneira, o que passamos a considerar um grupo, começava a se constituir. Foi uma relação entre nós tão intensa, que, até hoje, ainda mandamos cartas para eles e falamos das coisas daqui de São Paulo. E ficam todos sabendo quando um deles apenas recebe carta nossa.

A constituição desse grupo se deu, principalmente, pela troca, pela aproximação entre as pessoas de uma certa idade, que, se sentindo esquecidas, tiveram prazer em lembrar. Dona Carmi-

nha, que, constantemente se queixava de que não se lembrava do fogo aceso do fogão, ria de satisfação quando chegávamos para conversar e, mais do que nunca, se lembrava de toda uma vida. Como grupo se fortaleceu pela experiência, que, segundo Benjamin (1985), ultrapassa o conceito de vivência, que apenas reflete um momento vivido. A experiência, além de ser vivida, se coloca na dimensão do tempo de uma vida. E todos, já velhos, tinham essa possibilidade de apreender a plenitude de suas vidas.

Contudo, devemos ressaltar que o que consideramos grupo se constituiu a partir de dois elementos estruturantes: a idade, que era relacionada com o saber a história, e, principalmente, pelo fato de que todos tinham estado lá, "no roçado" ou tinham morado e trabalhado na zona rural. Tanto que mesmo os que, como doña Rosa e seu Dião, eram considerados professores, não eram professores formados, com escolarização além do 1º grau.

E como foram a idade/saber a história e o trabalho rural os aspectos que os uniam, participaram do grupo um ex-prefeito, antigo agricultor, um pequeno proprietário, de poucas letras e mesmo alguns agricultores analfabetos, sem terra, como seu Orlando e dona Carminha. Tudo isso deu as características de um grupo que tinha experiências comuns e bastante diferentes, em si, trazendo práticas do cotidiano bastante heterogêneas.

Trabalharam conosco, neste trabalho, todos esses que, tendo morado na zona rural e que, com exceção de dona Rosa, tinham trabalhado nos roçados:

dona Elina - aposentada	84 anos
José Bina e duas irmãs - filhos de dona Elina	
dona Rosa - professora primária aposentada	76 anos
seu Lindolfo - ex prefeito	92 anos
seu Lourival - Tabelião em Brejinho	69 anos
seu Pedro Leônidas - aposentado	72 anos
seu Experidião - aposentado	82 anos
seu Antônio Maia - atualmente pequeno comerciante, antigo agricultor	69 anos
seu Orlando Gomes - agricultor	60 anos
seu Sebastião Policarpo - aposentado	62 anos
dona Carminha - hoje dona de casa	68 anos
seu Vidal - aposentado	63 anos
seu Jorge - aposentado	80 anos

A idade desse grupo variava entre 50 e 92 anos. Os contatos frequentes, as visitas às suas casas, o conhecimento de suas dificuldades e de suas famílias fizeram com que, a partir dessa etapa, percebêssemos as relações existentes entre os membros desse grupo e os outros grupos da cidadezinha.

Tínhamos feito o ritual de iniciação com esse grupo, trabalhando com eles, nos identificamos, mesmo quando diziam: "você não se lembra ... não é de seu tempo" ou "lembra, Cortez?", criando um processo interativo onde a linguagem utilizada marcava distintamente o início e o fim das suas histórias. Não se começava, simplesmente, a lembrar. Sempre chamavam filhos, vizinhos e outras pessoas para as gravações, principalmente, pessoas de outras gerações mais novas, às quais se dirigiam, durante alguns momentos, em

suas falas, quando as projetavam na vida da comunidade, através dessas pessoas mais jovens.

Durante as nossas visitas, havia, portanto, o tempo de rememorar. E essa forma de comunicação verbal se definia diante de um auditório social: as pessoas ali presentes, eu e as outras pessoas do grupo que os indicaram e as quais se remetiam, dizendo: "isso fulano não sabe ..."

Diante dessas constatações sobre o grupo, durante todo este tempo, na cidadezinha, podemos discutir dois aspectos fundamentais, que, partes da dinâmica do grupo, orientaram também o desenvolvimento desse trabalho: a linguagem de quem lembra e fala em um grupo para outros grupos em uma comunidade e as relações desse grupo nos grupos da cidadezinha, em sua constituição.

Quanto ao primeiro aspecto, podemos colocar, que, se conhecíamos, mais ou menos, a organização social da cidadezinha, a sua situação econômica, através de documentos oficiais e de suas falas, em tantos contatos feitos, tivemos que, a partir de suas histórias, rever o que conhecíamos de suas vidas diante da própria linguagem que utilizavam para narrar. Assumindo o papel de narrador e do valor e dos usos de sua fala, percebiam na sua palavra esses valores sociais, a sua mutabilidade. A entonação expressiva, as pausas, e mesmo alguns termos repetidos, a modalidade de voz mudavam quando eram eles os narradores, afetando, portanto, não só o que lembravam, mas também o seu significado. Quando narravam, suas vozes adquiriam o tom mais baixo, íntimo de quem faz uma comunicação ininterrupta, de quem, falando de si, sabia que estava



dialogando com eles mesmos e conosco, com os outros presentes. E, nesse diálogo, o valor do que lembravam era a realidade tanto para eles como para nós.

Nesse sentido foi que se, inicialmente, pretendíamos estudar a memórias, as lembranças desses velhos, em um estudo semelhante ao de Bosi (1979), em outro contexto, evidentemente, mas ainda nos baseando em Halbwachs (1968), a abordagem antropológica deu outros rumos a este trabalho sobre memória social. A linguagem dos que lembravam não se referia apenas às suas vidas, e mesmo quando isso acontecia, era, em si, ideológica. O ato de lembrar era histórico, no sentido de que quem se lembrava se constituía nos valores que afluíam e que tinham norteado a sua vida. A linguagem da rememoração, onde podemos relacionar Bakhtin (1981) e Benjamin (1985), estava ligada às condições da comunicação, que, por sua vez, sempre se relacionavam às estruturas sociais. Não era uma questão de registros diferentes o que marcava o início das histórias lembradas, mas dos conflitos que existiam na língua com que narravam. Não poderíamos mais, como Bosi e Halbwachs (1979, 1968), seguir os caminhos psicológicos da memória, que, situando a ideologia na consciência, têm visto a linguagem como um revestimento, um meio técnico de concretização dessa compreensão exterior. Segundo Bakhtin (1981), a compreensão ou a consciência surgem e se afirmam como realidade na própria linguagem ou que *"a consciência adquire forma e existência nos signos criados por um grupo organizado no curso de suas relações sociais"* (pág. 35). O lugar da

ideologia seria a própria linguagem, cuja especificidade reside em situar-se na organização social, sendo o meio de sua comunicação. Se Halbwachs (1968), ao estudar os quadros sociais da memória, situava-se evidentemente na organização social, não discutiu, no entanto, o papel da linguagem de quem lembra nessa organização.

Em nosso trabalho, em que discutimos a memória como ideologia, essa definição surgia à medida que a linguagem da memória nos permitia perceber a constituição e a organização de um grupo que tratamos a seguir. E, ao mesmo tempo, essa mesma memória se dinamizava no interior desse grupo, o que só podia se dimensionar na discussão das falas.

### 3. DE COMO SE CONSTITUIU O GRUPO

... Dião conhecia dona Rosa,  
que conhecia dona Elina, que  
conhecia seu Vidal e dona Car  
minha ... seu Lourival e seu  
Sebastião, que conheciam todos.

Diante da importância que assumia saber a história de Santo Antônio e de como se preparavam para as suas lembranças, o caminho escolhido foi o gravador. Para que pudessemos não somente registrar o que era narrado, as entonações e modulações de voz, mas também observarmos as falhas cometidas e assim retormarmos cada história e cada fato quando fosse necessário. E se, num primeiro momento, a sua utilização os inibia, a documentação oral de suas histórias através do gravador, pouco a pouco, assumiu um outro valor, um significado inesperado para nós.

O mais interessante era a surpresa deles quando escutavam as suas próprias falas. Ficavam felizes e, às vezes, eram os próprios vizinhos que vinham assistir à nossa conversa e acabavam falando todos ao mesmo tempo. Em alguns casos tivemos que retomar, no outro dia, a conversa, porque diante de tantas falas juntas, ficava difícil entender o que haviam falado. Em outras situações, como por exemplo; na casa de dona Elina, uma senhora de mais de 80 anos, foram os próprios filhos que pediam para ela contar as histórias dos seus tempos de criança, das festas de antigamente, das vaquejadas, do boi-de-reis, dos usos e dos costumes do seu tempo. Outro fato que nos chamava a atenção era o de mandarem recados para voltarmos no dia seguinte porque haviam se lembrado de outras histórias; outras vezes nos encaminhavam para outras pessoas que conheciam muito sobre as histórias de Santo Antônio e que lembravam o que eles não lembravam. De tudo o que ficou registrado, um dos aspectos mais importantes foi durante a nossa ida a Brejinho,

uma cidade de uma rua, que fica mais ou menos a 21 km de Santo Antônio, para entrevistar o seu Lourival, por indicação de dona Elina e seus três filhos - Zé Bina e suas irmãs. Chegando a Brejinho, ele já estava nos esperando e, após longa conversa, nos perguntou se podíamos vender a fita gravada para ele colocar no amplificador local para as outras pessoas da comunidade escutarem.

Esse fato nos chamou atenção não só pelo interesse em divulgar na comunidade uma conversa feita com um "professor formado", de categoria, como eles assim falavam, mas nos fez perceber a força e o poder da palavra, principalmente quando ela pode alcançar outras dimensões, outras camadas sociais, talvez elevando o próprio status daqueles que não conseguiram ou não tiveram acesso a outros níveis de escolarização. Por outro lado, com esse tipo de trabalho voltado para a palavra-memória dos mais velhos, começamos a perceber o poder e o dever da palavra (Clastres, 1978) se referem a tipos de sociedade, mas que, mesmo nessas sociedades, os valores da palavra perdem essa divisão pretendida. As pessoas do nosso grupo adquiriam o dever da palavra na percepção do poder da palavra. Em alguns momentos, e em outros acontecia o inverso, sem que o tipo de sociedade se modificasse. O que se transformava, do seu ponto de vista, era o ter a palavra e se constituir nela, o que lhe determinava valores - como no caso do amplificador de Brejinho ou como no caso de Dona Elina, onde a sua palavra se misturava com as de seus filhos e vizinhos.

A palavra, como troca, ressurgia, para as pessoas, como apelo a outras lembranças e para isso necessitavam do outro

ou mesmo como valor estabelecido entre essas pessoas, que tinham indicado quem podia ter o poder da palavra e assim formavam o seu grupo.

Um grupo chega a ser uma instituição porque a sua experiência é o elemento vivido de uma ordem estruturante, institucional, que traduz no grupo, a organização da sociedade e principalmente a sua organização política. A vivência de um aqui e agora por um grupo reflete-se na sua linguagem, nos seus valores, nas suas lembranças.

Como um tipo de Organização Social, um grupo também pode ser definido como instituição pelo que seus membros sentem, pensam, fazem e, no nosso caso, pela linguagem, lembram. Nesse sentido, colocamos a institucionalização do grupo, principalmente por que além de se indicarem entre si também, em suas falas, marcavam bem os que pertenciam a ele, e os que estavam fora dele. As regras para pertencer ao grupo foram estabelecidas a partir do saber a história da cidade. Nesse sentido, é interessante que se há uma bibliografia bastante extensa sobre grupo (Lapassade, 1977; Santos, 1984; Horkheimer e Adorno, 1977) não há referência sobre os momentos em que a explicitação das regras de constituição do grupo ocorrem, como observamos em Santo Antônio. Como não há também discussões maiores sobre a consciência grupal, que, por se constituir ocasionalmente, quando o grupo se destacava como tal, permitia durante alguns períodos que os seus integrantes se entrosassem em outros grupos da comunidade, modificando-se e ao próprio grupo. No nosso caso,

além desses aspectos que davam uma diversidade bastante acentuada entre dona Elina, cujos filhos viviam para o trabalho na zona rural, também entraram os elementos relacionados a uma visão de classe de quem tinha - seu Lindolfo - ou não tinha terra - seu Sebastião, de quem tinha perdido o roçado, como dona Carminha e de quem não tinha mais terra, sem a ter perdido, como seu Dião e seu Lou- rival. Ou mesmo de quem tinha precisado virar pequeno comercian- te na cidade, depois de tanto trabalhar no roçado, como seu Antô- nio.

Como grupo, aqueles que lembravam, reforçavam a rea- ção de que eram um grupo porque não só detinham as suas lembranças, mas "pelo isolamento" em que o grupo se mantinha justamente porque tinha as lembranças, e pela concepção de que, a partir desse uni- verso, o mundo se dividia entre os membros do grupo que partilhavam as lembranças e, portanto, eram os que lembravam - e os que estavam de fora - que eram aqueles que apenas escutavam as histórias des- sas lembranças. No entanto, se, pelas lembranças se constituíam em um grupo, este mesmo grupo, por suas atividades, se inseria nos outros grupos - os dos que não se lembravam, com os quais convivia e com quem constituíam o seu grupo, em sua comunidade. Tanto que, principalmente, ao falarem de suas condições de trabalho se refe- riam às existentes atualmente e se identificavam nelas, como na vi- da do trabalhador na comunidade. Nas rupturas do grupo em relação às condições de vida da comunidade e por seu entrosamento com os outros grupos existentes era que o que era a cidadezinha mais se acentuava para nós, mais os conflitos entre trabalhar no roçado e

se deslocar para lá e viver na cidade, as feiras como um espaço em que esse rural/urbano mais se destacava, a seca e o desemprego nas fazendas, determinantes rurais condicionando o meio urbano. Tudo isso nos era passado a partir do que considerávamos as relações entre esse grupo e Santo Antônio.

Compreendíamos porque a maioria dos estudos de comunidade nos mostrava essa vivência grupal e esse partilhar juntos tão peculiar nas pequenas comunidades, desde que na sua própria casa, na vila, nas ruas, nas proximidades das suas casas, que as pessoas vivenciavam o cotidiano e que era esse cotidiano que dava a força às histórias de vida do grupo. Era nesse contexto que Hoggart (1973, pág. 71), colocou que *"a casa pode ser o domínio privado da família, e aquele que desce um degrau, ou nele se senta a gozar o fresco nas noites bonitas, passa a tomar parte na vida do bairro"*. Dentre as várias leituras, As Utilizações da Cultura de Hoggart, nos deu uma dimensão bem clara da vida nas pequenas cidades, nas aldeias, pela classe trabalhadora. Porque, de certa forma, em Santo Antônio, as pessoas também viviam estas trocas. As trocas da classe operária de origem rural da obra desse autor não tinham as mesmas formas que as observadas em Santo Antônio, não só por se tratar de um contexto diferente, mas principalmente porque Hoggart constatava que os costumes rurais, no cotidiano surgiam em alguns momentos e cada vez menos, desde que eram uma terceira geração saída do rural. Em Santo Antônio, eram trabalhadores rurais que vieram para a cidadezinha, trazendo toda a força desses costumes.



Se a vida dessas pessoas, em sua maioria, se processa dentro do que o próprio Hoggart denominava de "tradição de boa vizinhança" vividas no seio da comunidade e no próprio grupo de uma forma muito intensa, também pudemos constatar que o sentido e a constância das trocas, como solidariedade e ajuda, começaram a se tornar um marco divisório entre eles - as pessoas do grupo - e as novas gerações. Como se podia observar quando comparavam os vizinhos: *"num sei porque era uma vida ... uma vida assim ... Os vizinhos eram muito bom, era tudo unido, num havia isso de hoje"*.

É importante ressaltar que, mesmo com essa diferenciação ainda ocorriam formas diferenciadas de participação, principalmente nas festas, nas missas aos domingos, nas novenas, nos cultos e em qualquer outra atividade religiosa, porém, de acordo com eles, cada vez menos.

*"o São João era bom! São João bem festejado, todo mundo fazia suas festas em casa. Canjica, pamonha e se divertia. Agora, na casa de seu Aníbal, que ele era rico, minha Ester fazia festa pra eles. Lá soltava muito foguetão, soltava balão, muito fogo e a gente de longe só olhando que num podia comprar, mais ela era animada com a família dela. Sentavam na frente da casa com a fogueira muito grande que seu Aníbal fazia e lá de Santo Antônio todo mundo fazia fogueira naquela época ... fogueira ... era muito animado. E agora, rara a casa que num tinha uma festa. Ficavam dançando, mais num havia uma briga, num havia nada. Os vizinhos muito unidos"*.

(seu Lourival)

A comunicação entre essas pessoas ainda acontecia, agora principalmente durante as feiras nos finais de semana. Tanto

que adquirindo, no entanto, em sua visão, um significado diferente: "os vizim unido" contrapunham-se a não união, não dita, de hoje. A perda da união era sentida como parte da mudança geral, que, dividindo dois mundos, rompia com a tradição, com a sua estabilidade através da quebra da reciprocidade entre as pessoas do grupo e da comunidade. A mudança da união "dos vizim", onde a situação de iguais, a identidade comum iam se perdendo, trazia a representação das transformações sofridas, pela descontinuidade no tempo. Tinha-se a sua percepção de uma nova organização social, um mundo de diferenciados e desunidos e não mais de iguais, unidos. Nas feiras, predominantes hoje como lugar de troca, em relação às festas de antigamente, essas trocas eram diferentes, eram permeadas pelas mercadorias e não mais diretas entre as pessoas; não significavam a participação de todos na sua elaboração.

As trocas das feiras se situavam em outro espaço e em outro ritmo de vida. Se, nos primeiros momentos, com a ênfase no que considerávamos urbano, não apreendíamos essa diferenciação, também esse fato se devia à nossa percepção de um tempo de vista homogêneo nas cidadezinhas, que, no entanto, se desenvolvia de acordo com os valores que lhe eram atribuídos, no interior desse mesmo tempo. Tanto que se essa vida, na nossa percepção, podia ser monótona, ela se processava dentro do seu ritmo peculiar, um ritmo bem característico de pequenas cidades mas coerente com as suas aspirações e diferenciado da vida das cidades grandes, que, no entanto, já não era o mesmo de antes, mostrando a gradativa mudança do rural para o urbano.

"menor também, era menos gente. Sei que vez em quando adoecia uma pessoa, que os vizim ficava ali até aquela pessoa morrer, se morresse ia pro enterro . Os vizim eram muito bons, nem se tinham inimizade com vizim".

(seu Lourival)

Embora não tenha sido nossa preocupação encontrar muitas outras definições e conceitos sobre grupo, a análise que José Vicente Tavares dos Santos (1984) desenvolveu sobre as práticas de ajuda mútua, no bairro São Pedro, entre os colonos do vinho, nos remetia não só ao processo de formação e vivência de um grupo, em uma comunidade, mas à percepção de como se desenvolviam essas relações sociais. A ajuda mútua analisada por Santos surgia no grupo que estudou como uma forma de auxílio espontâneo. Essas trocas, esses auxílios nos situavam em Santo Antônio, na época, quando conversando com dona Carminha ela nos relatava:

"essa minha vida foi munto barata ainda, e tive munto ajudoro ... que coisa boa é a gente sê bom, tive munta gente prá vim me ajudá a trabaiá ... os pobre ajuda um cum ôto!"

(dona Carminha)

As palavras de dona Carminha tinham a conotação de companheirismo, da reciprocidade e a idéia de uma identidade comum entre "os vizim", que se articulava na prática daqueles que se dedicavam à terra. A sua representação mais ampla dessas condições de vida e de sua reprodução era que nos permitia situar o valor dado a essas trocas. Em geral, não eram remuneradas, porque além dos baixos rendimentos, o que recebiam só dava para seu sustento. A ajuda se dava através de trocas, de prestação de serviços e da solidarie\*

dade, características de um tipo de vida na zona rural. A sua transposição para o mundo urbano correspondeu a uma certa e dada permanência nas pequenas cidades como Santo Antônio, não só pela tradição de um modelo mas também porque o poder aquisitivo era muito baixo, às vezes, o suficiente apenas para o sustento de suas famílias. Não se tratava do valor de troca de mercadorias. A troca, com valores criados pelos grupos, na comunidade, tinha caracterizado uma concepção de uma práxis coletiva que permitia que pelas histórias de um grupo se pudesse observar as dos outros grupos. Tanto que se foram as pessoas mais velhas que falaram a respeito de Natal ou de outros centros com um certo distanciamento, sem o desejo de se deslocarem do seu meio, também foram elas, como dona Rosa a respeito de seus filhos, que nos contavam como as novas gerações preferiam os valores urbanos.

E justamente foi essa interação entre os elementos do grupo, nesse trabalho conjunto, que nos permitiu perceber uma construção social da memória, que traduzia o que esse mesmo grupo viveu e vivia. Nesse sentido de trocas, a articulação de lembranças do grupo deixou de ser engendrada a partir de fatos isolados para se constituir coletivamente, a partir de temas, que expressavam as suas representações, e que, mesmo sendo comuns, apresentavam na articulação dos relatos a heterogeneidade do próprio grupo.

A dimensão coletiva situava-se pois mais nas relações entre as pessoas do grupo, e as suas práticas, que as identifi

cavam, na sua vivência, da comunidade do que na factuidade em si<sup>(1)</sup>.

Foi também do ponto de vista do grupo que se pôde entender o papel da memória social e o papel da linguagem, no relato de suas histórias de vida, ao viverem a experiência de se perceber como atores sociais na história da comunidade.

Os relatos de suas histórias de vida marcaram profundamente as pessoas de nosso grupo, principalmente, porque não participando mais da força de trabalho, quase todos aposentados, sentiam a exclusão a que eram submetidas e como as suas experiências não eram valorizadas pelos mais novos. Quanto a esse aspecto, podemos colocar que o grupo ou a consciência grupal se confrontava com bastante força com os grupos mais jovens, utilizando-se do seu saber para se fechar como grupo e, ao mesmo tempo, poder resistir às pressões. O poder rememorar suas experiências e ter para quem contá-las não foi só uma valorização, mas principalmente a percepção de que tinham seu papel no tempo: tinham o passado que estava no presente e que lhes permitia vislumbrar as possibilidades futuras. Perto da morte, como diziam, tinham a visão plena do tempo de suas vidas e por isso podiam exaltar ou omitir em suas histórias; o não lembrar também era um direito.

---

(1) Se o social tem significado atualmente o cotidiano das pessoas (Paoli, 1987), consideramos como coletiva essa dimensão de práticas comuns e heterogêneas do grupo. Trabalhada a partir da memória, Halbwachs (1968) não diferencia memória social e coletiva, ainda que dê preferência ao termo coletivo.

"conhecimentos políticos aqui nessa cidade, mais me lembro muito do velho Rodolphiano de Azevedo, senhor, chefe político, casava, como diz o povo, casava e batizava. Quem mandava era ele. Quarenta ou mais anos de chefe político. Sei mais, mais num lembro no momento".

(Seu Experidião)

Walter Benjamin (1985) discutiu em vários ensaios, como a perda da experiência não se altera, embora a sua apreciação varie, e como a arte de contar se torna cada vez mais rara porque ela necessita partir, fundamentalmente, das transmissões de experiências, cujas condições de realização são quase impossíveis na sociedade capitalista moderna, onde o tempo adquire outros valores.

Podemos acrescentar que o valor de uso da palavra na narrativa se altera substancialmente na sociedade capitalista, onde a premissa "tempo é dinheiro" esfacela o tempo do narrador e a plenitude da história a ser contada, pois, como dizia seu Dião "não tem prá quem contar ou mostrar esses papéis". A fragmentação, consequência do tempo e do ritmo, como fatores mais importantes da organização, do trabalho, reduz o tempo do trabalho, do falar, do narrar, que não é mais uma troca, mas é linear e principalmente uniforme como os relógios. A possibilidade de ter quem os escutasse, levou-os a contar festas inteiras, um dia de suas vidas.

"O Zé Pereira era umas nega tudo com o rosto cheio de tirna, com o vestido de um camisa de mulher, qui usava umas camisas, botava um cordão na cintura e quando acabava saía de madrugada. Na rua ficava lá no rio tomando banho tirando a tirna e cantando o Zé Pereira a noite todinha na rua. Depois de meia noite".

(dona Elina)

"as outas festa aqui era São João, né? era forró por todo o canto, muito animado. O povo comendo munto é ... pamonha, era as festa animada na época de São João".  
(seu Vidal)

"as noite de festa antigamente tinha essa rua grande cheia de butiquim, hoje num tem mais. Eu acho que sobre as festa, a de antigamente era mior, mais sobre a vida financeira essa hoje tá mior".  
(seu Pedro)

Concordamos também com Walter Benjamin (1985) quanto às contradições existentes na narrativa, desde que, no nosso caso, o de histórias de vida, a sua existência implicaria no esfacelamento da linguagem da memória. Assim, a experiência a ser transmitida pelo relato deve ser comum ao narrador e ao ouvinte, senão há o risco de um grande distanciamento entre as pessoas, entre os grupos humanos, como se tem observado com o avanço da tecnologia e o crescimento acelerado do capitalismo, que, nessa perspectiva, não somente destruíram como modificaram as condições de vida de pequenas comunidades, não possibilitando mais que as experiências de cada um acontecessem e passassem entre as várias gerações. O ritmo acelerado dessas mudanças não possibilitou aos que viveram esse processo, senão em parte, a percepção dessas transformações. Tanto que observamos constantemente como não havia valorização pelos mais jovens das histórias dos mais velhos. O seu discurso era considerado inútil ou ultrapassado, como no caso de dona Carminha ou mesmo quanto aos papéis do seu Dião. Contrastava o valor dado à fala de dona Elina por seu filhos, que se identificavam e pediam mais histórias. As condições de vida de dona Elina e seus filhos, teriam sido menos afetadas pelos chamados meios de comunicação de massa ou ainda, me

mesmo no grupo, teriam uma identidade rural mais diferenciada?

Esse caráter de comunidade, entre sua vida e sua palavra, necessita apoiar-se na organização pré-capitalista do trabalho, em especial na atividade artesanal. Esse pressuposto tem uma conotação muito intrínseca dentro do estilo de vida da comunidade porque a vida e a palavra têm substrato na própria organização pré-capitalista do trabalho artesanal. É a própria contradição entre o ritmo lento orgânico e a rapidez do trabalho industrial. O ritmo do trabalho artesanal se insere num tempo onde ainda se permitia o contar histórias, narrar fatos, o que se contrapõe ao avanço da tecnologia existente hoje: os tempos em si são contraditórios. Por outro lado, o narrar se enraiza na oralidade, cujo tempo é um presente contínuo e coletivo. O seu registro é um presente que revive o passado no presente para poder sobreviver. Já o tempo da escrita é, por si, passado, passado que pode ser retomado a qualquer momento e que, por não procurar se garantir no grupo, atinge diretamente o indivíduo, fortalecendo a relação de poder entre escrita e indivíduo, entre Estado e indivíduo. A oralidade pode reverter essa situação da palavra escrita, submetendo-a ao tempo da palavra do grupo, como observamos. Ecléa Bosí (1979), discutindo a narração coloca que: "*o narrador tira o que narra da própria experiência e a transforma em experiência dos que escutam*" (pág. 43). Nesse sentido, podemos afirmar que a orientação do trabalho sobre a oralidade marcou fundamentalmente todos os outros passos seguidos desde que o seu peso e a sua dimensão é que nos levaram a discutir, na memória,



os significados do que teria sido a mudança e não o contrário.

Por outro lado, a comunidade da experiência é que funda a dimensão prática da narrativa, a sua linguagem. Aquele que conta, necessariamente, passa a transmitir um saber, as possibilidades futuras, que seus ouvintes podem receber com proveito.

Para isso, no entanto, é preciso ouvir, e talvez tenha sido este aspecto, no trabalho de campo, o que mais nos tenha marcado. O tempo de ouvir, de observar, de partilhar. Se na bibliografia existente sobre histórias de vida se têm discutido problemas relacionados à subjetividade, ao envolvimento, podemos afirmar que, no entanto, no tempo era que se localizava o elemento de interação mais importante. O tempo da oralidade era contínuo e necessitava de ser retomado, ser revivido, ser tramado, enfim, artesanalmente. E fazer este tempo lento, também, era a parte do trabalho de campo. Percebia-se, que essa prática do narrador era cada vez mais inexistente em decorrência do isolamento em que se vivia, cada um no seu mundo. Luckács (apud Benjamin, 1985) vê esse isolamento do indivíduo como forma característica da sociedade burguesa moderna. Para as pessoas de nosso grupo, essa solidão e esse estar sozinho, até surgir a possibilidade de contarem suas histórias talvez tenham impedido a construção do grupo desse coletivo, imprescindível para a memória, no sentido de que um dos elementos que tinha a informação só se completaria e se dinamizaria com as lembranças dos outros elementos dessa comunidade, que, a partir daí, foram se integrando, assim como às suas histórias às suas vidas.

Seguindo os caminhos percorridos pelo grupo e considerando-se as colocações dos autores citados, tem nos surgido a indagação sobre como histórias de vida de um determinado grupo não devem ser vistas como uma metodologia, mas devem ser parte integrante ou ser o próprio objeto da narração da memória. A tentativa de colocar os relatos de suas vidas como procedimento metodológico levaria a reduzir a memória social a resultados de categorizações, reduziria o trabalho da memória social a uma atividade, cuja forma, correspondendo ainda apenas a um reflexo do que fosse o lembrar, não assumiria, portanto, o sentido dado por quem lembrava o que lembrava.

Nesse sentido, era que se podia ressaltar o significado de experiência coletiva acontecida no mesmo universo e construída na mesma linguagem, pelo nosso grupo, porque se constituía através e com todos que nela tinham se envolvido. Quando a experiência coletiva não encontrava mais o suporte para ser lembrada - e afirmamos que o rememorar não era apenas a lembrança em si. Era porque não havia alguém do grupo que continuasse a construir, o que remetia, novamente, à participação de todos. Podia-se não lembrar, omitir ou exaltar, porém o grupo suportava os limites do que era lembrado.

Como narradores de suas histórias de vida permitiam não só que problemas e conflitos entre o seu tempo biográfico e o tempo histórico-social se esclarecessem (Balán, 1974) "*como também que os problemas vinculados a transformações sociais que afetam a vida de grupos de população e, principalmente, as modificações introduzidas no ciclo vital de toda essa geração*" (pág. 11) se di

men ionassem do ponto de vista delas, ou seja, daqueles que as vivenciaram e pudessem, pois, dar a elas uma percepção presente, desde que tenham marcado o seu passado.

As suas histórias também eram a vida do cotidiano. Se para Heller (1985), essa vida é heterogênea em sua significação e importância, podemos dizer que, sendo heterogênea, é também hierárquica, de forma mutável, especificamente de acordo com as estruturas econômico-sociais. A especificidade do cotidiano não deve corresponder a uma oposição do particular ao universal, desde que a heterogeneidade e a ordem hierárquica (orgânica) explicitam e reproduzem as formas de produção e os intercâmbios existentes. A opção por histórias de vida, através da memória, por isso, representou uma orientação para o trabalho no sentido de que seria na cotidianidade, no dia-a-dia das pessoas, é que encontraríamos os significados das mudanças sociais. Supúnhamos que as estratégias dos projetos poderiam ter sido assimilados ou não, mas que, sem dúvida, teriam sido trabalhadas na memória da população, pela negação ou aceitação, através da resistência e do conflito.

Se, em um primeiro momento, poderíamos, por um lado, considerar que a dimensão de um conflito por um grupo se tornasse demasiado específico, por outro lado concordávamos com Denzin (1982) quando colocara que também Sartre considerava que era na vida das pessoas comuns, no seu dia-a-dia, é que se universalizava a época histórica em que viviam. As pessoas comuns e as suas vidas são a sociedade vivida e experimentada, e mesmo, se se quiser limitar a ex-

periência a uma vida, o tempo de vida ultrapassa, enquanto produção temporal, a vida de uma pessoa. A multiplicidade de projetos de um tempo de vida ultrapassa também o antes e o depois e onde se possa pretender enquadrá-los. As relações interpessoais transformam as vidas em produção complexas, "povoadas" econômica e politicamente. Compreende-se, portanto, que a escolha por um grupo de pessoas mais velhas em nenhum momento podia significar a restrição do cotidiano de um grupo específico, mas de como os acontecimentos do dia-a-dia espelhavam os valores e as condições de vida e trabalho de sua classe.

Ainda que sejam as características espaciais que mais condicionem o homem e que o espaço possa ser mais concreto e complexo que o tempo, nos caminhos da memória, pelas histórias de vida, era justamente a temporalidade que lançava essa história mais além dos limites de vida de uma pessoa ou mesmo de seu grupo. Tanto que impedia que, no seu tempo interior, uma pessoa traçasse linhas divisórias firmes entre passado, presente e futuro: a imagem do fato passado se interpenetrava com a do presente no vislumbre do futuro.

Por outro lado, era justamente pela temporalidade que, em momentos de crise, quando as relações entre o que passou e o que virá se tornavam conflituosas ou quando havia uma ruptura, que se manifestavam as alterações dos fluxos de acontecimentos da vida das pessoas. Pela temporalidade, o sentido do real e do próximo, da realidade, se apresentava de forma fragmentada, como nos relatos iniciais de dona Carminha até o momento em que falando de uma

festa contava de sua labuta como parceira e de como tinha perdido a terra, ou cumulativa, como seu Dião, falando dos coronéis, até se negar a lembrar.

Berger e Luckmann (1978) relacionam uma realidade da vida cotidiana ao aqui e agora, que, ao corresponderem à realidade da vida diária, resgatam os fatos que não estariam apenas no aqui e agora. Esses fatos, estando no tempo, na proximidade de suas lembranças, nos registros, estruturariam o cotidiano das pessoas. O tempo que se encontra na realidade diária das pessoas é contínuo e finito, por isso fornece a própria historicidade através de histórias compartilhadas no próprio processo histórico em que foi produzida.

Para se entender o pensamento de Berger e Luckmann sobre temporalidade pode-se também buscar elementos em Denzin (1982), através da análise que faz da temporalidade como sendo básica e fundamental no estudo das vidas humanas. Existiriam duas formas de temporalidade: a mundana e a fenomenológica interior. A primeira corresponderia a um tempo cotidiano, cortado, categorizado em blocos, pedaços e segmentos discretos, que seriam o que chamamos de o passado, o presente e o futuro. O tempo fenomenológico corresponderia a um tempo como fluxo contínuo. Com a junção, esses três elementos - futuro, passado e presente seriam definidos como processos contínuos dos quais a pessoa seria parte. O futuro seria entendido como fenômenos temporais que se moveriam em direção à pessoa, o passado correspondendo às ações que a pessoa acabou de realizar e que estão ao lado do presente, das ações que se está executando.

A partir dessas colocações sobre o tempo, Denzin (1982) se referiu à memória coletiva nas histórias de vida dizendo que as interpretações só podem ser feitas durante o tempo de vida e também só se forem dentro das vidas daqueles que são estudados.

O caminho para ser percorrido neste trabalho teria que ser através do grupo ou aquele feito conjuntamente por suas vidas e não isoladamente, através de histórias de vida de pessoas distantes entre si, o que nos levou cada vez mais, pelas memórias do grupo, ao que denominamos memória coletiva, desde que, ainda que as narrações pudessem ser tomadas individualmente a sua interpenetração e a sua complementariedade construíram o sentido das mudanças sociais em suas vidas. Por essa interpenetração entre passado, presente e futuro, foi que surgiu a necessidade de um passado da cidadezinha mais delineado, precisamente do período a que se fez tanta referência - 60-80 ou da época de tantos projetos.

Voltar foi, para nós, lembrar juntos, mas rememorar significou partilhar experiências passadas e presentes para poder perceber o que pode vir a ser o futuro.

#### 4. DE COMO É SANTO ANTÔNIO DO SALTO DA ONÇA

*"Um homem vai devagar*

*Um cachorro vai devagar*

*Um burro vai devagar*

*Devagar ... as janelas olham*

*Êta vida besta, meus Deus"*

C. Drummond

Santo Antônio é uma pequena cidade do interior do Rio Grande do Norte, hoje, com mais ou menos 17.000 habitantes, incluindo as zonas rural e urbana, e a aproximadamente 90 km da capital; tem uma área de 276 km<sup>2</sup>, com temperatura média de 26°C e uma precipitação pluviométrica anual de 800 mm.

Fica situada na microrregião do Agreste Potiguar, próxima ao litoral, tendo como culturas principais os segmentos agrícolas: mandioca, algodão, abacaxi, banana e feijão. A mandioca é o principal produto (62,3%), seguida pelo algodão (32,6%), com áreas colhidas de 2.717 e 6.156 ha, respectivamente.

É uma cidade com predominância da agricultura, da pecuária e do comércio, constituída por pequenos e médios proprietários, arrendatários, posseiros e comodatários. Ainda que 84,3% das propriedades (1.750) tenham menos de 10 hectares, elas correspondem a apenas 17,2% da área, enquanto que 41,2% da área pertencem a 39 proprietários e 9,8% a apenas 2. Por esses mesmos dados do IBGE de 1980, registravam-se somente 31 tratores para um total de 2.075 estabelecimentos agrícolas. Em 1980, encontravam-se lavouras permanentes em 449 estabelecimentos (202 ha) e temporárias em 2.017 (7.532 ha). A pecuária, crescente cada vez mais, totalizou 17.678 cabeças enquanto que a avicultura registrou produção de 14.140 galinhas.

Por ter a sua mão-de-obra voltada quase que exclusivamente para a agricultura (em 1980, havia apenas 3 estabelecimentos industriais, ocupando 28 pessoas) pode-se considerar Santo An-



tônio como uma comunidade que se formou através de um agrupamento de trabalhadores rurais, bastante comum no Brasil e descrita por Velho (1982).

*"é ... no tempo da minha infância, quando eu era menino, via meus avós dizer quando Santo Antônio foi fundado, foi fundado por uma senhora que veio da Paraíba, da Serri - nha do Pente, em 1857. Comprou uma propriedade e escreveu essa propriedade no Cartório em Goianinha. Nesse tempo tinha cartório em Goianinha. Isso aqui era um aterro. Era pequena na povoação e aí ela tomou conta de tudo ... fez a igreja e os casebre aumentaro. Os caibus quase tudo foro construído com madeira daqui. Era só uns casebre ... era uma ferinha pequena. Aí ela chegou ... Ana Pontes ... e o povo foi criando gosto, se civilizano e cheganano gente de fora. E o primeiro gado que entrou em Santo Antônio e criação de ovelha e cabra foi ela que trouxe. Mandava em tudo e depois os filho dela. Então, ela tinha umas bulandeira de algodão ..."*

(seu Lourival)

A história de Santo Antônio, durante muito tempo, esteve ligada à plantação de algodão como já era observado em quase todo o agreste nordestino. (Sales, 1982). A decadência do algodão para a crescente pecuária, em termos de abrangência de área, encontra correspondência no que conta seu Sebastião a respeito da usina: *"Eu alcancei isso aqui ... com aquela usina de descarregar algodão funcionando, depois que foi vendida aos alemães ... tiraram ela daqui prá Nova Cruz ..."*. Ligada aos ciclos do algodão e da pecuária, também tem sua história determinada pelos usos e posse da

terra, pois apresenta uma grande extensão da terra nas mãos de uns poucos.

Ali se encontra como nas demais cidades do Rio Grande do Norte, um maior porcentual de produtores rurais não proprietários, parceiros, meeiros, arrendatários. Constituem o número mais elevado de produtores que contribuem para a força de trabalho no meio rural junto com os alugados.

Levando-se em consideração a estrutura agrária e tomando-se como base alguns dados fornecidos pelo IBGE (1980), também em Santo Antônio, a parceria, onde a produção é dividida e os prejuízos são só do trabalhador, já absorveu um maior contingente, como a nível de Nordeste, demonstrando, muitas vezes o desconhecimento do trabalhador e dos seus direitos quanto ao uso da terra.

Segundos os dados do Sindicato dos Trabalhadores Rurais do Rio Grande do Norte, 35% da população rural do Estado é constituída de parceiros e apenas 15,2% trabalham no sistema de arrendamento, com poucas variações de região para região. Já o trabalhador assalariado se apresenta no Estado sob diversas formas: em uma delas, fica à disposição do proprietário, trabalhando eventualmente para este e em troca recebe um pedaço de terra para plantar. Os trabalhadores das usinas, em outra forma, dispõem de uma ou duas mil covas para plantar; a incidência maior desta forma está nas áreas do litoral. A forma, no entanto, que apresenta um número bastante elevado de trabalhadores e que tem crescido cada vez mais é a dos assalariados não permanentes, trabalham um dia aqui, outro acolá, os chamados diaristas.

A posse e o uso da terra não sofreram em Santo Antônio modificações profundas. A maior parte da população rural (77.5%) desenvolve suas atividades em área inferior a 5 hectares, o que re trata bem as suas possibilidades de trabalho.

O homem que trabalha em área inferior a 5 hectares não tem acesso ao crédito rural, mesmo sendo proprietário, o que se agrava se for parceiro, renteiro, comodatário. Suas atividades se desenvolvem em uma total dependência do latifúndio. Observando-se o número de grandes proprietários do município, percebe-se o controle e o poder nas mãos de poucos.

Por essas condições de uso da terra, pode-se mesmo considerar Santo Antônio como uma comunidade rural, no sentido que Max Weber (apud Velho, 1982) coloca em relação às categorias analisadas dessas comunidades, que guardam uma certa especificidade histórica local, ainda que não se possa separá-la do mundo urbano.

*"a cidade só era aquela rua principal; prá chegar na ... na intendência, que chamava intendência, em frente à igreja de Santo antônio que era ali, que hoje é aquela praça, não tinha ... tem uma casa velha ali, prá chegar onde é a de Orlindo, umas casinhas velha, pequenininhas, daquele outro lado da casa de Anibal. É aquela casa grande num tinha casa ali, onde é o mercado, onde num tinha casa, era uma cerca, cercado de meu padrinho pedro Moreira e tinha um caminhão. Ali num tinha nada, num tinha casa. Quem ia pra banda de Nova Cruz também era o cercado do Coronel Rodolphiano. Lá num tinha casa, num tinha nada. Quando foi em 29 foi que o povo, foi que houve uma safra muito boa, o povo começou a construir casa, e quando seu*

*Lindolfo tomou conta em 35 foi que abriu o patrimônio de Nossa Senhora da Conceição e o povo começou a fazer casa. Aquela rua do lado do ... do nascente".*

(seu Lourival)

Por outro lado, as condições de trabalho não permitem que se considere atualmente como camponês o habitante de Santo Antônio, desde que observada a distribuição de terras descrito acima e a conseqüente massa de trabalhadores rurais, que, prestando serviços, ora aqui e ora acolá, ainda que vivendo na mesma comunidade, constituem um tipo de assalariamento com as mais diversas formas de pagamento, caracterizando a crescente proletarização do meio rural. Em geral, poucos desses trabalhadores são vinculados aos sindicatos regionais, outros por não serem assalariados permanentes, trabalhando alugado, um dia aqui, outro acolá, não recebem os seus salários integralmente e, quando os recebem em quantia superior ao salário mínimo, essa diferença é absorvida pelo não recebimento dos outros direitos, tais como: férias, repouso semanal remunerado, aviso prévio e indenização por tempo de serviço, conforme mencionado pelo Sindicato dos Trabalhadores Rurais do Rio Grande do Norte (relatório de 1980, pág. 2).

As dúvidas sobre a condição de camponês da maioria da população rural de Santo Antônio se devem às atuais relações de produção, que, privilegiando o trabalho assalariado por dia, têm levado esse trabalhador a morar na cidade e trabalhar na zona rural, deslocando-se constantemente de propriedade a propriedade. A identidade rural desse trabalhador tem sofrido grandes transformações,

principalmente nas suas relações com a terra. Por outro lado, moram nas periferias, sem quaisquer acessos a prestações de serviço, em precárias condições, lutando por sua sobrevivência, sem conseguirem também na cidade um trabalho que não seja "de mandado" ou "de bico". Esta sua condição de trabalho e moradia observada em outros contextos por Sigaud (1979), Sales (1982), Brandão (1981), Silva (1982), tem sido bastante discutida em estudos sobre o campesinato no Brasil.

Como toda cidade do interior recebe grande influência de chefes políticos. Foi por esse tipo de influência que Santo Antônio tem sido um lugar escolhido para implantação e experiência de projetos governamentais, colocados para a população como forma de combater o desemprego.

É um lugar onde ainda as pessoas, em sua maioria, acreditam no seu desenvolvimento através de benefícios recebidos de lideranças políticas, caracterizando o pensamento oligárquico predominante.

*"Não ... Santo Antônio agradece tudo a mim, aqui não ... não é pabulage não, graças a Deus, eu fui um prefeito . Cumpri o meu dever e tudo quanto tem aqui em Santo Antônio tudo foi feito por mim, aqui tudo foi feito por mim. Aqui, de Banco a Telern, a tudo, a tudo. A luz, todo esse mercado ... não, mercado eu num fiz, isso foi noutra gestão, agora, praça, o calçamento, praça prá todo lado, tudo eu fiz".*

(Seu Lindolfo)

A visão histórica daqueles que supostamente têm sido os "beneficiários" é bastante diferente, conforme colocam seu Lourival e seu Vidal. Os benefícios ou a proteção dos coronéis têm significado para os seus habitantes sujeição às suas vontades e o total controle sobre as suas vidas. Os marcos que estabelecem se referem às mudanças de um coronel para outro e não da dominação. A concepção de poder é vista por seu Vidal como decorrência do modelo econômico, quando situa o poder nas figuras das pessoas. No entanto, ao falar na proteção e na dominação, se refere às práticas de poder e não ao poder, mostrando como a rede das relações de poder se estendem e se multiplicam pela força.

*"no tempo do Coronel Rodolphiano era o chefe político, lá chefe de intendência, governou 35 anos. Era uma coisa qui ninguém sabe nem se dizer. O sofrimento era tão grande qui só tem quem tinha direito de cumer queijo era quem tinha as coisas, os pobre num tinha direito a nada".*

(seu Lourival)

*"eu num sei como era aquilo, aquela patente comprada, havia aquilo, agora eu num sei como é qui adquiria aquilo não. Então, como tinha aquele poder, aí servia muito prá o povo, como ainda ... qui ainda hoje tem alguns qui procura esse povo qui vivi montado no poderio, protegi um, protegi outro, num é má conduta, vamos dizer assim: num é assassino, vai prá ... corre pra casa de fulano. Costuma se dizer: viveu na sombra dele. Outro porque fez um mal num canto, correu prá lá, outro fez outro e assim eles vivi. Naquela época ... era a mesma coisa. Um desobedecia o outro porque arengava ou que brigava, matava, da*

va pancada. Se não fosse pego na ... no flagrante, eles corriam, vamos dizer assim prá aqui ... ficava na casa de Chico Targino, em Campestre, proque ficava por lá, ninguém ia buscar, Outro descia, ficava na casa do Majó Lima em Goianinha, outro ia prá casa de Coronel Zé Lúcio. Então, naquilo servia muito prá eles com aquilo, né? depois aquele membro, eles apresentavam aquela coisa, ao passo qui ainda hoje ainda existe muita dessas coisa. Naquela época, era poucos, era um só prá proteger muitos. Hoje não, hoje é muito diferente, hoje quando trata-se de um pulítico, é um pulítico mais graúdo, então, tem oitenta, cem qui acompanha ele. São menores, mais todos aqueles já dão proteção a outros mais o sujeito. Isso assim. Quem mandou fazer isso? Foi fulano. Aqui eu conheci um velho Vaqueiro, lá do Mané Gomes, Velho Marinheiro da Penha, como era chamado. Era Antônio Hortêncio. Ele fazia o que queria. Antônio Hortêncio dizia isso, vamos, faz ... uma hipótese: ele dizia não, é por aqui. Aí tinha quem é qui ia de encontro a Antônio Hortêncio? Quem é doido? Aí ninguém ia de encontro a ele, porque ele era, além de ser tido como um brabo, era protegido dos rico. Naquele tempo num tinha outro mais rico, o rico era ele mesmo e assim eram todos. Aqueles qui tinham o poder, qualquer poderzinho, servia muito prá os outros, mais só servia nesse ponto".

(seu Vidal)

O acesso à Educação era privilégio de uns poucos, como disse seu Dião:

"foro meu colega de escola. Rodophiano podia educar, num é? Formou seus filhos e quem não podia e quem não pode como eu e os otros num pudero, ficaro semi-analfabeto como eu. Hoje lamento mais num podia mesmo ... eu e meus

*irmão parece quem mais estudou foi eu ... íamos prá escola, uns aprendero, alguns num aprendero coisa nenhuma".*

Hoje, no que se refere à Educação, a cidade conta com uma Escola de 2º Grau, mantendo ainda as mesmas características da década de 70, ou seja, uma comunidade com uma grande maioria analfabeta ou só "com as primeiras letras". Em 1980, 64,9% da população era analfabeta e apenas 35,1% era considerada alfabetizada, incluindo-se os semi-analfabetos e os que apenas sabiam ler e escrever o nome e algumas palavras.

A partir de 1971, a região foi escolhida como propícia à implantação de um Programa CRUTAC (Centro Rural Universitário de Treinamento e Ação Comunitária), sendo Santo Antônio escolhida como a sede do experimento. Contribuíram para a escolha a sua localização no Agreste e as precárias condições de educação e saúde existentes, aliadas ao quadro de distribuição de terras. Interessante observar que, durante as décadas de 60 e 70, o estado do Rio Grande do Norte foi o mais escolhido para experimentos e projetos educacionais do Nordeste.

Foi através desse programa que nos introduzimos nessa cidade, como técnico em atividade didática e onde passamos a viver alguns anos de nossa carreira profissional.



## 5. DO QUE SE PRETENDIA NA REGIÃO DE SANTO ANTÔNIO

*"eles estavam fascinados pelo espetáculo das instituições educacionais lutando para responder às novas propostas de uma economia industrial avançada".*

(Floud, 1980)

No Brasil, os anos 50 mostravam a preocupação com um planejamento econômico sistemático, onde o processo de industrialização fosse enfatizado como forma de superar a dependência tecnológica em relação aos países desenvolvidos. A superação da pobreza significava investir recursos em tecnologia para se obter uma crescente produção de bens e serviços de consumo. O desenvolvimento era sinônimo de crescimento econômico, e, inicialmente, era modelado por uma visão acentuadamente nacionalista. A agricultura ocupava um lugar secundário diante da industrialização e chegava a ser colocada, por não estar tecnologicamente equipada, como um obstáculo à política de desenvolvimento, de acordo com a tendência das nações mais ricas de relacionar a pobreza a obstáculos à formação do capital. O desenvolvimento rural, com importância auxiliar, era considerado difícil pelas condições de estagnação da agricultura, que, sendo estática, refletia uma sociedade rural tradicionalista culturalmente. A mão-de-obra rural era excedente e desqualificada, necessitando de aplicações de novas tecnologias. Mas, ao mesmo tempo, por ser excedente, permitia que fosse utilizada, em parte, para a industrialização, em uma predominância de direcionamento do rural para o meio urbano. O agricultor era caracterizado como tradicional e atrasado: tradicional, porque incapaz de mudar, e, no caso do Nordeste, do sertanejo, de reagir às possíveis mudanças, sendo, por isso, indolente e até preguiçoso. Atrasado porque resistiria às mudanças, apegando-se às técnicas artesanais de cultivo do solo.

Já nos anos 60, o conceito dualista aplicado à aná-

lise das sociedades contrapunha desenvolvimento/subdesenvolvimento, o que significava a oposição entre uma sociedade subdesenvolvida tradicional e atrasada a uma sociedade desenvolvida, considerada como modelo a ser atingido (Stavenhagen 1985, Ashby, 1981, Saches, 1986). Para aplicação desse modelo, praticava-se a identificação dos chamados obstáculos a mudanças: caracterização de instituições tradicionais, como no caso da agricultura, economia não monetária, e, principalmente, em relação ao homem, buscar a visão do mundo particularista em detrimento da nação e do mundo.

Santo Antônio, considerada como uma região que abrangia os municípios de Lagoa Salgada, Lagoa de Pedra, Brejinho, Passagem, Vársea, Espírito Santo, Serra de São Bento, Passa e Fica, Lagoa D'anta, Serrinha e a própria sede em Santo Antônio do Salto da Onça, pôde, então, ser identificada como uma região atrasada. Fatores como fome, baixa renda e natalidade elevada, condições precárias de educação e saúde, agricultura artesanal eram limitadores do crescimento econômico e, objetivamente, se determinavam como obstáculos a quaisquer transformações pretendidas. Levando-se em conta como eram identificados esses fatores, podemos afirmar que não era só o fato de contrapor modelos de sociedade que levava à determinação de dependência, mas a própria comparação em si que se utilizava de um padrão tido como superior, para esse procedimento de classificação que, ideologicamente, dividia os países. Aspectos de um tipo de ideologia que, julgando por valores e modelos do mundo industrializado, tornavam politicamente inferior um país ou uma

região. A necessidade de ajuda e orientação a essas "sociedades atrasadas" significou a implantação de formas de controle social, através de programas de ajuda e mesmo, no caso do Nordeste e em Santo Antônio, até de controle internacional em relação à natalidade, citado no Relatório Pearson (Arapiraca, 1982, Romanelli, 1982).

No Nordeste, antes mesmo que a ênfase na industrialização fosse ressaltada, as críticas a esse modelo levaram à sua substituição, até mesmo por sua situação em relação ao sul do país. Os anos 60 mostravam uma crescente atenção para a agricultura, através de tentativas de modernização, para que esse agricultor começasse a se tornar capaz de decisões racionais. No Nordeste, significava educar o homem do campo, dar-lhe saúde, porque, sendo treinado para utilizar os fatores de produção disponíveis e menos onerosos, haveria também possibilidade de maior trabalho intensivo ou mais dispêndio de força de trabalho com maior produtividade. Assistia-se a um quadro, através da injeção de recursos de projetos, em que os benefícios da transferência da tecnologia iam diretamente para os grandes proprietários de terra, que passavam a se utilizar e a cobrar cada vez mais a força de trabalho dos seus empregados, poupando-a, por outro lado pequenos produtores, parceiros, meeiros, arrendatários, comodatários e pequenos proprietários tinham a sua situação agravada: sem possibilidade de recursos e pressionados para que se retirassem de suas terras, iam aumentando o contingente de trabalhadores assalariados.

Se, por um lado, se assistia a uma situação conflituosa perante a posse da terra, por outro, surgiam os mecanismos

imprescindíveis para mediá-la e neutralizá-la: a educação assume papel fundamental. Importante para educar os trabalhadores e instrumentalizá-los como força de trabalho bruto. Importante para se captar e determinar como os agricultores estavam absorvendo as inovações tecnológicas e para se perceber como se utilizavam das informações recebidas. Assim, quando a agricultura foi considerada um fator positivo de crescimento econômico, o papel da educação e da saúde no desenvolvimento ficou condicionado ao desenvolvimento agrícola, sugerindo que a escolarização contribuiria para aprimorar a força de trabalho.

A importância da educação encontrava respaldo na teoria do capital humano (Arapiraca, 1982, Becker, 1964).

Os que eram educados deviam adquirir habilidades produtivas, através de treinamentos, que eram caracterizados como bem de capital, capital humano. O capital humano era concebido como um fator de produção do qual se podia obter produtividade e remuneração por seus serviços. Os investimentos eram considerados proveitosos, desde que obedecessem a um uso eficaz e racional dos recursos aplicados, o que levava ao surgimento de planejamento de recursos humanos. As relações estabelecidas entre níveis educacionais e produtividade passavam a determinar a localização dos recursos, o que tornava o Nordeste, e, especialmente, como pudemos verificar o Rio Grande do Norte, alvo de muitos projetos, que vão se estender até o começo da década de 80. A década de 70, por exemplo, mostra os projetos do Polonordeste (Programa de Desenvolvimento de Áreas Integradas do Nordeste, criado em outubro de 1974 e integrando proje-

tos agrícolas, de saúde, de educação, de transporte); da EMATER, SACI (projetos de educação por televisão). No entanto, foi mesmo em meados da década de 60, que as regiões potiguares foram assoladas por muitos projetos. Concordamos com a colocação de Sales (1982) no sentido de que depois das Ligas Camponesas, em Pernambuco, era fundamental para a política de desenvolvimento atuar nas chamadas áreas carentes do Nordeste, através de projetos e mais projetos. Observe-se, por exemplo, que já em 1979, ainda havia 12 projetos de educação e saúde em Santo Antônio, mesmo que já mais centralizados no hospital e nas escolas.

Relacionando o número de analfabetos com os dados de agricultura, podia-se prever que a região de Santo Antônio, por se situar no Agreste, entre o Sertão e o Litoral, seria o ponto estratégico escolhido. Santo Antônio, já na década de 60, tinha sido selecionado para projetos do SAR (Serviço de Assistência Rural), ligado a Igreja, como SERTE (Setor Rádio TV), Clubes Agrícolas, Educação para Saúde.

Foi nesse contexto que, em 1971, como Programa da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, e hoje, ligado à Pró-Reitoria de Extensão Universitária, foi implantado o CRUTAC em Santo Antônio, que era tida como sede de uma região.

A importância do CRUTAC, neste trabalho, se deve à intensidade e extensão de sua atuação na área, desde que a partir da data de sua implantação, sucederam-se muitos projetos, que marcaram e centralizaram durante todo este período, os rumos dos investimentos e das orientações dadas à comunidade.

O CRUTAC foi um dos programas decorrentes da Reforma Universitária, que colocava como primordial a imposição dos pontos de vista dos educadores á sociedade, ao mesmo tempo que considerava a omissão dos educadores quanto a problemas de analfabetismo e condições de saúde também como uma característica de subdesenvolvimento. Cumpria, pois, à universidade, racionalizar e operacionalizar o seu sistema para adequá-lo ao modelo econômico a ser alcançado.

O trabalho desenvolvido pelo Programa CRUTAC sempre teve a sua ação direcionada através de projetos, na maioria interdisciplinares, com a participação de uma equipe de profissionais composta por dentistas, médicos, farmacêuticos-bioquímicos, educadores, advogados e assistentes sociais. Observe-se que a condição interdisciplinar era considerada fundamental, para que se tivesse uma racionalidade instrumental em termos de eficiência técnico-profissional, e, conseqüentemente, produtividade ou resultados a curto e médio prazos.

Na perspectiva pretendida, os fenômenos sociais e de saúde se tornavam equivalentes, porque suscetíveis igualmente de serem analisados e atingidos como metas. A orientação metodológica era a das Ciências Naturais em relação ao objeto e a dissociação entre sujeito e objeto, pela racionalidade técnica, mostrava que a quantificação ou resultados em forma de números era o fundamental.

Esse tipo de orientação em que se fabrica "*racionalismos racionalizadores e se dissimula a heterogeneidade sob as reificações*" (Veyne, 1982, pág. 169) e onde o fenômeno social transfor-

mado em objeto natural passa a servir para as mais diversas explicações ideológicas, leva a um método em que a compreensão das "coisas feitas" só pode se dar através da objetivação das práticas sociais. As práticas sociais ficam apenas para as explicações ideológicas do tipo: o comportamento de resistência das pessoas à vacina é uma superstição ou é desqualificado porque incompreensível. Corresponde a uma atitude tomada perante a história desses mesmos fatos - identificados como obstáculos ou como reações causais a estratégias - e, principalmente, ao conceito de história a que se refere, que passa a ser do historicismo.

À racionalidade importava o desempenho profissional ou, para a população, o comportamento adquirido, em detrimento de outros valores de acordo com as relações familiares e de trabalho, o que significava que se pressupunha que realidade se transformaria de acordo com o modelo almejado.

No entanto, um fato, por ser causa, ou obstáculo, não pode ser, por si, histórico para uma comunidade, no sentido de que seu tempo está no tempo da comunidade. Pretender organizar a história de regiões atrasadas como se a história fosse objeto a ser construído em um lugar homogêneo e vazio, como se esse tempo pudesse ser preenchido pela adição de fatos e mais fatos, talvez fosse, em termos de educação da população, o verdadeiro objetivo ou o racionalmente definido: dar-lhe uma outra história.

Em Santo Antônio, as ações de saúde se concentravam no Hospital Regional "Rodolphiano de Azevedo" que se ligava direta-



mente à Direção Regional, através da qual funcionavam os serviços burocráticos de Administração e os setores da área humanística. O que reiterava mais uma vez o colocado na reforma administrativa do MEC, que dizia que, para o bom funcionamento de quaisquer empresas, havia necessidade de uma estrutura adequada, nos moldes empresariais, de organicidade e escalões sucessivos de direções técnicas e administrativas.

Os documentos do programa em relação às suas ações demonstravam que a racionalidade e a organização, principalmente a nível administrativo, eram determinantes diante da identificação de um obstáculo ao programa, assumindo, portanto, características de um objeto racionalmente definido.

Ressalte-se, no entanto, que a definição dos objetivos - por ser política - nunca esteve ao alcance dos técnicos do Programa ou foi por eles explicitada, desde que apenas o planejamento e a organização de estratégias é que constituíam a sua alçada, o que lhes fornecia uma visão dualista do que se colocava como problema: a prática para se alcançar um alvo era dimensionada como uma resposta a um fato, que, no entanto, não gerou sempre a mesma resposta.

Além da prestação de serviços na cidade de Santo Antônio, considerada o município sede e centralizador da região, a atuação do Programa se estendia a outros dez municípios, o que implicava em viagens semanais a cada um deles, criando-se, portanto, a dinâmica de atendimentos almejados. O atendimento à população era

feito nas escolas, Centros sociais e Postos de Saúde. No entanto, a centralização desses serviços desenvolvidos nessas comunidades exigia da população um certo deslocamento, que, em Santo Antônio, e de acordo com as suas condições de transporte, era feito muitas vezes, a pé, a cavalo ou, quando possível, nos transportes das Prefeituras locais. A eficiência do modelo não previra esse fato simples e para justificar a ausência ou a falta da população nos locais era coerente culpá-la por desleixo e desinteresse.

O estágio de universitários, uma das formas de implantação dos projetos, tornava-se na verdade, a possibilidade de aplicação de todas as técnicas aprendidas, como se a população da região fosse um campo de experiências.

Segundo o relatório de avaliação do CRUTAC de 1980, os estagiários colocavam que a possibilidade de aplicação da teoria à prática era o mais importante, sem, no entanto, se referirem aos tipos de teorias e práticas, ainda que sentissem que havia uma imposição de valores urbanos ao meio rural. É interessante observar que se queixavam de não terem, pela população, o respeito e o tratamento certos e adequados, que, era, no caso, citado literalmente, o título de doutor ou senhor. A distância entre os estagiários e a população aparece bem nítida na fala de seu Lourival.

*"diz que tem, que vem fazer estágio, vem muita gente de fora fazer estágio aí, muita moça, muito rapaz. Vem mandado lá de Natal, num é? tem o CRUTAC, num é? sempre chega essa turma de moça e rapaz lá. Sim, eu num conheço. Assim que posso e vejo, né? que às vezes eu soude lá, vou lá*

*mais me demoro pouco no Hospital. Entrei uma vez ou duas  
tinha lá um rapaz doente ...*

(seu Lourival)

A distância e a divisão do saber e principalmente as relações de poder que estabeleciam a suposta posse do conhecimento estavam já previsíveis no próprio sentido da escolha de uma comunidade "atrasada" para o projeto. Assim, mesmo que fosse considerado um trabalho com perspectivas de ação comunitária, havia uma ruptura entre essa ação e o processo comunitário, os projetos desenvolvidos não eram, em sua maioria, elaborados de forma representativa, mesmo para as áreas envolvidas. Conseqüentemente, a população não participou dos estudos que antecederam à sua implantação. Por isso, se colocava que, em algumas camadas sociais, a resistência foi constante (relatórios de 1974, 1978, 1980). As análises da resistência sugeriram que a população não havia sido bem esclarecida e, principalmente, porque não havia participado dos projetos. É interessante observar que a resistência era identificada como ignorância da população, que devia ser combatida com outros projetos, principalmente educativos. Não há, em quaisquer documentos, qualquer discussão que situe a resistência nas próprias relações de poder existentes. Tanto que ao se colocar o binômio resistência/ignorância era localizado nas pessoas, como se nelas houvesse um lugar de resistência. Pode-se concordar com Foucault (1984), na inexistência de um lugar de resistência, mas de pontos móveis e transitórios distribuídos por toda a estrutura social, quando se constata que, nos relatórios, a chamada resistência aparece ora nas vacinas, ora nos

hábitos alimentares, ora na frequência à escola e ao hospital.

Quanto ao que era considerado participação, pode-se objetar que se tivesse sido conseguida a sua participação seria para manipular a população através da imposição de outros valores e ideologias. Teria sido atingida assim a sua vida de todos os dias, teria havido a adoção desses valores, através do que seria a participação, uma forma veiculada para o objetivo proposto. O alcance do sentido de participação é visto tanto como se a população não se sentis se responsável na implementação dos projetos como na sua aceitação de responsabilidade na formulação de planos e nas decisões. Pode-se colocar que nos dois sentidos se busca uma forma de mobilização de recursos locais e a redução das resistências oferecidas durante o processo de mudança social, o que sempre é facilitador.

Assim, mesmo Amman (1978), quando discute a questão da participação e sugere que a participação necessita de ser organizada e que nem toda organização leva à participação social, não chega a discutir como ocorre, pela participação, a passagem para outros valores e o seu sentido, ainda que participativo, para a população que os adota.

Na época, de acordo com o previsto, existiam os projetos, os grupos organizados, a assistência principalmente em relação à saúde e educação, de forma coerente com o modelo econômico a ser alcançado. O valor econômico da educação para o processo produtivo inseria-se na diminuição da quantidade de insumo de trabalho para a produção, com a implantação de técnicas e de máquinas, para

o aumento da produtividade da força de trabalho. Quanto à saúde, a necessidade de um trabalhador sem endemias e doenças próprias do subdesenvolvimento é fundamental para esse objetivo. A multiplicação do capital só é alcançada pela força do trabalho assalariada, que precisa de educação e saúde para garanti-la.

Segundo Arapiraca (1982), "*os teóricos do capital humano tentam recortar o homem do seu complexo histórico-social e tratá-lo a partir da racionalidade da lógica da economia capitalista*" (pág. 57). Nesse sentido, as relações sociais de produção são um dado técnico, onde o investimento em instrução era também um recurso de aumento de renda. Por outro lado, deve-se observar que o sistema de educação no Brasil, estava organizado para produzir os trabalhadores demandados ou a mão-de-obra barata e apenas letrada. Afinal, o excedente de mão-de-obra na zona rural já estava constatado (conforme documentos de implantação do programa), assim como se previa que, pelas altas taxas de natalidade, a sua tendência seria de aumentar. Mão-de-obra analfabeta e desqualificada que necessitava de ser treinada e educada para que os efeitos da educação sobre o desenvolvimento fossem percebidos: o chamado "efeito do trabalhador", que é o aperfeiçoamento de suas habilidades em um processo seletivo e de preparação para maior dispêndio de força de trabalho.

Pela educação se podia gerir e gerar as habilidades não explicitadas, consideradas de base cognitiva, e aptidões, que também não eram explicitadas, mas que interessavam à produção.

Em relação à educação, o que se podia constatar era a instrumentação ideológica necessária para a manutenção dos modos de produção, era a preparação do educando, por exemplo, para posteriormente ser treinado, de acordo com o verificado nos projetos de higiene e saúde. Por outro lado, o próprio acesso e as condições de treinamento propiciavam a desigualdade, que, introjectada como inferioridade, servia mais uma vez para tornar o indivíduo dócil e servil. A educação, reproduzindo a ordem capitalista, era, através da escolarização, fundamental para se ter o controle dessa população.

Nesse sentido, torna-se imprescindível, para melhor compreensão do caráter assumido pelos Programas de Cooperação para o desenvolvimento da educação brasileira, explicitar o pensamento alimentado pelos dirigentes desses programas educacionais, principalmente os via universidade, que, no caso do Brasil, foram assinados e exercitados em 1964 e 1968, alguns com vigência até 1971 (Romanelli, 1982).

De acordo com os pressupostos do planejamento econômico, a política de desenvolvimento, incentivada através de recursos para a educação e saúde, necessitava para ser implantada das próprias instituições de educação. No entanto, as escolas brasileiras e notadamente a Universidade (Romanelli, 1982; Vieira, 1983) precisavam ser modernizadas para cumprir os seus objetivos.

A AID veio ter a função de influenciar uma estratégia de educação, para que se estabelecesse uma relação de eficácia

entre recursos aplicados e produtividade e se reforçasse o ensino superior com vista ao desenvolvimento nacional.

A política educacional definida, a partir de 1968, teve uma duplicidade de influência ideológica, objetivando-se ora pela mentalidade empresarial, ora pelas formas de controle direcionadas "pela estrutura de poder implantada pelas Forças Armadas" (Romanelli, 1982, pág. 222).

Quanto aos projetos e programas, cujos recursos eram repassados pela Universidade, a necessidade de racionalizar e operacionalizar a ajuda mostra que a institucionalização de mecanismos (no caso, por exemplo, o próprio Hospital) levava à legitimação de formas de controle sobre a população (Ianni, 1976; Arapiraca, 1982). Quanto à política educacional, buscava um sistema educacional reestruturado para se ter o controle, que estaria a serviço dos interesses econômicos que tinham feito necessária a sua reformulação. (Freitag, 1979).

Pelo exposto, percebe-se que não somente o CRUTAC, mas a maioria dos programas desenvolvidos nas décadas de 60/70 seguiam uma metodologia de caráter desenvolvimentista, sugerindo que a inspiração das Reformas Educacionais situava-se na nova opção da política econômica, que passa a estar aberta inteiramente aos investimentos estrangeiros (Vieira, 1983). Após a crise do desenvolvimento nacionalista da época de Vargas, optava-se pelo cosmopolitismo.

o CRUTAC surgiu exatamente nesse período, como um programa de atendimento da universidade à comunidade, dentro dos pressupostos da Reforma Universitária, decorrente do acordo MEC-USAID, que estava mais voltado para uma postura de desenvolvimento dependente do que de desenvolvimento nacionalista, predominante antes de 1964, ainda que sejam complementares em seus momentos históricos diferentes, pregando:

- atuação diretamente sobre as instituições escolares, no sentido de conseguir delas uma função mais eficaz para o desenvolvimento seguindo uma estratégia ditada pela AID;
- um determinado tipo de subdesenvolvimento que manipula o "efeito demonstração", como fator positivo para alcançar o desenvolvimento.

Nesse sentido, era importante e do interesse do próprio acordo preparar o homem para ser força de trabalho, dando-lhe melhores condições de saúde para produzir mais, enquadrando-o nas relações de produção do capitalismo.

Num rápido retrospecto, voltando ainda à década de 60, entre 67 e 68, quando acabávamos de ingressar na universidade, começamos a trabalhar no CRUTAC como bolsista. Mesmo fazendo parte do setor de Educação, percebíamos que a ênfase maior recaía nos programas de saúde, como vacinação, campanhas de combate à tuberculose e controle da natalidade. Hoje, vendo por outro ângulo, podemos constatar que o que era importante para o sistema vigente era um conceito de saúde no sentido de se ter pessoas fortes e saudáveis



ou de corpos sãos para maior produtividade. Desde que, pelas estratégias utilizadas, principalmente de treinamento, havia uma imposição nítida, e que ainda perdurava, de que se deveria ter saúde para melhor trabalhar. A doença era vista como um obstáculo à produtividade, ao crescimento da região. Na educação, que era uma área junto com Serviço Social, onde palavras como participação e responsabilidade eram constantes, não se discutia que projeto de sociedade se pretendia alcançar com o próprio tipo de treinamento, que podia ser de alfabetização ou de higiene. Os textos eram basicamente sobre higiene e saúde e sobre o trabalho no campo. Podemos criticar que, em nenhum momento, se discutia que a própria alfabetização em si, vista homogeneamente como uma necessidade, uma massificação, era uma instrumentalização brutal do trabalhador. Lèvi-Strauss, em Tristes Trópicos, já lamentara que a escrita estava servindo para a escravidão e a servidão humanas mais do que qualquer outro conhecimento construído pelo homem. Lutava-se contra o analfabeto e não a favor da alfabetização.

Tanto que, por ser um programa eminentemente assistencialista, não propiciava ao homem do campo condições para exigir seus direitos ou de perceber essas desigualdades desde que a instituição a que se vinculava, a própria universidade, era conservadora (Romanelli, 1982), servindo, portanto, aos grupos dirigentes da sociedade, através da influência da teoria do capital humano. Situando essa observação em Santo Antônio, podemos afirmar que, como programa de extensão, buscava penetrar na comunidade através de líderes, que eram os mais ricos e poderosos, os coronéis. Essa lide-

rança era uma questão de poder político, porque era vinculada à posse da terra.

A fala de seu Experidião mostra bem como o programa, dizendo-se voltado para as classes trabalhadoras, atendia os interesses da classe política, que detinha o poder:

*"o CRUTAC melhorou muito, na minha opinião, na parte da medicina. Agora, quanto mais pobre ou mais rico, continua os mais ricos, continua os mais pobres, né isso? Continua o dos ricos e os pobres continua".*

(seu Experidião)

*"aqui, porque aqui em tudo existi aqui, aqui, tudo vem aqui para o pobre, O chefe depois botam política no meio. Há as perseguições, é im emergência, é na assistência, é im tudo.*

(seu Sebastião)

Outro aspecto que nos chama atenção é quanto à total dependência do programa desenvolvido às determinações e exigências do acordo MEC-USAID, no tocante ao domínio e aos interesses dos órgãos financiadores quanto ao controle e ao conhecimento das atividades educacionais e de saúde durante o período em questão. Essa análise nos remete mais uma vez ao entendimento da ênfase nos projetos de saúde, que, desenvolvidos numa linha assistencialista, obedeciam a diretrizes e à total dependência dos órgãos mantenedores.

As colocações de Foucault (1984) sobre a medicina e o seu papel na sociedade moderna nos auxiliaram a entender melhor a

ênfase dada à saúde e à higiene no programa CRUTAC. No século XIX, principalmente na Inglaterra com o desenvolvimento industrial, os pobres eram tidos como objetos de medicalização porque vistos como um "perigo" para a classe burguesa. A idéia era de assistencialismo, mas como uma forma de controle dos pobres sob a proteção dos ricos, o que iria garantir aos ricos não serem vítimas de epidemias. A preocupação dos países desenvolvidos com o Brasil nas décadas de 60 e 70, além da ajuda como investimento de instrução na mão-de-obra barata, servia para o estabelecimento de um cordão sanitário de doenças dos subdesenvolvidos. Por outro lado, a ênfase em vacinas, dava lugar também ao que Foucault chama de medicina administrativa, que, de acordo com a estrutura do CRUTAC, na época, era o predominante. O importante era vacinar e mesmo falar de higiene e da falta de educação das pessoas que, mesmo com os treinamentos, ainda adquiriam, por exemplo, o caramujo. No entanto, *"a gente vai apanhá feijão, vai trabaiaá, lá estão os caramujos. Quem vai trabaiaá de bota?"* - segundo diziam. Como não perceber a distância entre esses dois discursos, não apenas como uma oposição, mas em relação mesmo à sua consciência e os seus valores de saúde diante de suas condições de trabalho?

Ressalte-se, no entanto, que, a esses aspectos de medicalização, se contrapunha a relação homem-são- - produtividade, que era o fator predominante dentro do modelo proposto e determinante, seguido pelo CRUTAC, porque a preocupação com o corpo do trabalhador para a maior produtividade é fundamental para o sistema capitalista.

Afinal, o que tem interessado ao desenvolvimento capitalista, mesmo com o fracasso de suas teorias e de suas explicações, tem sido o processo de expropriação de força de trabalho.

Para Foucault, "o capitalismo desenvolvendo-se em fins do século XVIII e início do século XIX, socializou um primeiro objeto que foi o corpo enquanto força de produção, força de trabalho. O controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo" (1984, pág. 80).

Entendida dessa forma, a ação do CRUTAC sobre a população de Santo Antônio buscava, a partir de estratégias enfáticas de saúde, simultaneamente, levar conceitos de higiene e de saúde de corpo, através de estratégias de educação, para que, através dessas instituições se chegasse a um "entendimento e preparação" da população para a implantação do desenvolvimento econômico, centrado, no caso, principalmente na agricultura.

O que se considerava preocupação com a saúde sempre esteve voltada para as formas de controle populacional principalmente no Rio Grande do Norte, tanto que o próprio Hospital em Santo Antônio era uma maternidade.

Fica claro, que, nessa intermediação em forma de ajuda, através de programas, os países subdesenvolvidos, e os locais escolhidos não são consultados em suas bases. Pelo contrário, os benefícios lhes chegam de forma imposta, mediante critérios estabelecidos pelos países doadores, que, durante as décadas de 60 e 70,

foram enfatizados numa concepção linear evolucionista de desenvolvimento. Lembremos, mais uma vez, que a relação entre escolarização e níveis de produção é que determinava a escolha do local do experimento, que era assim categorizado como inferior e atrasado, de acordo com a classificação.

Ainda refletindo sobre a dinâmica desses procedimentos de escolha e de controle nos chamou atenção mais uma vez a análise desenvolvida por Arapiraca (1982, pág. 77) quando ressaltava *"que a dimensão do conceito de necessidades nunca é universalmente aceito; depende do sentido da dinâmica da mutabilidade cultural do receptor o que demonstra que, no fundo, existem necessidades e necessidades"*.

Que necessidades foram colocadas para Santo Antônio? Através da educação e saúde, instituições voltadas para a mente e para o corpo, poder-se-ia ter o controle de uma população, que vivendo em uma sociedade tradicional com características de agricultura artesanais, poderia se desenvolver por caminhos diversos do modelo capitalista?

Tomando-se por base essas observações pode-se inferir que uma análise desse tipo parte do pressuposto de que essas necessidades são criadas e desenvolvidas com a intenção de esconder os reais interesses dos doadores e muito raramente visando às necessidades dos que recebem. A compreensão dessas ajudas e consideradas formas de melhoria são na verdade requeridas pelo macro sistema capitalista, que estabelece através de mecanismos modernos, a ma

nutenção do "status quo" do sistema capitalista concentrador e monopolista . No entanto, não se pode pensar que as estratégias não fossem diferentes em cada contexto e em cada projeto do programa, porque a aceleração do crescimento econômico se centrava na eleição de um ou mais obstáculos para a ênfase das estratégias. No caso de Santo Antônio, foram as condições precárias existentes de saúde e de educação, que permitiram que se distinguísse entre o desenvolvimento voltado para o crescimento econômico como objetivo relacionado diretamente ao aumento do produto nacional e o desenvolvimento propriamente dito que, por ser mais amplo, se encaminhava, através de instituições como educação e saúde. Não há só a distinção, há também a complementariedade, pois o valor econômico propiciado pela educação e saúde ao processo produtivo, pelo aumento da produtividade da força de trabalho, relaciona-se à ênfase dada ao capital humano pela política de desenvolvimento social da época (Cabral, 1980) que, por influência dessa teoria, procurava investir no homem esperando altas taxas de retorno.

Diante de tais fatos foi que nos ficou uma preocupação diante dessa política voltada para os interesses capitalistas: de que maneira a população de Santo Antônio, principalmente as de menor poder aquisitivo, as camadas sociais trabalhadoras como os parceiros, meeiros ou pequenos agricultores, assalariados recebeu essas mudanças através dos programas e projetos desenvolvimentistas? E em que medida foram atendidas, de alguma forma, as suas reais necessidades? Como situar essas pessoas numa cidade que foi alvo

de experiências, se a população, principalmente, através de suas próprias bases, de nada participou, sendo apenas objeto de pesquisa?

Quais os pressupostos que nortearam essas mudanças em Santo Antônio: foram os dos programas ou a população, pela resistência, deu-lhes outros valores e direções? Apesar dos Programas possuírem uma estrutura de saúde montada por que ainda continuamos a assistir tantos casos de mortalidade infantil, desidratação, fome e miséria? Estariam aí presentes as contradições analisadas por Stavenhagen sobre desenvolvimento ou a partir de quais pressupostos a análise desse fracasso poderia ser desenvolvida? Dentre todos os autores, escolhemos a crítica de Francisco de Oliveira (mimeo, s/d, pág. 3), quando se referindo ao Nordeste brasileiro, diz que *"a estrutura social de hoje parece ter sido inventada pelo mesmo criador de Frankstein"*. As classes sociais dominadas são uma espécie de "classes inacabadas": o posseiro, o meeiro, não se proletarizou senão parcialmente: ele mora na cidade e trabalha no campo e não dá nem para tipologizar. Pois, pode morar na cidade e trabalhar "de meia" no campo, morar na cidade e fazer biscate e trabalhar de "aluguel" no campo, e simplesmente não ter onde trabalhar.

Por que tudo isso aconteceu? Se concordamos com muitos autores (Stavenhagen, 1985, Ashby, 1981) que têm afirmado que a teoria do desenvolvimento agrícola, que se baseou na experiência dos países industrializados de clima temperado, durante muito tempo

ignorou a existência de nossos trabalhadores rurais, da sua economia e de suas estruturas sociais, também podemos ressaltar que quase todas as críticas partem de uma visão da teoria e não da análise das condições de vida e de trabalho de quem foi por elas afetado.

Assim, como essa teoria teria sido aplicada se tivesse compreendido que em uma região onde a parceria era o predominante e que as condições de trabalho eram por isso bastante diversas, o acesso ao recurso não poderia ser pela dicotomia: ter/não ter terra? E que nesse contexto de trabalho onde se envolvem todos ou quase todos os membros de uma família, se está diante de uma outra estrutura econômica. Tudo isto pode ser resumido nas palavras de dona Carminha quando diz que nada mudou:

*"antigamente nós vivia aperriado, mais hoje tamo tudo aperriado, a pobreza todinha aqui passando fomi".*

*"antigamente num se fazia nada, o que se fazia era trabaiá. Hoje, outras aí empregada, outras aí numa lavage di roupa, mais imprego num tem nem prá pobri nem prá família, nem prá nada, tem prá eles só".*

Assim, ainda que se saiba que na maioria dos países subdesenvolvidos, o campesinato constitui uma das maiores categorias e que a agricultura ocupa um lugar de destaque na economia, não podemos discordar de Stavenhagen (1985) sobre o desprezo com o campesinato dado pela teoria do desenvolvimento agrícola, que se utilizava da educação e da saúde, para ter as formas de incentivo e promover a marginalização do homem que foi considerado atrasado e



tradicional. Assim como quanto à pobreza rural no mundo que está crescendo, às desigualdades de renda e de padrões de vida que estão se tornando cada vez maiores.

O que se sabe é que a "teoria-clássica" do desenvolvimento não esteve preocupada com outros fatores, além dos da produtividade. Por isso, talvez uma maior concentração de estudos nesta área possa, de certa forma, suprir essas necessidades, principalmente de estudos antropológicos, como ressaltou Sachs (1986). Tanto que para este autor, o historiador das Ciências Sociais deverá se frustrar com a simplicidade das teorias desenvolvimentistas surgidas depois da 2ª Guerra Mundial, onde a lógica de um estreito economismo foi a mesma para os dois lados: o crescimento rápido das forças de produção levaria ao desenvolvimento. "*E para que esta condição suficiente e necessária fosse preenchida, recomendava-se aos países em via de desenvolvimento a repetição mimética de um modelo histórico*" (Sachs, 1986, pág. 30), como constatamos em Santo Antônio.

A discussão de todos esses fatores ligados a esse período são fundamentais à medida que se compreende que se não foram criadas as condições para um desenvolvimento econômico e social integrado, também não se deixaram de criar as condições que perpetuaram um tipo de relações de trabalho, que se poderia considerar tradicionalistas (Brandão Lopes, 1969).

As formas de dominação dos antigos coronéis, que geravam uma estrutura social e agrária - do tipo patriarcal e lati-

fundiária, com muitos resquícios de escravidão, foram modernizadas no sentido de um maior poder. A presença dos coronéis, agora chamados grandes proprietários, está viva na região, desde que é a terra e a sua extensão que determinam o poder. O assalariamento ou o trabalho alugado distanciam o proprietário e o trabalhador, que, no entanto, continua a viver sob a sua dominação e, agora talvez, com mais intensidade, desde que, a cada dia, a busca de trabalho, por aqui e acolá, o leva a sentir o peso e o emaranhado desse poder, sem folga. Renova-se o velho: a proteção dos antigos coronéis se faz presente a cada dia de venda de força de trabalho. A cada frente de trabalho criada, a cada distribuição de alimento, quando há, e mesmo a cada assistência dada pelo CRUTAC, renova-se o sentimento de decadência sentido pelo trabalhador rural do agreste, que se sente revoltado, quando chamado de flagelado, que é, para ele, o "ismolé".

## **2ª PARTE**

### **O PAPEL DA MEMÓRIA NA RECONSTRUÇÃO DO TRABALHO**

"A tradição dos oprimidos nos en  
sina que o "estado de exceção"  
em que vivemos é na verdade a re  
gra geral. Precisamos construir  
um conceito de história que cor  
responda a essa verdade".

(Walter Benjamin, 1985)

Começar estas reflexões com estas palavras de Walter Benjamin significa reconhecermos o papel da memória no trabalho de rememorar e construir a história de um período de uma comunidade do ponto de vista de um grupo de trabalhadores mais velhos. Se o estudo da história da dominação do ponto de vista da ideologia dominante, do capital, pode ser considerado importante, desvendar as relações da classe trabalhadora com aquela que a tem subjulgado historicamente e, dentro dela mesma, na sua cultura, em suas representações significa reconhecer a emergência desta outra visão histórica e de suas reivindicações. Os movimentos sociais que têm surgido no interior da classe trabalhadora com suas práticas diferenciadas enfatizam as suas perspectivas, os seus direitos, mostrando que, se houve o silêncio, não deixou de haver resistência. Na construção dessas representações, a memória social desvela a própria realidade histórica e vibrante.

Não é apenas um fazer-se história, não é apenas a explicação de fatos, que acabam se explicando uns aos outros, dentro de um mesmo referencial, mas, de como, pela memória social determinando-se como um trabalho, o homem também se constitui historicamente. Percebendo-se na história que vai construindo, narrando as suas práticas cotidianas, as tramas em que essas práticas se inserem, com suas lutas e verdades, alcança o sentido desse trabalho, de sua vida. Configura-se, no cotidiano, em sua heterogeneidade, o significado de sua resistência, de seus conflitos. Tem-se a outra história e nela, pela linguagem, a consciência de sua classe, que surge, a cada momento, com diferentes formas.

As configurações dessas práticas e as relações de poder e saber que se determinam a partir delas encontram no ato de rememorar de um grupo os fios para o tecido a ser tramado. Por elas, se pode chegar não só à dominação e seus agentes, às instituições que preencheram o tempo-espaço de suas vidas com objetivos, estratégias, treinamentos, mas se pode chegar às relações que foram estabelecidas com elas, e, como, por essas relações, as instituições foram se transformando e diferindo em suas próprias funções. Colocadas como pontos materiais, negaram-se como tais, através do tempo, pelas transformações sofridas em suas próprias estratégias e objetivos.

Nessas transformações é que o significado de marcos divisórios pela memória social encontra o seu sentido. Os marcos situam-se no espaço e no tempo, que, como pontos de articulação, se referem a um modelo de organização social desenvolvido a partir da posse e dos usos da terra e dentro do qual se formou a cidade. A referência ao modelo surge na memória coletiva através da tentativa constante de preservá-lo, por uma tradição, e, assim, garantir a sua reprodução, em um espaço e um tempo.

Poderíamos concordar com Halbwachs (1968) quando afirmou que a memória coletiva retém principalmente as semelhanças. Acrescentaríamos, no entanto, que para ser mimética, apresenta-se como uma imagem única e total, não se dimensionando como estática, porém se dinamizando dentro do grupo visto por ele mesmo e através dele.

Como um quadro onde as semelhanças é que determinam as relações entre o grupo, há necessidade de que ele se veja a si mesmo, percebendo-se como o mesmo diante das transformações a que assiste.

As mudanças ocorrem, portanto, lá, fora do seu espaço social e o grupo, ao demarcar este espaço, identifica-se nos outros grupos da comunidade.

## 1. NO ESPAÇO DOS DE LÁ

Assim, logo nos primeiros relatos, a memória coletiva surge no seu papel de identificação dos que pertencem àquele espaço social, ao espaço comum do que é lembrado. Podemos dizer que se o espaço social de Santo Antônio surge como um marco, as relações de poder estabelecidas pela memória determinam, através dos limites espaciais, também os limites de uma esfera de poder. O poder de quem pode ou mesmo deve lembrar, que, já nos alcançara na formação do grupo, atingia, pelas narrações, as relações entre os grupos e as pessoas e as instituições que pertenciam ou não à sua cidade; em contraposição aos de fora, há os de lá mesmo ou aqui. Di



ferenciam-se os espaços, não apenas o social de Santo Antônio, o partilhado, o comum da cidade, mas também o espaço institucional.

Os programas eram apresentados como para ensinar e como tais se definiam para a comunidade, porque relacionavam desenvolvimento à educação, a mudanças de comportamento. A resposta a esse ensinar é dada no espaço dos de lá mesmo, que se sustenta na reprodução de um modelo e que rompe com o modelo pretendido, imposto pelos de fora.

Nesse sentido, não só de resistência, mas de transformação das significações institucionais, é que se pode entender a diferença colocada entre o ensinar - que foi veiculado pelos programas, e o ensinar dado na escola de lá. Afinal, como dona Rosa, seu Dião, seu Sebastião diziam: o professor era de lá, tinha poucas letras, mas pertencia a eles, era igual a eles, os da comunidade. Quem educava e ensinava de verdade, mesmo dentro das instituições, estava no seu grupo, não era de fora, não vivia isolado.

*"aqui eu não vi falar nem uma escolinha mantida pelo CRU TAC, né?"*

(Dona Rosa)

*"quando vai aprender, vai lá prá escola, com o professor primário e também o seu Jenuíno Barbosa, semi-analfabeto como eu, mas muito bom cidadão!"*

(seu Dião)

*"eu estudei, aprendi as primeiras letras, em casa. Se aprendia assim ... minha mãe ensinava assim ... só depois eu fui acabar de aprender as primeiras letras lá na escola, em Sargada. O professor também num sabia nada, mais sabia alguma coisa e aí se aprende um pouco ..."*

agora o CRUTAC é uma grande criação, mais quem quiser o de aprender, vai prá escola".

"se aprendeu foi com os professores ... Manuel Barbosa , que era professor de cadeira, daqui de Trapiá, o finado João Batista de Oliveira ... eu sei de nome assim ... por que uns primo meu moravam perto dele ... então desenvolvia lá a Carta de ABC ... era de ensinar mesmo".

"O professor conhece todo mundo, veve lá na escola, faz reunião ... assim eu oiço falar".

(seu Sebastião )

Estabelecida a diferenciação na própria instituição do ensinar e de quem tem, legitimamente, a função do que consideravam ensinar, colocavam também que o que lhes foi ensinado por técnicos e estagiários: "coisa lá do CRUTAC", não era o de aprender. Desqualificado o ensinar dos programas ("tanta coisa esses moço falavam ... num me alembro mais") pelo que ensinavam também não ensinavam porque não mantinham a escola, isto é, iam à escola, mas quem mantinha a escola era o professor de lá, que permanecia todos os dias no espaço escolar, no cotidiano. Manter e aprender adquiriam conotações da presença constante, que legitimava assim a função de quem o fazia no seu espaço, o que também significava que o que lhes foi ensinado pelos programas não encontrava lugar em suas vidas. Deveria ficar fora, exterior à dinâmica do dia-a-dia. Na verdade, a divisão entre os saberes era estabelecida pela consciência de sua expropriação pelo trabalho, no sentido de que temiam que esse novo saber - dos de fora - fosse para aumentar mais ainda a força que desprendiam, em nome da produtividade, como de fato ocorreu (Silva,

1982). Por isso lutavam no interior da instituição escola, não contra o que a escola ensinava, porque sempre acreditavam que a instrução era necessária e lhes fazia falta. Mas porque essa instituição, que lhes ensinava ler, escrever e contar poderia também (como já o era) servir para veicular outros saberes que aumentariam a sua opressão. Tanto que, por não perceberem mudanças no seu destino de trabalhador, relacionavam essa sua condição ao seu analfabetismo, que, por isso não ia acabar.

*"ainda tem muito analfabeto aqui, tem no Brasil inteiro, né verdade? qui ninguém acaba o analfabetismo"*

(seu Lourival)

A divisão estabelecida entre os espaços dos de lá - da comunidade - e os de fora - dos programas ressurgia, no próprio espaço do saber, pela resistência, mostrando que houve um conteúdo histórico do seu aprender que foi desprezado, sepultado, e, que, pela memória, aparecia em blocos no interior da instituição legitimada como o saber - a escola. Desqualificado o aprender que lhes era dado (segundo os dados do CRUTAC na época, por quase todos professores leigos), e que era o seu aprender, por ser considerado abaixo do que se deveria dar na própria escola, esse saber-aprender, que não era confundido com o senso-comum, pois era demarcado na escola, adquiria força na oposição espacial dentro da instituição, pela figura do professor no cotidiano. O aprender da escola pelo professor

de lá tinha solidariedade, porque esse professor, partilhava com eles, o trabalho<sup>(1)</sup>.

Ressalte-se assim que não deixavam de perceber, na escola, que o que lhes era dado não lhes pertencia, mas como era um valor a que deveriam ter acesso, já o tinham incorporado à seu modelo de organização tornando a escola parte de seu espaço social. Tanto que sempre se colocavam como pessoas que nada sabiam, que não aprenderam, quando falavam da escola, mas essa oposição era explicada dentro da percepção de seu destino de classe, a que não podia resistir. Podiam, porém, ainda resistir a esse outro saber, que vindo de fora, como imposição, vindo do espaço que determinava os rumos de suas vidas, lhes parecia mais uma forma de dominação revestida pelo aprender.

No entanto, esse mesmo espaço que lhes pertencia também não era visto por eles de forma homogênea. Projetando-se no tempo, encontravam nos grupos de pessoas mais novas a negação dada a esse estudo que tanto preservaram. O valor da educação transformado pelas novas gerações era uma ameaça à reprodução do modelo, à tradição, era mais um possibilidade de diferenciação entre os de lá.

*"Tem gente aí no 2º grau qui é uma vergonha! e uma vergonha mesmo. Padre Xavier qui é um dos professor tem mostrado coisa já. Porque os cliente, vamos supor um rapaz no 2º ano ... mostra a ninguém porque eu tenho o primário mais não me troco talvez por quase todos deles".*

(seu Experidião)

---

(1) Câmara (1983) mostrou em seu estudo com professores leigos do Rio Grande do Norte que quase todos subvertiam o que era a leitura e a escrita que deveriam ser dadas nas escolas em função da compreensão do que era a vida de trabalhador de suas crianças, porque quase todos trabalhavam também na agricultura (dados também obtidos na região de Codó no Maranhão por Pfluger, 1985).

Com uma grande maioria analfabeta, eles sempre lutaram para ter a escola - o saber dado pela escola - e não ao saber dado pelo programa, que se utilizavam, às vezes, da escola para ter acesso à população. Esse outro saber - considerado como dos livros, de fora - se opunha ao seu saber, que tinha incluído a escola. A apropriação da instituição escolar, a partir desses discursos locais, não escondia também a descontinuidade, a ruptura entre as pessoas da comunidade, que ocorria no interior da discursividade. A descontinuidade observada entre os grupos, que lhes mostrava, enfim, os próprios limites, ocorria na continuidade da corrente da memória, que não conseguia mais se identificar nos grupos mais novos. A indignação de seu Lourival e de seu Dião com a nova geração, baseada nas representações de antes, de significado comum da escola, estava fundamentada na substituição de valores que percebia e que tinha o sentido de perda, de ruptura mimética.

Segundo Walter Benjamin (1985) "*é o homem que tem a capacidade suprema de produzir semelhanças e a percepção das semelhanças, portanto, parece estar vinculada a uma dimensão temporal*" (págs. 108/110). Assim, quando, pelos relatos, o grupo assumia o seu posto de narrador, o mundo não poderia ser fragmentário, diferenciado. Nele se deveria a sua história e as outras histórias que se assemelhavam, sem serem repetitivas, porque o sentido comum, partilhado de cada momento e das suas experiências, é que deveria conduzir os diversos fios de tantas narrativas. Tanto que é nesse sentido de permanência de uma tradição, mas muito mais no de preservação de saberes considerados "*abaixo do nível requerido de co-*

nhecimento ou de cientificidade" (Foucault, 1984, pág. 170), que se delineia a organização da comunidade, quanto à saúde. Segundo todos eles, sempre houve a prática da homeopatia e do "quinaipe" que "é um banho quente ... é um milagre", de usos de chás e ervas que perduram até hoje.

"morre, é verdade, tem morrido aí mais de um caso ... mais de um tem morrido, diversos, como acontece em toda parte. Antes também morria ... Antes aqui tinha dois ou três homeopata. Antes, nós não tínhamos nada disso, ou se recorria à homemopatia, a uns chá ... que o povo tomava muito chá, chá de mangiroba, chá de marmelado, num sei de quê ... e outras coisa mais aí ... plantas, num é? Como se diz, silvestre? num tá certo? ou se curava todo com chá ... chá de laranja e abacate, num sei ainda se usa isso aqui. Agora mesmo, a sumana passada foi uma mulher lá em casa buscar chá no abacateiro. Diz que é muito bom prá vesícula. Aqui tinha dois ou três homeopatas: se as pessoas corriam ... meu pai era um dos tais homeopatas. Sabe o que é homeopatia? é uns globulozinhos assim: primeiro, teve o Padre Silveira que morreu em 1904 e tratava pelo meio de Quinaipi. Quinaipi é um banho quente ... é um milagre quase. Depois tinha esses homens que aplicava essa homeopatia: Jenuino Gomes Barbosa, Alexandre Celso Garcia, meu pai e no interior tinha outros ... Antônio Sebastião de Sozua. Eles passavam esses remédios. Às vezes, as pessoas ficavam curadas, às vezes morriam, como aconteceu com algum médico, não é verdade? Às vezes o médico dá remédio, opera e morre, não é claro? Hoje é muitas vezes melhor porque trata-se de um pessoal educado, num é? qui teve aqui ... essa gente teve melhores conhecimentos, claro, né? Melhores conhecimentos na medicina ... curso superior, que o meu

*pai era professor primário. O seu Genuino Barbosa  
 pai era professor primário. O seu Jenuino Barbosa era  
 semi-analfabeto como eu, mais muito bom cidadão! tem mui-  
 ta diferença prá hoje ... os médicos estudam, num é? aqui,  
 ali, aculá ... enfermeiros, enfermeiros, atendentes ...  
 no meu raciocínio mudou muito".*

(seu Experiência)

Reconhecendo o valor do hospital e dos médicos que estudaram, não colocavam em oposição estas duas visões de tratamento, pois diziam que as pessoas continuavam morrendo como morriam antes. Todas essas práticas continuavam na comunidade e passaram a coexistir, a partir do momento em que houve o acesso ao hospital. No entanto, aquilo que tinha se constituído no cotidiano das pessoas, sua relação com o próprio corpo, não foi levado em conta, porque o que se buscava eram os efeitos dos tratamentos médicos oferecidos. Desqualificada essa prática, foi rotulada como resistência e ignorância, conservando-se. No entanto, quando não era totalmente desvalorizada, a sua apropriação ocorria de forma que, quando se sugeria que as pessoas podiam se utilizar de uma dessas práticas tão suas conhecidas, elas não as reconheciam, porque a linguagem da medicina científica as tinha transformado ou selecionado no interior de uma outra linguagem. Boudieu (1983), ao discutir o que se diz "popular" comentou que a apropriação dessa cultura ocorre porque não sendo reconhecida como legítima, não se pressupõe que há um outro eixo de legitimidade, que pela própria linguagem pode ser destruído. Na verdade, eram visões do mundo social distintas, percepções de mundo diferentes que se evidenciavam na sua percepção dos que pertenciam ou não a seu espaço social. A percepção de

seu corpo, da forma e da força, que era para o trabalho da terra, de suas vozes, de sua língua, de suas dores e doenças era bastante diferente da percepção dos de fora sobre os seus corpos e as suas doenças. Se não se reconheciam em suas práticas quando devolvidas pelos de fora, era porque afinal já não eram suas, tinham perdido o referencial com o seu mundo, mas nem por isso deixavam de colocar os benefícios do hospital. No interior da organização de seus saberes, no seu espaço, podiam permitir que uma nova visão de corpo e de doença fosse incorporado a ele, o que, sem dúvida, emprestava outro significado à resistência. Resistiam e se calavam no hospital, quando não sabiam como se dirigir "àqueles moços", que exigiam o tratamento de doutor. Resistiam a tomar um remédio quando as suas dores contadas no transcorrer de uma vida de exploração de força física não eram entendidas.

*"Ê, a minha vida é essa, num posso nem falá; isso sabe o que é? uma fraqueza que deu em mim que não tem quem conserte. Esses braços são morto, as pernas me doía tanto que eu só faltava morrer! uma dor nas costas chega fazia assim, oi e ficava sem suposta, aquela dor digo, vou morrer! aí pedia a filha, eu tinha uma filha que morava em Natal, agora veio pra qui; o marido muito ruim deixou ela ela num sabe nem pra que banda foi e eu fiquei aguentando ... mais eu já sofri muito, viu? sofri, meu filho, com esses filho aqui pra criar! quando eu acabei de fazer essa casa num pedi esmola porque num tinha saco e nem achava quem me desse. Cai de resguardo aqui nesse quartinho, passei muita fome, andei sem poder; mãe doente e eu andando dentro dessa casa. Olhe, ajuntou-se esse tudinho ... as trabalhada que eu dei e tudo ... olha, o dotô*



*ficou assim olhando, me perguntou o que é que era isso na minhas mãos? eu digo: isso aqui foi d'eu lavar roupa, um pano pelo um vintém, dois ... se fosse hoje, eu tava rica! que que dava, meu fio, um pano pelo um vintém ... dois vintém, uma rede por cinco ... três, quatro? um peru! ainda me alembro que eu criei muito peru, um peru por quatro, mil, três, cinco ... era um dinheirão! e era uma feirona grande!*

(dona Carminha)

A percepção de sua saúde passava pelas marcas que o trabalho havia deixado ou que tem deixado, como no caso dos caramujos. A consciência de sua história de trabalho, ao atravessarem os relatos sobre o corpo e a saúde, podia permitir que a medicina do hospital entrasse, em suas vidas, para aliviá-las; porém mais do que isso, mostrava um mundo dividido: entre os que trabalhavam muito e o corpo reclamava, e se exauria, desse destino e dessa expropriação e os que viam apenas os sintomas e não essa dominação.

Por isso, a divisão entre os saberes de educação e saúde refletia a distinção, não entre os de lá e os de fora, mas entre estilos de vida determinados pela desigualdade no acesso aos meios de produção.

## 2. O PODER DOS DE FORA NOS DE LÁ

A partir dessas colocações, pode-se compreender e perceber que havia nos relatos a tentativa de preservar a existência de um contínuo e um entrelaçamento de idéias, de fatos, de relatos de preservação da tradição, da união, o sentido para se dimensionar, em suas características, para o próprio grupo. A memória coletiva, além de ser contínua, não tem períodos, a sua articulação se dá pelo próprio grupo, enfim, por aqueles que testemunharam e conservaram essas lembranças. Quando a memória de uma sequência de fatos não encontra, como retaguarda ou como projeção, de um grupo de pessoas, o único meio, segundo Halwachs (1968) de salvar essas lembranças, seria de fixá-las e desde que "a condição necessária para que haja memória é o sujeito que se lembra, individual ou grupo, tenha o sentimento que ela leva às suas lembranças de um movimento contínuo" (pág. 68). A preservação desse contínuo, próprio da oralidade, encontraria na escrita, como modalidade, a redução dessas características orais, pois se contrapondo estilisticamente à retomada sempre permitida daquele que fala o que lembra, levaria também, na percepção do grupo, que não escrevia, à desqualificação de sua fala. A valorização do relato oral foi dado, neste trabalho, no espaço dos de lá e isso foi fundamental, porque foi situada, pelo grupo dentro do marco divisório espacial, adquirindo, muitas vezes, o ar de insurreição de que Foucault (1984) tanto fa-

la. As fitas eram buscadas para serem ouvidas pelos vizinhos, ou até colocadas na amplificadora local, como, se, enfim, se pudesse falar no seu próprio espaço.

Justamente é esse contínuo que se rompe nos limites do grupo, que vai distinguir a memória coletiva da história. A memória coletiva pode ser vista como uma corrente de pensamento, cuja continuidade não apresenta características artificiais porque ela só subtrai do passado aquilo que permanece vivo na consciência das pessoas, não ultrapassando os limites do grupo. A história não apresenta esta continuidade e recorta a própria narrativa, dividindo-a em períodos, em determinados espaços, obedecendo à distribuição da matéria em vários atos.

Já o que é lembrado, cada lembrança, ocupa o seu lugar, tem o seu valor e a sua articulação, em um espaço, junto com as outras lembranças. Ocorria na história de vida das pessoas, mesmo quando se indignando com as novas gerações, traziam para as suas histórias as perdas que percebiam e que só assim adquiriam sentido.

A divisão estabelecida entre os espaços - da comunidade e dos programas, dos grupos da comunidade, do próprio grupo - revestiu-se sempre de conotações concretas/abstratas, definidas a partir do seu cotidiano. Os Programas eram apresentados como "uma criação", "uma bondade" acompanhados de exclamação sobre o poder divino: "Eu vejo uma coisa de benfeitoria! Ave Maria!". Opondo-se, o seu espaço era apresentado a partir de especificidades, principalmente quando se referia ao trabalho. A realidade deixava de ser um

fragmento, uma parte de si mesma, um procedimento do abstrato para o abstrato, para se situar na compreensão de que cada fato ou momento desse trabalho, por uma totalidade concreta, encontrava nela mesma o seu significado e a sua dinâmica. Dona Carminha, ao lembrar como era o trabalho de meeiro, contava minuciosamente todos os momentos vividos.

*"Um dia ... um ano, Deus foi quem teve compaixão de mim e Nossa Senhora. Deu uma lagarta no roçado do home que eu tava trabaiano na terra dele, olha ... duas micova pra eu e um garotinho assim. Isso deu uma lagata. Aí no algodão dele, dava mesmo tanto no milho e no feijão que ficou vermelho de pegar fogo! num pegava porque num tinha mato. E o meu, verde d'aculá aculá! verde o milho, o feijão ... tive milho, tive feijão, algodão muito! apanhava todo dia arroba e meia, chegava em casa com isso morrendo aqui, pegando fogo, batendo assim, mandando os outro bater. Era uma dor que num me aguentava, mais apanhei e achei um rapaz pro mode vim vender aqui na rua. Vendeu, me entregou o dinheiro, disse o preço do algodão, eu chamei meu irmão, ele levou o dinheiro pr'aculá ... pro suplicante, esse suplicante, ... (inaud.) ... ele conhecia minha mãe, eu já fazia um mês de fome, trabaia-va todo dia! num tenho o que num passei, num tenho cerimônia de dizer, passava todo dia. O que tinha eu uma chirquinha de café de manhã ... eu gostava de fumar e saía, arrumo o fosco e o fumo pro roçado. Chegava de noite arrastando os pés, morta de fome. Já este home comia à mei dia em ponto! uma bacia assim de comer que a muié trazia um saco dessa artura, de prato e rapadura e carne. Sentava no meio do roçado, ele com os trabaiaador dele comia, acabava, saía assim alimpando os dente assim. Asdepois ia lá pro meu serviço em encharcar. Quando foi um dia eu disse ao vizinho lá, a Ciço que era sobrinho meu ... eu digo: Ciço, ainda dou um grito que Mané de*

Souza sai daqui comigo que não acerta nem o caminho. Ele disse: num vigia uns bufete não, viu? eu digo: adonde vai tu com essa história, mode daná-lhe a enxada! ... Se ele vem pro meu lado eu passo-lhe a enxada no mocotó ... daná-la, meu fio. Do jeito que eu tô, Deus me acode e Nossa Senhora.

Aí, ele chegou e disse: - Ora, D. Carminha, a sua lavoura limpa, num tem nada aqui no algodão ... E num tinha uma lagata. No dele era preto, chega fídia! os urubu comero, aí ele veio de lá prá cá ... : sua lavoura é limpa ... se coçando, ajeitando o cabelo ... veio duas vez. Quando eu dei fé, lá vinha ele ... tei ... tei ...; eu disse pra Ciço: prepara, Ciço, oia é agora! quando ele chegou ...: - mais dona Carminha, sua lavoura, aquilo limpa o milho, num tem lagata num tem nada ...

- digo: num tem nada! é Deus do céu que olha pra mim, que vê uma pobre no meio do mundo trabaiano com uma enxada sem ter quem lhe dê, é muito!

- mais ora, limpim e o meu a lagata comeu todim ...

- eu digo: tá certo Mané de Souza, o Sr. come oi, à vontade mais seus trabaiao. Ele conhecia a minha mãe mais do que sem dinheiro, minha mãe sem marido, lavando roupa aqui desse povo todinho, era de seu Maninho, era Seu Podophiano, era de D. Ester, era ali de ... daqui, desses homes todim! bom! ... aí eu fui e disse a ele, eu digo tá certo: a minha lavoura taqui toda limpa que Deus olha pra mim que eu num tenho quem me dê ... tô trabaiano e Nossa Senhora! eu vou ter um futuro é daqui! morrendo de fome, o Sr. não tem coragem de vim com um punhado de comer assim ... na mão ... dizer assim: pega, Carminha, come, bebe água pro mode tu puderes trabaiaá ... O Sr. sim, teve mais essa, o Sr. só tem corage de me fazer o má ... pra me faze o má o Sr. Tem corage ... de me fazer o má, seu Mané de Souza, mais pra me dá um bucado

*o Sr. num tem, que o Sr. conhece a minha mãe, eu num tenho mais pai, o meu pai já morreu e eu tô trabaiaando pra comer e vestir e dá de comer a quatro sobrinho que me chegou na minha casa, que a mãe deles que morreu em Ceará Mirim ".*

Ressalte-se, no entanto, que ao se referirem ao seu cotidiano, às suas condições de vida e de trabalho, contudo, não se situavam na coisa em si, em suas especificidades, como se fossem objetos fixados em um espaço, que adquiriam a dimensão de serem as próprias condições de vida e de trabalho. O entrelaçamento do estar na terra do outro, sem comida, lutando pela sobrevivência da família era dissolvido pouco a pouco diante daquele que tinha a terra e era o dominante, que era com quem se defrontavam. O interessante era observar que, enquanto falavam do seu cotidiano, a figura de Deus estava do seu lado, ajudava os pobres, os que trabalhavam. Porém, com o crescimento das figuras, que concretizavam a dominação, a ajuda divina ia diminuindo e chegava mesmo a mudar de lado e de direção. Deus estava com eles, ajudando no trabalho, até que o confronto ocorresse, quando então era o responsável pela vinda dos programas, pela divisão da terra e da quireza, pela dominação. Mudava de lado, estabelecendo-se o que, de início, pareciam duas esferas de poder divino: da dominação e do dominado, com sentidos diferentes. Tornava-se, então - o poder divino mais abrangente, por ter o destino das pessoas traçado.

Assim, de acordo com o marco espacial que a memória inicialmente colocava nitidamente entre os de lá e os de fora também diferiam os de poder divino. Porém, se rompia pouco a

pouco esse caráter de oposições localizadas no divino, quando o espaço começava a se definir pelas relações de poder existentes. Como os programas estavam fora de sua esfera de poder, a atribuição de sua vinda de uma forma bastante impessoal, relacionada também ao governo e à carestia, por exemplo, ainda era vista como responsabilidade do divino. Como deviam, no entanto, buscar explicações para as manifestações desse poder em suas vidas, ou pelos prédios, hospital e outros serviços, como as frentes, ou pelas condições de trabalho, faziam a ligação entre essas esferas de poder, através de um espaço partilhado. Nesse espaço - entre programas e comunidade - entre governo e comunidade - entre dois tipos de poder divino, - pela própria dimensão daquele que tinha a terra - é que aparecia a figura do coronel, até com funções divinas.

*"o Velho Rodophiano senhor ... chefe político, casava como diz o povo casava e batizava quem mandava era ele ... quarenta ou mais ano de chefe político".*

(seu Experidião)

Estando presente em suas práticas cotidianas, não pertencia, no entanto, ao seu espaço, por encarnar o poder, tanto do governo como dos programas ou poder político, que penetrava nas práticas cotidianas, dos de lá. Pertencia à outra esfera de poder, sendo, no entanto, considerado um deles, através até da legitimação, conferida pela patente, mesmo quando não eram nascidos ali, conforme contavam seu Antônio e seu Lourival.

*"eu me lembro do nome ... de ... de muitos deles. Mais aqui teve o velho Rodophiano, que foi um velho qui tomou conta disso aqui, veio de fora, do estado de Pernambuco, qui encontrou o povo cego, aqui enricou. No interesse pró*

prio dele, enricou, era político forte, ficou rico aqui, pra região era, era o home rico daqui, mais ele num tava se importando, só se improtava com ela, com a família dele. O seu Ginuino Gomes qui era daqui do município era um velho bom, muito bem conceituado, seu Irineu, Francisco Ribeiro, e tantos outros qui eu ... Zé Chave! tem tantos outros: Rafael Balbino aqui eu pego a me lembrar, é muita gente: Era os coronéis daqui, tinha a patente. Uma patente qui dava prá gente de vida, somente prá eu dizer mais ou menos a pessoa como se diz, a pessoa já do município.

Nós chamava o coronel agora chamava o coronel Hepamenondas, chamavum Coronel, qui chegou a se ganhar a eleição im 25; e tinha João Padre chamavum Coronel João Padre chamavum Coronel também; e aqui em Brejinho chamavum o Coronel Marinheiro de Sótero qui era Marinheiro e o Coronel Zé Fernandes im Lagoa de Pedra era o Coronel Francisco Tomás de Nascimento, im Passage era o Coronel Antônio Xavier, Antônio Francisco Xavier, im Serrinha qui era do município de Santo Antônio era o Coronel chamavum Zuca José Correia de Andrade chamavum Zuca o Coronel . Achamavam assim porque tinha o Coronel qui tinha uma patente comprada qui era o Coronel .Eu esqueci. Tô esquecido ...

Mais naquele tempo podia, se comprava uma patente de Coronel, tinha um no Capim Açú, tinha um que mais eu tô esquecido o nome dele? o Coronel Rimijo do Capim Açú comprou uma patente de Coronel do Capim Açú.

(seu Lourival).

O interessante era observar que os coronéis, por se localizam na interpenetração do espaço entre os de lá e os de fora, tinha, nas lembranças, a continuidade desse poder garantida até o presente, não só porque a origem desse poder estava no valor da exten-



são da terra, mas também porque a manifestação desse poder tem também sofrido transformações, permanecendo, no entanto, no cotidiano de suas vidas.

*"quando entra outro, faz a mesma coisa: isso vem desde eu pequeno nunca vi melhora nessa parte ... tá aí agora uma emergência: o pobre é o mais sofrido que tem; sempre traz melhora para outras pessoas! mais qui o pobre sempre foi sofrido aqui em nossa terra sempre foi! nem existe empregos aqui! o povo todo sobrando! prá entrar numa emergência agora tem acontecido pediro o título de eleitor como aconteceu o ano passado; se num for do partido do governo num entra! aqui num é feito pelo governo, é pelo chefes daqui, os políticos daqui qui toda vida foram assim perseguidores e oportunistas! isso eu sei e posso provar ...*

*Tem tudim o apoio do governo, é eles, acredito qui tenha ne? porque se há reclamações e num existe nada, fica por isso mesmo, continua a mesma coisa, quer dizer qui tem ... apoio, provavelmente tem o apoio ...*

(seu Sebastião)

Pertencendo à esfera dos de lá, sendo porém um dos de fora, a figura do coronel tornava possível que o poder divino tivesse duas orientações, duas direções: entre a dos que detinham o poder e a dos que eram ajudados porque trabalhavam. A figura do coronel, que, como grande proprietário de terra, teve acesso aos investimentos, foi também a que permitiu a permanência do caráter tradicional e patrimonialista nas relações sociais no campo, sugerindo que a proletarização crescente não tem para eles, o sentido capitalista próprio desse tipo de relações, ainda que sejam relações esta

belecidas pelo capital. Podemos mesmo colocar que essa situação observada no Agreste repete-se em quase todo o Nordeste, sugerindo que a proletarização do trabalhador rural e sua perda de terra passam, em Santo Antônio, pelo sentido tradicional patrimonialista. Assiste-se à modernização da figura do coronel em detrimento da continuidade da escravidão do trabalhador. Nesse sentido, ao analisarmos as relações de dependência do trabalhador com o coronel - hoje grande proprietário ou filho do coronel - não concordamos totalmente com o que Sigaud (1979) colocou sobre a "liberdade" do trabalhador rural morador na cidade, quando se trata do agreste. O trabalho mais escasso no agreste, sujeito às intempéries climáticas e atualmente mais voltado para a pecuária não tem permitido a esse trabalhador muitos locais de trabalho. Em Santo Antônio, os grandes proprietários de toda a região eram poucos, o que não fornecia muitas opções de trabalho que se assistia era um perambular, que, na verdade, obedecia aos mesmos caminhos, até que o trabalhador se sujeitasse ao que encontrasse e do modo como encontrasse (abaixo do salário mínimo, quase sempre). A distância nas relações de poder não pode ser vista como uma maior liberdade, principalmente porque determinados vínculos, como o título de eleitor, sempre estavam presentes no cotidiano. Avaliar a força da relação de poder sem que se dimensione como, através do cotidiano, essa extensão e rede de poder atingem o indivíduo talvez seja dar um sentido muito restrito à liberdade do trabalhador.

Alguns trabalhos (Juarez Brandão, 1967, Alvim, 1987) têm relacionado este tipo de estrutura social e agrária, de acordo

com as culturas, como a do café, que originaram essas cidadezinhas ao tipo patriarcal e latifundiário, escravocrata e patrimonialista. Pode-se considerar que, se Santo Antônio teve sua origem vinculada ao algodão, a continuidade desse tipo de relações de trabalho teve principalmente no modelo de desenvolvimento econômico proposto o respaldo e a fundamentação necessária para sua preservação.

Seu Lourival fala muito desse início de Santo Antônio, com a cultura do algodão.

*"É ... no tempo da minha infância, quando eu era menino, via meus avós dizer quando Santo Antônio foi fundado; foi fundado por uma senhora que veio da Paraíba da Serrinha do Ponte em 1857. Comprou uma propriedade e escriturou essa propriedade no Cartório em Goianinha, nesse tempo tinha cartório em Goianinha, Santo Antônio não tinha. E ... trouxe a família dela filhos e filhas ... (inaudível) ... e o primeiro gado que entrou em Santo Antônio e criação de ovelha e cabra foi ela que trouxe. Mas, então, o que ela tinha umas bulandeiras de algodão, que rodava por animal ... é quem rodava; ela fazia tinha os ... carroçador de algodão e vendia em Guarabira. Agora meus avós dizia que ela ia vender e botava o pessoal levava e ela ia também em cilhão e lá vendia esse dinheiro nesse tempo era ouro; e se trazia nuns surrão de couro ouro assim meu avô contava.*

(seu Lourival)

Se atualmente não se denominam mais coronéis e seus filhos são os atuais proprietários de terra, filhos de coronéis, houve uma mudança nas condições de trabalho mas o que a memória coletiva destaca, com maior ênfase, é a continuidade da dominação nesse es-

paço. Nesse sentido, o papel de quem lembra se acentua, justamente porque, se vinculando a um espaço, traça a extensão da rede de relações de poder, em relação à terra, e o seu objetivo final: o trabalhador e a posse dessa terra.

*"fui criado como os outros foro criado aqui sem nenhuma educação. Meu pai pobres demais, filhos prá sustentar e assim ... só quem tinha dinheiro aqui era o Coronel Rodolphiano e mais ninguém. Todo ano era uma espécie de escravidão, entendeu?"*

(seu Experidião)

A escravidão, acentuada nos relatos de dona Carminha e seu Dião, fundamentada na dependência econômica e pessoal nas relações de trabalho, é realçada, continuamente, pela memória. E mais uma vez, não em seus aspectos da coisa em si, mas da práxis coletiva, ou de como politicamente tem sido traçada essa escravidão, verificada pelo título de eleitor, que ainda "marca" as pessoas que pertencem ao coronel.

*"é muito difícil! difícil demais, proque aqui, em tudo que existe aqui tudo que vem aqui para o pobre os chefes daqui botam política no meio. há as perseguições ... é em emergência, é em tudo"*

(seu Sebastião)

O que, ironicamente, talvez se deva afirmar é que a continuidade dessas relações de trabalho encontram no trabalho da memória, por ser mimética, o próprio significado dessa reprodução e dessa permanência.

A memória social torna-se, assim, a linguagem que traduz a permanência dessas condições de trabalho, porque capta, pelas semelhanças, o próprio processo de identificação desses trabalhadores. O que nos leva a concordar com Benjamin (1985), sobre a importância da narrativa que está em: *"captar a configuração em que uma época entra em contato com uma época anterior, mesmo que os acontecimentos dessas épocas estejam separadas por milênios"*. Em Santo Antônio, o que se tinha era toda uma história de posse da terra, que se constituía de duas partes: a das grandes e médias propriedades com o ciclo principal do algodão e a da subdivisão dessas propriedades, que não eram exploradas pelo proprietário, mas pelo morador, parceiro, rendeiro, meeiro, que, por essas formas de relação de trabalho, também estavam ligadas às grandes propriedades. Com as mudanças e os incentivos nas décadas de 60/70, o trabalhador da terra passa a morar na propriedade sem direito a plantar para subsistir ou morar nas periferias das cidades e buscar serviço por dia nas fazendas, sem que se modifique, essencialmente, a sua relação de dependência.

Não se deve pensar, entretanto, que a memória tenha exaltado as antigas condições de trabalho, meeiro ou parceiro, mas, ao identificar nela, as condições do trabalhador de agora, sugere que o passado permite sempre melhor compreensão das condições do presente, desde que dimensionado no sentido de plenitude de uma vida.

"era muito agrícola ... Santo Antônio era muito agrícola! dava muito algodão, dava muita fava, muito feijão ... a gente vivia de agricultura. Agora, a gente num tinha direito de criar nada! So quem tem direito de criar lá as coisa era o Coronel rodophiano que era rico, as propriedade toda eram dele ali no redor de Santo Antônio, tudo era dele! Quem vai prá Nova Cruz, quem vai prá Várzea, quem vem prá qui prá Brejinho ... Só prá banda de ... de quem vai prá Serrinha que num era dele, mais prá banda de lá tudo era dele. E lá era um sofrimento muito grande. Nós num tinha direito de criar nada lá! Só se vivia de agricultura, daquele roçado. Então, se guardava os cereais prá quando ... feijão, fava e milho quando o inverno pegava e gente tinha aquele alimento. Era o que dava. nem todo mundo comia carne lá naquela época, não na época de 25, 26, 27 até 30.

(seu Lourival)

Toda essa história, (Oliveira, s/d; Sales, 1982; Sigaud, 1979) continua a falar de uma estrutura social inventada por Frankstein, pois a população que vivia sob a dominação da velha estrutura agrária se transformou em reserva de mão-de-obra, "perambulando por aí", como disse dona Carminha. Ou que transformou as classes sociais dominadas "em uma espécie de classes inacabadas, pois o posseiro, o meeiro, não se proletarizaram senão parcialmente, desde que tiveram a venda de seu trabalho associada à permanência e à dominação da grande propriedade fundiária.

O papel da memória coletiva foi principalmente de ressaltar que a história desse trabalhador tem se inserido no processo de expropriação capitalista a que tem sido submetido, no espaço social do agreste.

### 3. NOS TEMPOS DE ANTIGAMENTE E DE HOJE

Ao nos situarmos no espaço do agreste tivemos também, como ouvintes, que nos situarmos em uma das esferas de poder - servido no prato por seu Dião, não tomando apenas um cafezinho, tivemos permissão de lembrar juntos, de ser um deles, entrar no seu, no espaço deles.

A entrada nesse espaço significou partilhar, ser aceito, inscrever-se, a partir daí, nos tempos de quem lembra, dos que são lembrados e mesmo daqueles que sentem a projeção dessas lembranças em suas vidas. Tínhamos entrado no trabalho da memória, que, tendo o suporte de um grupo, se vê em relação aos outros grupos da mesma comunidade.

Partilhando esse espaço nesse tempo da memória, não poderíamos nos limitar apenas ao que registramos nas gravações. É importante misturá-las com as outras histórias que foram também contadas na calçada por outras pessoas, fora do grupo, mas citadas por eles, cujos registros ficaram presentes.

Talvez, pelos laços que se estabeleceram durante todos esses contatos é que não só os lembramos, mas ao tentar resgatá-los, sentimos a força do envolvimento do grupo, relembremos as suas fisionomias, recordamos cada um e todos, como se os estivéssemos reencontrando ou mesmo revivendo cada momento vividos lá em Santo Antônio. Lendo Ecléa Bosi, ela nos fala no seu livro "Lembranças

de Velhos" (1979), que "a memória é um cabedal infinito do qual só registramos um fragmento. Frequentemente, as mais vivas recordações afloravam depois da entrevista, na hora do cafezinho, na escada, no jardim, ou na despedida no portão. Muitas passagens não foram registradas, foram contadas em confiança, como confidências. Continuando a escutar ouviríamos outro tanto e ainda mais. Lembrança, puxa lembrança e seria preciso um escutador infinito" (pág. 3).

Por isso, é que na linha do tempo da memória que necessitamos discutir a memória - de uns ou de todos, individual ou coletiva, mas sempre social, no sentido do significado de rememorar para aqueles que o fazem.

Dessa forma, talvez devêssemos aprender mais com a palavra memória e com o que possa designar. O que significa lembrar? Quando é que se lembra? A memória ainda não está desvendada por nós, a ponto de ser mesmo confundida com o relato de fatos acontecidos ou como algo que, se apoiando nos acontecimentos, devesse a eles o seu curso, o seu desenrolar. No entanto, se a memória tem apenas os fatos e as datas para se constituir ela terá um papel secundário na fixação das nossas lembranças, na constituição de um grupo. Talvez, com essa redução da memória coletiva é que se enfatize tanto a memória individual nessa relação com os fatos em si, pelo próprio isolamento dos fatos ou mesmo porque o indivíduo pode se remeter a pormenores ou a estados desses fatos, dessas datas. Relaciona-se o isolamento factual ao isolamento do indivíduo; isolam-se os recursos da memória e não se considera que a retomada de nossas lem-



branças acontece em um tempo e um espaço, nos quais interagimos com as outras pessoas.

Para Halbwachs (1968), pode-se distinguir dois tipos de memória: uma, interior, e outra, exterior, ou pessoal e social, autobiográfica e histórica.

Para este autor que estudou os quadros sociais da memória e não apenas a memória, a memória interior, pessoal ou autobiográfica nunca deixa de se apoiar na memória social, histórica, porque toda história de uma pessoa faz parte da história em geral. No entanto, mesmo com essas ressalvas, este autor continua a se utilizar de colocações sobre memória individual e memória social. Por isso, considerando que uma história de vida não é apenas o relato de uma vida, mas de suas relações com as outras vidas, passamos a colocar a memória individual também como social. Se a literatura sobre memória e história de vida não faz uma discussão maior sobre a dicotomia individual/social, encontramos os subsídios necessários para rompermos com essa oposição na obra de Bakhtin (1981), que, ao tratar das relações entre língua e fala, mostra como a fala é social e que essa dicotomia tem levado a uma dissociação das relações sociais e o cotidiano das pessoas.

Neste trabalho, quebrada a dicotomia entre memórias individual e social, pudemos nos remeter ao sentido da memória coletiva, onde as diversas histórias de vida registradas de pontos de vista diferentes dentro da mesma classe se localizariam no trabalho de construção histórica.

Uma memória coletiva que, no nosso entender, abrangeria a memória social, mais ampla e extensa, mas cujas representações do passado seriam mais resumidas e esquemáticas, e a memória individual, mais contínua e mais densa, porque se relacionaria com a nossa vida. Em seu entrelaçamento é que as práticas heterogêneas do cotidiano se verificaram e adquiriram mais força, constituindo o coletivo. Se há, então, memórias individuais e memórias sociais e o indivíduo participa dessas duas memórias, ainda que com atitudes diferentes e contrárias, de acordo com a sua vida como membro de um grupo, é justamente quando o trabalho delas se interpenetra que a memória social envolve a memória coletiva, sem se confundir com ela, e que o coletivo se dimensiona mais intensamente. Mesmo quando alguns acontecimentos modificam a existência do grupo não deixam de penetrar no individual, até mesmo sob uma série de imagens, o que garante a dinâmica constante do ato de rememorar.

O sentido do coletivo, que pode parecer ser exterior ao indivíduo, porque o envolve em um tempo e um espaço, perde essa exterioridade ou mesmo a rejeita, porque se constitui no engendramento das lembranças dos indivíduos, que necessitam uns dos outros para a constituição dessa coletividade.

Não são os fatos, mas as maneiras de ser e de pensar que se fixam na memória. Tanto que os quadros coletivos da memória não nos remetem as datas, a nomes, mas às experiências que vivemos no passado, que, por sua vez, se reencontram nas vivências delas.

Desse ponto de vista, a resposta da existência dos programas na vida da comunidade não estava nos documentos, nos seus

números, nos seus prédios, nos espaços de suas instituições. Estava inserida no tempo das lembranças desse e também de outros grupos ao poder trabalhar, pela memória, épocas diferentes, relacionando-as e concretizando em suas práticas cotidianas as suas representações do programa. Nelas, no seu espaço, era que estavam vividas as relações entre os vários programas da época, as verdadeiras mudanças que tinham buscado e que tinham conseguido.

Nelas, é que se atualizava o que não estava explícito, as virtualidades não ditas no e pelas técnicas, mas elaboradas no modelo pretendido. Nelas não se contava o aparente fracasso de tantos programas com justificativas de que se tratava de um mal desenvolvimento, narrava-se como se tem alcançado a forma de desenvolvimento pretendido. Nelas, não havia coisas e objetos a serem identificados, que, em suas categorias, dissimulariam a heterogeneidade das práticas. Não havia reações porque as lacunas eram sempre preenchidas por uma das pessoas do grupo, não havia o não-factual porque não se queria articular o passado ou mesmo contar como "ele foi", queria-se trabalhar o que se viveu para que se pudesse apropriar-se, enfim, de suas vidas. As práticas narradas eram a própria consciência de uma comunidade submetida e oprimida. Por isso, lembrar é muito mais do que um registro, a memória é um trabalho coletivo não de um só, e, por isso é ideológico.

Relacionando-se esses pontos de vista historicamente diferentes porque situados em âmbitos de poder conflitantes, até de linguagem, tem-se uma visão histórica no interior da vida da comuni

dade nesse período. Se a interpretação dessas histórias possibilita a construção dessas relações, ao se situarem em suas próprias narrativas, os autores sociais falavam de um passado, registrado em suas vidas. É justamente sobre esse passado que é vivido e não sobre o passado que é registrado pela escrita, que a memória se apoia, com a percepção do presente.

Nesse sentido, a linguagem da história vivida, contada se distingue mais uma vez da linguagem da história escrita, pela própria modalidade, pois a oralidade é presente, é coletiva. O registro escrito em si é um passado, um passado que pode ser retomado, mas é sempre passado e sua força reside no individual, no indivíduo que lê, mais precisamente.

Ao se colocarem no tempo da oralidade os que se lembravam em Santo Antônio dividiam, pela linguagem, mais uma vez esse mundo já dividido, entre uma comunidade semi-analfabeta ou quase analfabeta e entre os programas letrados. A divisão cultural estabelecida, quando vivenciada, mais uma vez, pela possibilidade de ter o seu próprio registro, adquiria a conotação de posse da palavra, como no caso de seu Lourival, que queria mostrar o valor de sua fala pela amplificadora. Resgatado o valor de sua oralidade, pelo registro, para não só o indivíduo que lembrava no espaço da cidadezinha, a memória coletiva assumia o seu papel, no tempo, ao imprimir-lhe o sentido histórico e não mais psi cológico.

Para a constituição de um quadro vivido, que é próprio da memória coletiva, é necessário que o passado seja interpe-

netrado pelo presente, tanto que a imagem de antes se altera no eixo da temporalidade na sua própria constituição, onde uns e outros complementam o que uns e outros não sabem. Num quadro vivo não se preenche isoladamente ou apenas a partir de um fato e por um indivíduo, porque o que aconteceria seria uma abstração - e não o lembrar, tanto que cada grupo que se lembra, se encerra em um espaço e um tempo; porque a lembrança que os une, ainda que tenha importância apenas para eles, não deixa de ser interessante para os outros membros. Nas pequenas cidades, os elementos de um grupo não cessam de se observar entre si, porque cada um reage a isso e contribui para modificar o próprio grupo.

### **Antigamente e Hoje**

Situando-se e observando-se na linha do tempo, o grupo se percebia e se percebia em relação aos demais grupos. Buscava, também, no tempo, a reprodução do seu modelo, através de referências à identidade e à reciprocidade e à participação.

As expressões recorrentes - "Antigamente" e "Hoje" traçam não uma simples oposição entre esse tempo, mas através de representações, sempre remetem ao sentido da perda, à descontinuidade de social e o seu distanciamento cada vez maior da terra. Percebendo-se nos outros grupos, têm, no tempo, as imagens da ruptura que ocorre no espaço comum.

As imagens do passado sobrepondo-se às do presente, aparentemente envolvendo gerações diferentes, na verdade, abrangem o conjunto da comunidade. A sua projeção ocorre de acordo com os assuntos e problemas da cidadezinha, entre as famílias e em uma família específica, mas, ao se referirem ao espaço comum, irão se articulando em temas.

Um deles é o da união entre os vizinhos, a ajuda a solidariedade, que, em seus relatos, eram constantes, principalmente quando moravam nos sítios e fazendas.

*"se falam im crise porque o agricultor tá muito aperriado sobre roçado de fato; mais num há o aperreio que houve im 30 e im 53, como quando atacaro a feira im Santo Antônio no dia 28 de março de 53. Era uma crise diferente. E isso é muito diferente! Ave Maria, Deus me defenda de uma situação daquela antiga porque só se apelava prá Deus naquele tempo. Agora, o povo mais ou menos, aqueles vizim é quem auxiliava uns os outros im comida, viu? Mais não qui fosse um espírito de caridade como há agora, agora só é caridade"* (seu Lourival)

A ajuda constante sob a forma de comida, de auxílio nas doenças e nos enterros, quando ainda se enterrava em rede era uma prática comum, não era caridade. O mutirão também era bastante frequente como coloca dona Carminha.

*"vivo aqui derna de nova, e, nascida e criada aqui, sem sair; olhe, a primeira casa, veio da fazenda, é acolá... a que ficou foi a minha, daqui praulá fartô. Essa minha foi muito barata ainda! e tive muito ajutório, viu? que a coisa boa é a gente ser bom. Um bom, viu? mais teve, ti*

*ve muita gente prá vim me ajudar a trabalhar; tinha dias que tinha seis trabalhador. Dero uns pau a ele e foi buscar na Micaela ... ainda fartô tijolo, dero mais canto prá fazer e tudo, oi tudo, tudo viu? ajuda os pobre um com o outro.*

No entanto, se podemos enfatizar que as ajudas a que o grupo se refere eram parte do universo rural pré-capitalista e que a sua transposição para a cidade significou quase um desaparecimento dessas práticas, devemos entender que o sentido de perda do grupo se dá diante da tentativa de reprodução de um modelo social mais amplo. Não contrapõe o auxílio e a união ao isolamento, mas à existência da transformação, que assim permeia todos os relatos.

As coisas não são mais como antigamente, tudo mudou, não há mais a tradição comum, a identidade dos de lá, dos que pertenciam àquele espaço, agora há a caridade, cujo significado é de pena e não de partilhar uma determinada condição.

A união e a solidariedade reforçavam-se pela percepção do seu destino de classe ou de que "o pobre continuaria pobre". A integração lhes permitiria a sensação de segurança fornecida pela identificação com o grupo, com os seus iguais. E essa ruptura, diante das atitudes das novas gerações, representa a descontinuidade, a fragmentação de uma tradição referida principalmente em relação à religião como disse seu Vidal, e a figuras marcantes como Frei Damião:

"agora infelizmente, a maioria não sabe mais o qui é catolicismo! agora quem saiu daqui foi Frei Damião. Quem deu uma coisa muito bonita, bonita mesmo! Mais a maioria não sabe que negócio é aquele entendeu? Um vem pelo fanatismo, outros vêm pela religião! Agora fica perturbando de lá qui ninguém pode ..."

(seu Vidal)

A manifestação religiosa, a festa da padroeira, que exigia a participação de todos também sofreu mudanças. O seu esvaziamento, a diminuição das barracas, que emprestavam para a semana, o ar de festa são sentidos como uma cisão na união anterior.

"antigamente tinha mais de uma barraca ... era mais de uma, eram duas, as vez, as vez três. E as pessoas, nunca deixou de prestigiar ou com pouco dinheiro ou com muito dinheiro".

(seu Leônidas)

O sentimento diante das mudanças na festa da padroeira é o mesmo diante da constatação de que tudo mudou.

"as principais festas da padroeira, Nossa Senhora da Conceição, naquele tempo era aqui a Igrejinha ... bem aqui ... bem aqui uma Igrejinha quase toda de taipa. Muito baixinha. Talvez num tivesse, talvez num tivesse esse tamanho da minha casa. Era bem aqui, bem aqui mesmo. Então a festa era muito bonita muito pomposas. Isso tudo está caindo da moda num é verdade?"

(seu Vidal)

Não há mais música, o número de barracas diminui e o leilão, que marcava a participação de todos, mas se determinava também pelo poder político, cada vez mais, é menor. Os trabalhadores assalariados não podem contribuir com dinheiro para a festa, quando antes podiam trazer "prendas", o que origina pouco a pouco, a sua



menor participação. A diferença é "estúpida", segundo seu Dião, que fala de números de barracas, de dias de novena e de gente. Os seus números, porém, têm o significado de que o grupo ou os iguais na comunidade são cada vez menos, a diferenciação, enfim, é constatada.

"... toda noite, muita gente, banda, música. Naquela época vinham de Araruna. Vinha e passava dois dia aqui meu irmão aqui botava som ... Vinha um cidadão chamado Antônio Dantas Targino ... de São José do Mipibo ... um som muito bonito, tudo muito bonito e isto tudo caindo da moda né? Depois tiraro a igrajeinha daqui. O Cruzeiro era bem ali, ali naquela barraca pegaro o Cruzeiro botaro lá prá igreja; e a festa então mudou muito. Agora tamo fazendo sempre às 9 noite; é uma diferença estúpida! mudou o noveñario, mudou tudo, diminuiu tudo. Diminuiu porque tu do é caríssimo né ... As festas continuava nove noite mais somente o Padre há uns 4 a 5 anos prá cá só tá havendo intriga por causa da despesa que é enorme, entendeu? A festa é muito importante, muito bonita mais só tá tendo 3 noites".

(seu Experidião)

"como era feita a barraca? umas 50 mesas num sei quantas não, num sei quantos tambores! chegava lá um, por exemplo, chegava lá eu, chegava lá convidava três ou quatro amigos, sentava, vamos tomar aqui uma cerveja com galinha Tomamos cerveja, pagamos tira a conta pagamo fomos simbo-ra. Sempre às vezes estavam todas as mesas ocupadas, então o leilão na mesma noite aquelas galinha, cinco mil, quatro mil ou dois mil conforme o cara. Uns arremata prá fazer fita num é? tem dado até trinta mil principalmente na parte política viu? o camarada quer fazer fita arrecade! Agora no dia da festa tem também um leilão dos garrotes são 20, 30 garrotes, 10, 15, 30 garrotes, depois da

*missa das 10 horas vai a música prá lá, o Vigário e muita gente prestigiar o negócio! Arremata todo aquele gado depende do gaarrote, depende do valor. Feito isso de noite, à tardinha, vem a procissão de Nossa Senhora, com o povo acompanhando. O jeito era assim. Pronto! Terminou a festa da padroeira".*

(seu Lourival)

A quebra da comunidade, no sentido de ruptura com a tradição, também inclui os costumes relacionados à reprodução da moral dos antigos habitantes, centralizados na família como unidade familiar. A autoridade familiar, tão importante no regime de parceria ou "de meia", onde se contava com todos os membros da família, é vista sofrendo transformações: a proletarização e a busca de trabalho diário levaram à desintegração da unidade familiar como unidade de trabalho. A autoridade paterna não submete mais o trabalho dos filhos, não dirige mais o processo produtivo. A reprodução de família como grupo de trabalho se rompe e as representações dessa ruptura aparecem nos costumes e na moral:

*"É muito diferente, naquele tempo a gente tinha uma vida mais precavida. Vivia mais em casa os meninos num viviam como hoje tudu solto ... é diferente os meninos muito ativos e tudo compreende e tudo sabe! Naquele tempo e rum um menino mais recalcado mais de casa, vivia em casa trabaiando com os pais. Tinha mais ... tudo hoje é diferente, os pais de antigo não era como o de agora as mocinhas tudo solta! Os pais num se encomoda ainda hoje eu vinha falando só, tem horas qui eu falo um pouco só responsabilizando o pai que solta as filha nos bale, eles em casa e as filhas nos bale, eles em casa e as filha nos bale! Naquele tempo, no meu tempo de rapaz, havia um*

carnaval mesmo aí ia convite prá as família; ia e ia com aquela hora o pai e a mãe saia com sua família prá casa; Hoje eles não vão nem lá, nem o pai nem a mãe sortam as filhas e os filho. E os bales naquele tempo, quanto mais claro melhor. Hoje é tudo no escuro! É uma diferença muito grande! qui eu responsabilizo o pai de família o qui tá havendo hoje sobre família porque num ai mais aquele ... hoje é tudo numa liberdade muito grande"

(seu Vidal)

"O carnaval também era animado na cidade; a gente ... a gente se interessava, o carnaval antigo era animado ... Tinha o Zé Pereira, saía um povo em traje de mulher com as camisona toda pintada de preto ... era umas nega viu? e saiam com uma chalera na cabeça cantando o Zé Pereira e era demais! Tinha uma concertina tocando é e depois todo calabriado de óleo preto com tisna, aí iam tomar banho e os bales eram animado os bales erum direito. Hoje todo mundo entra, faz bagunça, mais os bales do carnaval de Santo Antônio qui haviam erum animado. Só iam as família, tudo controlado num havia um ... uma briga num havia nada. Hoje é brigam, éé aquele esculambado, bebe e ficum tudo bebu, aquela zuada. Quando terminava na quarta ... terça-feira qui dava 12 hora da quarta-feira ai todo mundo saía, abandonava o bale, qui já era na quarta-feira de cinza; quem tava com lança-perfume qui às vezes era de vidro assim sacudia no chão e quebrava ..."

(dona Elina)

"Porque já era na quaresma! E hoje num é assim, dança até na quarta-feira ao ... ao meio dia num é? O carnaval naquele tempo tinha um respeito muito grande com as coisas de Deus. Quando chegava já lá 12 hora, aí todo mundo saía do bale e quem tava com a lança-perfume muito levava prá casa prá ficar pro outro ano. Agora de primeiro,

*a lança-perfume vinha de vidro dos grandes, assim prá poder ficar aquela ruma de vidro. Juntava aquele cheiro qui a gente passava semana mais semana vendo o cheiro do lança-perfume".*

(seu Lourival)

Em nossa análise, porém, se destacamos a mudança, que ia se articulando em vários momentos sob vários temas, também concordamos com autores como Durhan (1980) e Magnani (1984), que não vêem, nessas mudanças, apenas o aspecto da dominação e a submissão cultural desses grupos sociais. As suas práticas cotidianas devem ser levadas em conta dentro do próprio sentido que orienta e articula as representações dessas mesmas práticas. Dessa forma é que é o conjunto dessas práticas, que fizeram parte do antigamente, e que servem de pano de fundo aos grupos mais novos, com seus costumes, que seu Dião, seu Sebastião e do a Carminha não aceitam, junto como das de hoje, é que podem dar a dimensão dos significados dados à dominação por aqueles que a têm experimentado extensivamente.

Tanto que é interessante assim observar que os mesmos vizinhos com os quais tanto se prezava a união, podem vir a assumir também o ar de fofocas e de vizinhas de casa em casa, tão comuns em cidadezinhas. A comunicação para a vizinhança, principalmente pelas mulheres, perde, no dia-a-dia o significado de auxílio, para se transformar em mexerico. Doma Carminha enfatiza que não era enxerida, com palavras de sua mãe, que constituíam uma espécie de verdade irrefutável.

*"só foi prá falar uma da outra, por isso que eu num num vou, nem falo e nem adoto seu ninguém, nem home num mu-*

*lher! Aqui tem uma mulher que diz: eu nunca vi Carminha de porta em porta falando de seu ninguém; quem falar desta mulher velha já como está, é mais ruim do que tudo no mundo porque ela nunca falou e nem eu vi. Eu digo nem eu mudo o vestido pro mode sair passeando de casa em casa de seu ninguém. Armo a minha rede, vou me deitar, me balançar; levanto, barro a casa, ajeito as coisa cuida na ceia e pronto! Anoiteceu. Também num vou pra canto nenhum! Minha mãe dizia que boa romaria fazia quem na sua casa tava em paz."*

(dona Carminha)

E a união e a aproximação ou antes, que, nos relatos apareciam como homogeneas, revistas pelas praticas de hoje também não são tão indiferenciada. A memória, sendo coletiva e não ultrapassando os limites do grupo, por estar dentro dele, garante que se possa apreender visões diferenciadas de um passado, quando percebido pelo presente de todos. Na verdade, trata-se da apreensão das relações de poder que sempre existiram no interior da comunidade. E que nunca permitiram que o espaço social, como unidade ideal, fosse dividido pelos conflitos. Tanto que a partir desse ponto de vista, podemos compreender o sentido de perda de identidade, não de uma comunidade, mas de grupos de trabalhadores no interior desse espaço. E mesmo, como dentro desse espaço social, os limites de cada grupo, como, no nosso caso, o dos trabalhadores mais velhos, não se inscreviam dialeticamente, através da práxis coletiva, de forma a traduzir a diversidade na identidade comum. Assim, o que seu Lourival colocava como um orgulho de antes, refletindo o tipo de sociedade tradicional e aristocrata, que, por sua vez perpetuava a escravidão nas suas palavras, não se modi-

ficou tanto assim. O que ele opõe a esse orgulho é uma forma de populismo ou mesmo a personificação do poder dos antigos coronéis, agora por governadores e prefeitos, que, necessitando de votos, penetram, por isso, na esfera do cotidiano com gestos de amizade. A figura do político contrapõe-se à idéia abstrata de governo, penetrando no seu mundo concreto e local, sem pertencer a ele.

*"na época antiga o povo era muito ... quem tinha as coisa era muito orgulho! tinha um orgulho! Num como qui é hoje, hoje não a... a... a... é uma amizade muito grande qui se vê mesmo nos governadores. Os governadores hoje a ... recebe todo mundo e os prefeito tambeém. Naquela época num tinha, tinha um negócio d'um ... d'um ... d'um orgulho! Mesmo lá em Santo Antônio ou num ... Gente no município diz qui mulheres era tão orgulhosa, lá no Jucá, descendente do povo do Jucá, qui quando ia uma pessoa lá : qui queria falar ele botava uma toalha na mão, prá aquela pessoa num pegar na mão dela; pegar ai por cima da toalha, eera orgulho. Eu ouvia falar muito isso viu? Fulana é tão orgulhosa qui a mulher foi falarr com ela, ela botou uma toalha na mão; eu vi dizer tudo isso né?"*

(seu Lourival)

A distância entre senhores e escravos, entre coronéis e matutos, entre os proprietários e os alugados sempre existiu, permeada, contudo, pelos valores determinantes em cada momento histórico. Aperta-se a mão do trabalhador agora, porque a sua força física está docilizada, explorada ao máximo, não há o que temer. A sua submissão é experimentada a cada dia - um dia aqui, outro acolá, na busca do trabalho e os limites espaciais estão definidos: não pertence mais à terra, não mora mais lá, é um dos de fora.

Mesmo em relação às festas, a dinâmica das práticas mostra que a festa também não acabou, ainda que nelas perdure a divisão entre os ricos e os pobres, ainda que não haja mais a participação para armar a festa e mesmo que o apelo a Deus signifique a não-aceitação de dona Carminha dos novos costumes.

*"não tem mais gente que ... armar festa nem moda. Aqui só tem mesmo ... agora aqui é bales. Ói, nesse prédio aî que eu tô dormindo, parece que é beem aqui dentro de casa, ouvindo tudinho, tudo ... e mais nada! só entra aî os rico, os pobre num entra, só se pagar! eu nunca entreei nesse neegócio e Deus me perdoe!"* (dona Carminha)

Compreende-se, então, que a linha do tempo, articulando-se sobre antigamente e hoje não se dimensiona apenas como uma oposição.

O conjunto das práticas no tempo, como um vetor dessas atividades, propicia que se perceba a dinâmica dos vários tempos existentes na comunidade.

O que é lembrado, tramado pouco a pouco, na oralidade, reveste-se do sentido artesanal a que Walter Benjamin (1985) se refere ao discutir a arte de contar. Não é um tempo que se opõe a outro, não são apenas ritmos diferentes, mas o que é rememorado, originando-se em um tempo pré-capitalista, ultrapassa esse tempo e o outro, onde não se tem tempo para contar e ouvir, para construir a possibilidade de vislumbrar, no futuro, o significado de todas essas experiências. No tempo da comunidade, coexistem todos esses tempos, que, ao se concretizarem com expressões como atingamente e ho-

je, não dicotomizam os ritmos de trabalho e de vida. As práticas do cotidiano em Santo Antônio nos levam à percepção de que a existência desses ritmos de tempo não significam uma mera transição de uma sociedade pré-capitalista para uma capitalista, de relações sociais de trabalho tradicionais para as capitalistas. Correspondem à dinâmica de uma comunidade, que, forçada a mudanças, adquire e constrói, na transição, outros valores e ritmos para as suas atividades, ainda que o tempo, como vetor, se lhes escape continuamente.

Walter Benjamin (1985) falando desse rememorar diz que: *"o artesanato permite, devido a seus ritmos lentos e orgânicos, em oposição à rapidez do processo de trabalho industrial, e devido a seu caráter totalizante, em oposição ao caráter fragmentário do trabalho em cadeia por exemplo, uma sedimentação progressiva das diversas experiências"* (pág. 11).

Por isso, é justamente esse ritmo lento e progressivo, que se inscreve em um tempo mais global, que vai permitir que as atuais relações e condições de trabalho sejam identificadas nas de antigamente, que a sua situação de classe seja, historicamente, um processo de identificação na exploração da força de trabalho. E que ao se perceberem na forma mimética da memória coletiva, percebam, a própria dimensão temporal a que ela se vincula, ao constatarem, que, se tudo mudou, todos ainda não mudaram tanto e que há uma continuidade na dominação que os tem submetido.

*"Eram ... como eu já disse,, eram um povo sempre, sempre foram pobre, os pobre, pobre, pobre, pobre bem pobre co-*



mo se diz e ... os ricursados num é? Santo Antônio desde a sua criação quase pouco mudou; sendo por um lugar agrícola, teria agrícola, pecuária. Sempre os ricos viveram disso, né? Os ricursados; então, até ... hoje vem sendo um lugar que ... nunca houve indústria. Então se limitaram em trabalhar e criar, então vem desde os antepassados ricos, aqueles que vinham passando por aqui e até hoje eles continuam nisso né?".

#### 4. DA HISTÓRIA DA CIDADE NA HISTÓRIA DE SUAS VIDAS

Por ser mimética e coletiva, a memória rompe constantemente com a história, permitindo que, nos limites do grupo, através dos relatos, se constitua a multiplicidade. Tanto que a mesma cidade já era vista pelo grupo de pontos de vista diferentes. A multiplicidade de imagens da cidade, surgida nas histórias, se acentuava à medida que o passado era recuperado pelo presente, que se situava diferentemente na vida de cada um, de acordo com as suas práticas cotidianas. A memória coletiva trabalha as diferenças entre os elementos do grupo, porque os seus quadros sociais não apagam as diferenças e os confrontos das classes ou no interior da mesma classe. Não se tem a homogeneização de um período, não há uma única organização, não há um único ponto de vista. Se se podia constatar que eram limites do grupo que traçavam marcos históricos na cidade, também não se podia deixar de constatar que esses limites circunscreviam uma multiplicidade de relações entre o que era e o que é. As opiniões e os julgamentos se cruzavam no tempo desse espaço, articulando-se, no entanto, sob temas que mais uma vez narravam a ruptura de um modelo de organização social baseado nas relações com a terra; os usos e a posse da terra. Se para muitos deles, o hoje era melhor ou pior, o interesse era observar que o melhor ia gradativamente diminuindo conforme a nitidez do trabalho na terra fosse se acentuando, assim como o pior também significava o estar distante dessa terra, como objeto de trabalho, e possibilidades de sobrevivência,

como identificação de costumes, como, enfim, determinante de suas condições de trabalho.

Assim, a multiplicidade de imagens da cidade como era - como é se voltava para a dimensão terra - cidade, o que se tornava bastante característico quando as representações dessa relação se construiam dentro dos aspectos rurais e urbanos.

### Como era, então, Santo Antônio?

Para uns, como seu Lourival, seu Dião e seu Pedro, o importante era captar a vertente histórica para nela buscar a origem de tanto sofrimento. Não buscavam a origem da cidade, mas ao falarem de como começou a cidadezinha, traziam as imagens do início da divisão da terra da região, a origem dos latifúndios. Através das figuras de Ana de Pontes e dos coronéis traçavam como se foi estruturando o latifúndio, enquanto forma de organização econômica e social, no entender deles, vinculada à divisão e demarcação da terra, que lhes deu poder até para fazer à feira da cidade, controlar a distribuição de alimentos.

*"... veio da Paraíba, de gente que tinha terra lá. Foi ela qui comprou a propriedade, comprou a propriedade a um fulano de tal Barroso, que era doador, e escriturou essa terra em Goianinha. Então ela deu o patrimônio ... aquele patrimônio na cidade ... doado por ela, a doação feita em Goianinha em 1867, ela chegou em 1858. Então ela*

foi da porta da igreja, qui ela tinha doado e construído, prá banda do norte 200 braças e prá banda do sul 200 braça e prá banda do poente 150 brança, ela doou. Meu avô contava qui no dia qui ela foi tirar as picada ... era uma bandeira branca e o povo batendo num bate bate, tocando numas gaitas bê bê bê e ela mandando fazê as picada do patrimônio; aqui existe no cartório de Goianinha tá essa escritura de doação. A coisa tão bem feita qui cita até os artigos".

"... a terra dela e dos filhos dela ... tudo aí ela criou a feira, convidou o pessoal de Bananeiras, convidou qui ela tinha uma amizade com essa gente ... gente de terra também, dos Ponte na Paraíba. Então veio o pessoal de Bananeira trouxero e o pessoal de Araruna de Guarãbira trouxero, o pessoal de Goianinha, Santa Cruz, tudo viero a inauguração da feira. Agora tudo qui sobrava, ela comprava. Passou 2 ou 3 anos, tudo qui ela tinha, ela tinha muito recurso, naquele tempo era prata de ouro, viu? tudo que sobrava, ela comprava, se sobrava, rapadura, ela comprava, se sobrava açúcar, ela comprava, carne ... ela comprava e sustentava a feira três ano ... comprava e distribuía com o povo, afinal era o povo dela, que trabalhava prá ela ... Os padre qui vinha de fora se hospedava na casa dela, viu? esse povo mais grande, mais antigo, qui tinha patente de coronel só procurava a casa dela ... era a dona de tudo isso aí e depois dividiu, com os filho ... aí veio o velho Rodophiano, foi o chefe aqui quarenta e tantos ano, dominava tudo isso aqui".

Não se tem uma fundação de cidade: os relatos sobre os santos, a Igreja, os coronéis, e, sobretudo, a opressão e a falta de direitos permeiam o que foi a história da cidade. Vinculan-

do a história da cidade à de seu sofrimento, intercalam crises e secas, percebendo o fio que as conduzia: o ser trabalhador na terra dos outros.

"foi em mil oitocentos ... mil oitocentos e cinquenta e oito ... sete, ela chegou em Santo Antônio. Aquela Igreja antiga de Santo antônio foi ela qui fez. É a Nossa Senhora da Conceição, ela mandou buscar a Nossa Senhora da Piedade e o povo de Espirito Santo mandaro buscar Nossa Senhora da Conceição. Então esses Santo vinhero de Portugal lá no navio. O povo foro buscar, num sei em que foi. Aí trocaro, em vez de Nossa Senhora da Piedade ficar em Santo Antônio foi Nossa Senhroa da Conceição; aí ela combirnou não quis ser Nossa Senhora da Conceição voltaro prá Espirito Santo, ficou com Nossa Senhora da Conceição e o povo do Espirito Santo, mandaro o dinheiro qui era mais, foi mais caro, Nossa Senhora da Piedade in Espirito Santo e Nossa da Conceição in Santo Antônio. E chamum Santo Antônio do Salto da Onça porque tinha umas onça lá. Aí o povo perseguiu a onça com muito home e cachorro, latindo e a onça assubiu numa pedra, essa pedra tem lá no rio. E ela muito perseguida pelo cachorro e pulou duma pedra prá outra qui quando ela caiu em cima da outra pedra aí ficou desorientada daí os cachorro mataro aí ficaro chamando Salto da Onça! Salto da Onça! aí butaro Santo Antônio do Salto da Onça era meus avós qui contava, eu conto porque vi eles contar ..."

"No tempo do coronel Rodophiano, era o chefe político, lá chefe da intendência, governou 35 anos, era uma coisa que ninguém nem sabe dizer. O sofrimento era tão grande que só tem quem tinha direito de comer queijo era quem ... quem tinha as coisa, os pobre num tinha direito a

nada ... tinha as coisa, os pobre num tinha direito a nada ... em 30 houve uma crise lá em Santo Antônio não choveu e se ninguém morreu de fome, nem de sede ... Mais era um sofrimento muito grande. Aquela rua era no escuro, cheia de buraco, num tinha médico, num tinha nada. Tinha um homeopático lá, seu Genuino, que aquele era ... foi guiado por Deus, era quem tratava com homeopatia, com aqueles carocinho doce e a gente ficava bom. Lá num tinha médico. Padre tinha porque ... depois que mataro esse Padre Zé Luiz, foi outros Padre prá lá. Me alembro que a cidade, só era aquela rua principal: prá chegar na ... na intendência, qui chamava intendência, em frente a igreja de Santo Antônio, qui era ali, qui hoje é aquela praça, não tinha ... tem uma casa velha, velha ali prá chegar onde é a de Arlindo umas ca inhas velha, pequenininhas; daquele outro lado da casa de seu Anibo, é aquela casa grande num tinha casa ali, onde é o mercado, onde num tinha casa era uma cerca e tinha um cacim ... cacimbão ali num tinha nada num tinha casa. Quem ia pra banda de Nova Cruz também era o cercado do coronel Rodophiano, lá num tinha casa num tinha nada. Quando foi in 29 foi qui o povo, foi, houve uma safra muito boa, o povo começou a construir casa. E quando seu Lindolfo tomou conta im 35 foi qui abriu o patrimônio Nossa Senhora da Conceição e o povo começou a fazer casa. Aquela rua do lado do ... do nascente só tinha uma rua, chamava rua da Quixabeira, só tinha uma rua. E do lado do ponte prá banda do cimiterio também num tinha rua, era um cercado e tinha um armazém descaroador de algodão ... Tinha o descaroador de algodão de seu Rafael, era um cercado ali, num tinha casa! E o cercado onde é o foto de Santo Antônio, é a casa do coronel Rodophiano. Ela era branca do olho azul assim dizia meu avô, era loura é descendente de Portugêes. Quando criaro o município aí ficou a sede do muni-

cípio lá. O Coronel Fernando de Brejinho não gostou foi ao Governador o Governador disse não, já tá tudo determinado é a sede é lá mesmo im Santo Antônio! E ... ficou prá lá Santo antônio. Então houve os primeiro chefes Intendência, naquele tempo qui num tinha Prefeito Agora eu num recordo qual era o chefe ... eu sei qui o coronel Rodophiano foi morar na Liberdade e o Padre Zé Luiz também passou a ser chefe de intendência em Santo Antônio. Aí passou a chefia para o Coronel Rodophiano e o Coronel Rodophiano governou 35 anos!"

(seu Lourival)

Uma história marcada pelo poder dos coronéis e dos padres, dos proprietários de terra, que chegaram a derrubar uma igreja e a determinar a direção dela, assim como determinavam quem podia comer carne e queijo.

"a igreja era bem ali no meio da rua; teve aqui um home tirou ela, butou abaixo ... e foi simbora daqui em vinte. Hoje ela tá feita aculá de banda, que podia ser em frente ... de banda foi o vleho Rodophiano que fez".

(dona Carminha)

Nessa história apareciam as perseguições, por causa de política, quando não acompanhavam a corrente, que era forte, com muito dinheiro. Segundo seu Dião, foram 91 anos de luta pesada, com adversários que eram muito fortes, mas hoje lhe têm respeito, por isso não tinha mais medo, era desassombrado. O medo que dizia que não tinha era sentido por dona Elina, que, ao contar a morte do Padre Silveira se negava a continuar, porque "eu prá contar a morte dele, preciso também contar a morte do meu filho e num vou ... coi

sa antiga e uma vez quando terminei de contar, já fui me arrependendo ...". O medo das perseguições e das mortes pelos jagunços dos coronéis era identificado na figura daquele que hoje, a mando do proprietário de terra, podia contratar ou não os trabalhadores, que decidia, enfim, suas vidas, que era o intermediário da venda de sua força de trabalho.

Os nomes desses fazendeiros eram muitos, fazendeiros que militavam politicamente, eram aqueles que, como diziam, gritavam um grito e se ouvia, porque eram eles apenas os que gritavam. Esses "home eram fazendeiro, que é conhecido no município", que faziam o regime do matuto, do trabalhador que ficava à sua disposição. Havia os mais populares e os que mais aterrorizaram, aqueles que casavam e batizavam, como falava seu Dião e que fizeram a Intendência e depois a Prefeitura. Se não falavam de processos políticos diferentes, é porque, desde antigamente até hoje, os prefeitos ainda eram feitos pelos coronéis. Recordavam-se da coluna que souberam que havia passado por Natal, mas não haviam entendido o seu significado ou mesmo relacionado à sua condição de trabalhador. E, no entanto, se não podemos colocar que identificavam as suas condições de trabalho e mesmo as relações sociais de trabalho dentro de um quadro político, isso não pode significar que não a percebiam no próprio conjunto de representações que faziam sobre as suas práticas cotidianas. Justamente ao voltar-se para narrar essas práticas, é que a dimensão dessa identificação se tornava mais nítida para eles, inclusive.



Assim, ao relacionarem o poder da Igreja com o poder dos coronéis se lembravam de dois, que lutaram para que a Igreja ficasse onde cada um deles queria. *"Começaro uma igreja lá e o Coronel Rodophiano começou a fazer essa de cá"*. O padre queria lá, mas a Igreja foi construída onde quis o coronel com mais poder. E eles, que apenas assistiram, ficaram *"com aquele sentimento, quando botaro a igreja abaixo"*, revoltados, porque nada podiam fazer.

Distinguiam entre as figuras de padres, a do Padre, morto pelo velhinho, porque era muito ambicioso e *"foi tomar a terra do velhinho"*, e as dos padres, sempre na casa dos coronéis, distribuindo os santos, pelas casas das famílias poderosas, de acordo com a escolha delas - *"foi a família mermo qui cada qual dizia ... eu fico com santo fulano"*. No entanto, mesmo identificando no poder da Igreja a extensão do poder dos coronéis, nem assim deixavam de se lembrar dos tempos antigos quando iam à igreja.

*"eu me lembro qui a gente ia prá os terços de noite, a gente usava uma batina, batina dessas quando na hora da benção, a gente tocava uma campainha, mais tinha tudo na igreja, tinha serafina, tinha as cantora, tocava tudo. Se rafina era um órgão que chamam hoje, num é?"*

(seu Lourival

A tradição religiosa, principalmente a relacionada a festas, a missas de domingo, necessitava ser preservada, até por sua influência sobre a sua cultura, sobre a sua identidade. Havia um prazer em falar dessas festas e desses rituais porque se referiam à sua vida no seu espaço social, que não pode ser confundido com uma

interpretação que veja no seu apelo ao divino uma forma de alienação de sua condição de trabalhador.

Sendo, assim, múltipla a memória coletiva, a rede de relações de poder sobre as suas vidas pôde ser traduzida pela multiplicidade de visões da mesma história da mesma cidadezinha.

Complementando-se, uns e outros relatos, dinamizavam essa história que passava a se projetar na cidade como é. Interpenetrando-se o que era e o que é, a história, desse ponto de vista, crescia no conjunto de representações que eram criadas a partir do seu cotidiano heterogêneo. Tanto que essa mesma cidade podia ser vista, por alguns, na visão dos que decidiram seus rumos, dos que tinham poder, que era sempre devidamente relacionado ao ter a terra e não ao saber letrado. Para ser chefe político era fundamental ser proprietário de terra ou, apenas em poucas vezes, ser escolhido pelos coronéis, representando-os, sem qualquer autonomia ou voz, como diziam. As categorias que determinavam intendentes, prefeitos, chefes políticos das regiões eram constituídas no valor terra e não no saber, como contou seu Vidal.

*"Santo Antônio era um vintém ... num tinha adiantamento nenhum. Num tinha a luz, quando cheguei aqui, pelo menos num tinha a luz, num tinha água encanada, num tinha nada disso. Agora teve diversos prefeitos, uns trabalharam, outros não. Mandavam em tudo, isso sim. A terra toda era deles. O que mais trabalhou foi Zé do Carmo, apesar de ser analfabeto, mais fez uma boa administração..."*

Essa mesma cidadezinha sob o jugo de coronéis também surgia na visão lúdica das pessoas diante de uma vila no mato.

*"quando eu era garoto isso aqui era mato ... isso mermo. Isso aqui era mato, visse? Hoje tá tudo amentado. Isso aqui era ... a gente brincava de isconde, isconde aqui dento, aqui dento, né? eu só tô contano, proque conheço Santo Antonho! eu nasci aqui no Santo Antonho! ...*

(seu Orlando)

Ou surgia na visão daqueles que relacionavam o seu crescimento com a cultura do algodão e foram assistindo à sua decadência, como seu Sebastião:

*"É, eu alcancei ela aqui pequena num é? pequenininha! é... no barro quando chovia aqui, a lama dava no meio da rua, num é? dia de sábado a feira era nessa rua principal, a lama no meio da rua como se diz ... e hoje não, ela está desenvolvida, tem muitas ras, né? Eu alcancei com poucas ruas isso aqui. Aquela usina funcionando, depois qui foi vendida aos alemães ... tiraram ela daqui pra Nova Cruz ... a usina de descarregar algodão".*

Ou daqueles que viam a cidadezinha através da dinâmica da vida das pessoas; através dos dias e das semanas, em um ritmo marcado pelo mundo rural: o inverno e a seca., a feira no sábado, a missa no domingo. No sábado, de feira, o dia de maior movimento, todos estavam nas ruas e se comia feijão fresquinho, o maxixe e o quiabo no inverno. Vinha a farinha da região de Brejinho, de suas casas de farinha, clara e fininha, que abastecia a região e grande parte do Rio Grande do Norte. Vinham as moças das casas de farinha com as juntas

dos dedos ralados e carcomidos. Daqueles, enfim, que viam a cidadezinha no seu ritmo característico, nas suas comidas e festas ao longo do ano.

"Agora nesse mês prá entrar, o mês que entra, tava o começo da festa ..." Nas festas que se misturavam com as superstições do São João, onde quem atravessava a fogueira com os pés descalços era o que tinha mais fé, nas comadres, que, mesmo no São João, viam "o vestidinho mais mió, mais direitim", e falavam dos "olho aqui crescido em muita gente que perdem inté o jeito de trabaiá e de andá dos home grande". E do medo desses olhos grandes, que podiam atingir até o velho curador que curava dor de dente, dor de cabeça, "tudim e morreu sem língua, a língua foi lá prá trás ... desse tamain, pretinha". Das festas que marcavam como estava a vida das pessoas e que foram mudando na cidadezinha.

"sim, existia uma banda de musga, a banda de musga num sei do nome. Num tinha cinema, num tinha banco, num tinha nada disso, era um lugar morto. Viviam de roçado, outro vivia como nós, tinha suas fazenda, era de que o povo vivia. Tinha o correio, cooperativa num tinha, Mais hoje tem né? Antigamente num tinha, só existia o correio".

(dona Elina)

"aqui, já houve noite de natal, num há mais aqui, num tem mais, o padre tirou daqui pra Serrinha, noite de Natal num existe mais aqui., Eu já alcancei festa aqui a noite todinha. Noite de natal, o povo na rua prá cima e prá baixo comendo doce seco, num é? e arfinim e outras coisas. Tudo acabou-se, num tem mais".

(seu Sebastião)

Ou até mesmo na visão daqueles que assimilaram o modelo desenvolvimentista, baseado na industrialização e se frustraram porque não entenderam porque o agreste nordestino não passou do pré-capitalismo para a indústria, preferindo pôr a culpa, mais uma vez, nas pessoas.

*"A cidade pouco desenvolveu; durante muito tempo demitiu-se pequena por falta de indústria, por falta de quem desse um ... chegasse ao ponto de avoluir sempre; foi aquilo mesmo. Então, agora, há uns dez anos, essa década de setenta prá cá, então desenvolveu um pouco; cresceu como se ... Antigamente, não tinha tantas ruas como tem hoje, não é? Hoje tem mais ... a cidade alargou-se mais, tem mais o que se ver como se diz. E quanto aos ... os velhos, os antigos daqui, que hoje restam poucos, restam pouco, mas continuam na mesma lida, é um povo que nunca procuraram desenvolver, isto é, desenvolver um modo de dizer, de ser uns homens que procurasse prá indústria, prá um alto comércio, prá essa coisa; se limitaram apenas como eu já disse! propriedades, agricultura, criação e essa coisa ..."*

(seu Vidal)

Complementando-se, metonimicamente, todos esses relatos faziam crescer a vida na cidadezinha. A memória coletiva, ao permitir que todos esses relatos, com conotações diferentes na percepção de seus narradores se relacionassem, leva a representações construídas a se apresentarem múltiplas na unicidade leva, enfim, à visão metonímica que pode explodir nas cores vistas por cada pessoa de um mesmo grupo, e que quebra a oposição entre o presente - o hoje - e o passado - o antes, porque, ao se configurar múltipla essa imagem, tem a sua unicidade garantida no fio da história de

quem conta e se lembra - de sua vida. Passado e presente eram dois momentos de suas vidas, com cores e movimentos diferentes, mas sem linhas de separação, principalmente, porque, ao narrarem, conservavam a mesma linguagem. A linguagem da memória preservava a narrativa entre os elementos integrantes do grupo, que, ao se perceberem narrando, também se percebiam como os atores daquela mesma peça em seus dois atos: o passado e o presente.

Não importava se a cidade era vista em suas festas com música, na sua noite de Natal, na sua única rua frequentada pelos coronéis ou então na cidade com muitas ruas, sem música e sem a missa da noite de Natal. A divisão não era exterior, pois os atores permaneciam nos dois momentos, não se renovavam. A ruptura estava na sua narrativa, dentro das suas lembranças, nas suas vidas, pois, só elas, ao se configurarem com os seus valores, eram que podiam constituir o sentido dessa mudança. Tanto que se inseriam no limite do grupo, cuja extensão era a de suas vidas. Sendo velhos, tinham a percepção da proximidade desses limites o que lhes dava, ao narrarem, a plenitude do que tinham sido suas vidas, e, por isso, podiam lembrar ou omitir. Esquecer da panela no fogo, como dona Carminha, da perseguição e da morte do filho como dona Elina, dos coronéis, como seu Dião, do que já tinha visto, como seu Orlando, do que tinham sofrido, como seu Pedro e seu Sebastião.

As lacunas em suas histórias eram, às vezes, mais fortes do que o que lembravam, nelas havia a dor de suas vidas, nelas estava o confronto e a percepção clara de suas condições de traba-

lhador. As representações, em seu conjunto, permitiam a constatação de lacunas e de omissão, mas como era um trabalho da memória por um grupo, podia-se perceber a intensidade desse trabalho pelo grupo. Do fio não tecido não resultava um buraco na trama, mas um outro desenho, uma cor mais escura, diferente da organização, que forneciam aos relatos uma forma histórica própria, uma outra versão, mas também consagrada, desses acontecimentos. A construção social da memória, pela linguagem construída por quem lembrava, se constituía na criação de esquemas correntes de narração e de interpretação dos fatos, que se dimensionavam, de acordo com Bosi (1979) em verdadeiros "universos de discurso" ou "universos de significados". A coesão da linguagem da memória não se estabelecia, assim, sobre os acontecimentos, porque os fatos não eram uma somatória em busca de um conjunto, porque não tinham sequer o mesmo valor no decorrer da história. A articulação desses universos de significados pelos atores, aos quais as histórias pertenciam, sem ilusões de objetividade, tanto podia começar e terminar na sua própria fala, como na de outra pessoa do grupo, na dos vizinhos presentes, na dos filhos, na nossa. E essa articulação era mimética, pois trabalhava por semelhanças e não com as diferenças entre as falas. Por isso, não se organizava em períodos, abstrações das semelhanças, que lhes daria, conseqüentemente, uma visão reduzida do seu próprio passado.

Só assim, por se ver um no outro, o grupo sentia que, por ter vivido um momento juntos, era o mesmo, percebia-se como gru-

po através do tempo. Seu Vidal que indica seu Dião que indica dona Elina ... Havia uma história deles, do grupo, porquee eram as semelhanças. - o ter vivido - que permitiam que houvesse interação, que não houvesse rupturas, ainda que com divergências. Enquanto a história examina os grupos de fora, a linguagem da memória coletiva via o grupo de dentro, conhecia os seus elementos, convivía com a diversidade e a multiplicidade, porque não se tratava apenas da constituição de uma lembrança isolada, mas de lembranças inseridas em quadros sociais, com valor ideológico.

Observando-se esta questão e partindo-se da premissa de que a memória é mimética, pôde-se constatar em outros relatos essa multiplicidade da memória que, trabalhando aspectos dos costumes, dos direitos, da solidariedade, que não eram percebidos, por uns e outros, através de suas narrativas, não deixavam de situar-se nas próprias lembranças que o grupo retinha. Enquanto que é fácil se fazer esquecer em uma cidade grande - os habitantes de uma vila ou de uma pequena comunidade não cessam de se observar e a memória de seus grupos registra fielmente tudo que pode conservar dos fatos e gestos de cada um deles porque eles reagem sobre toda essa pequena sociedade, contribuindo para modificá-las.

*"o rádio é trabalho das menina,. visse? e dissero que fi quei besta praquê quando tô desocupada, eu boto ele prá tocá ... é bonzinho que é medonho esse raidinho ... eu, besta, é, é gente tudo invejoso..."*

(dona Carminha)



Como era a cidadezinha em tantos de seus aspectos?

Se o grupo percebia a cidadezinha em seu crescimento, as suas imagens do cotidiano eram mais fortes. Como era a vida das pessoas e os seus direitos? Seu Lourival contava e tentava não se indignar ao ver o passado, ao mesmo tempo que seu Dião mostrava a vida do trabalhador na agricultura sob o jugo dos coronéis.

*"... tempo bom é esse qui todo mundo tem as coisas, todo mundo come carne! todo mundo come queijo! naquele tempo comia carne quem criava uma galinha, um peru; mais o tempo bom é esse qui todo mundo passeia, todo mundo tem volta de ouro! só quem tinha direito ter volta de ouro em Santo Antônio era as filhas do coronel Rodophiano e as filhas do Coronel Epaminondas, Dona Naninha e Dona Sara ... hoje toda empregada doméstica tem volta de ouro e brinco de ouro! e naquele tempo não tinha. Diziam qui empregada queria ter direito, mais num podia qui o direito era na cozinha, é o qui as dona de casa dizia naquela época. Eu num quero dizer mais pra num inflamar tanto ..."*

*"Era muito agrícola ... Santo Antônio era muito agrícola, dava muito algodão, dava muita fava, muito feijão ... a gente vivia de agricultura. Agora, a gente num tinha direito de criar nada! Só quem tem direito de criar lá as coisas era o Coronel Rodophiano que era rico, as propriedade toda eram dele ali no redor de Santo Antônio, tudo era dele. Quem vai pra Nova Cruz, quem vai prá Várzea, quem vem prá aqui pra Brejinho ... só prá banda de quem vai prá Serrinha que num era dele, mais prá banda de lá*

tudo era dele. E lá era um sofrimento muito grande. Nós num tinha direito de criar nada lá! Só se vivia de agricultura daquele roçado. Então, se guardava os cereais prá quando ... feijão, fava e milho, quando o inverno pegava a gente tinha aquele alimento. Era o que dava. Nem todo mundo comia carne lá naquela época, não na época de 25, 26, 27 até 30".

Seu Vidal também completava, dizendo: "eu sei, eu qui eu seio qui nós sofria lá, então si num passei necessidade é porque nós trabaiava muito, visse? trabaiava tanto de enxada qui dava vertige".

E todos diziam que se vivia antes de agricultura, ainda hoje "se veve" de agricultura também. E que o povo sempre foi um povo trabalhador, sempre foi. Bastava cair qualquer chuvinha que já tinha gente na "lavoinha". Estava certo que o povo daqui se dedicava mais ao plantio, ao roçado e que agora nem tanto, não tinha onde poder plantar. E que os ricos sempre tiveram suas riquezas. E que se, antes, quase todos, naquela época, eram agricultores, hoje tinha agricultura e a pecuária. E que os outros, "coitadinhos", os da agricultura, exceto os ricos, não encontravam mais trabalho na pecuária, que necessitava de menos gente na fazenda e não carecia de morador, de sítios.

O conformismo que permeava, às vezes, o relato, principalmente quando as condições de trabalho eram relacionadas ao poder divino, aos desígnos de Deus, podia assumir a forma do confronto através das descrições de saques nas feiras, diante de tanta fome.

"Como Deus criou batata, na agricultura, lá nos matos, so frendo os nossos horrores da seca se abandonava o gado naquela época. Às vezes, por trezentos reis por dia, trezentos reis por dia ... hoje tão pagando por ... aí 500 cruzeiros por dia ... como já te disse sem ter recurso de tamanho nenhum, pedindo esmola! Sábado contaro que seria atacado ... então a feira foi péssima. A parte de recurso que tem é de gente qui vem por aí é isso da Sude ne como é o nome ... Frente de Trabalho"

(seu Pedro)

"Vinheram aqui um tempo atacar aí a feira; eu tava com o buchão assim! eu fui pra feira ... me dissero: tu vai prá butarem o bucho abaixo! eu digo: bota nada! deixe eu ir ver. Aí fui, os homem tiveram aí na casa de compadre Severino Maia eu passei e vi; aí fui pra feira, me pus assim num canto, quando dei fé lá vem! o ruge ruge, meu fio, vige Maria! e eu me resguardei, passaram por dentro do açougue e era rapadura e era farinha e era milho e era feijão e era tudo, tudo carregando se jogando em riba de um caminhão ... era o povo com fome ... era! o povo com fome, no sertão nesse meio de mundo. Aqui já es se ano inventaro! já dissero que vinha praqui, já num vem proque acho que inventaro esse serviço por lá pro fora que eu vejo dar no rádio pro lugares ... a Frente!"

(dona Carminha)

"eu estava morando aqui em Gameleira na terra do velho Tota ... que ele só fatô foi me matar! e eu saí da terra dele, ele queria que eu fosse cachorra dele; eu digo: o Sr. tem uma mulher, uma moradeira, é uma mulher viu? ago ra o Sr. é quem não presta, o Sr. é um cachorro! um re laxado, num dá lugio a seus morador que o Sr. ... dizer

*assim, eu tenho morador e dou lugio a eles que são gente,  
as mulher, viu?*

(dona Carminha)

E era para a identificação desse trabalhador, desrespeitado, que as histórias convergiam. Não era para um trabalhador que desconhecia os seus direitos (segundo os dados do Sindicato Rural do RN). Desconhecer não significava, para eles, não conhecer as desigualdades, as opressões. A tentativa de assegurar formas de ultrapassá-las era o que lhes faltava e que o Sindicato não considerava. Os direitos do salário mínimo, as leis sobre a terra, as greves em outros estados e regiões não eram explicitados, mas eram conhecidos no sentido de que se refletiam nas condições desses outros trabalhadores, se viam nelas e se irmanavam. Porém, o conformismo, derivado do poder que os alcançava no seu dia a dia, pessoalmente, porque conheciam os chefes, não podia ser considerado apenas um desconhecimento ou ser um conformismo semelhante ao de outras regiões.

Nessas histórias, as Frentes de Trabalho tinham assumido o papel de mediação entre o desespero da fome e o saque, entre a fome e a violência contra a propriedade. Tinham surgido como uma espécie de ajuda ao trabalhador, que, ao se ver sem trabalho, perambulando de fazenda em fazenda, sem ter o que fazer, tem sido considerado como malandro. Malandro era uma expressão urbana de quem andava pelas ruas. O trabalhador rural era chamado de malandro por estar sempre andando "per aí", atrás de trabalho. "Malandrano" pe-

las ruas era preferível a ser chamado de flagelado ou ismolé.

*"mais antigamente eu num tinha nada não! as pessoa aqui só vivia do trabalho e dava muito bem ... os pobre, hoje não dá porque eles não querem mais que eles trabalhem! ai dá rua! ... quando acaba dizem esse ismolé ... só trata por flagelado, o que é flagelado? eu tenho inté disgosto quando vejo falar nisso".*

(dona Carminha)

A divisão entre pobres e ricos adquiria não só o significado de quem tinha ou não terra e riqueza, mas se referia principalmente à divisão de poder sobre o trabalho. O controle de sua força de trabalho, da venda de seu trabalho não era exercido por eles. Dependiam do proprietário de terra para não ficarem na rua ou mesmo para trabalharem nas Frentes de Trabalho, porque os açudes feitos eram todos nas fazendas dos chefes da região. Quando estavam sem trabalho, nas ruas, eram malandros, mas, ao trabalharem nas Frentes, eram flagelados e "ismolé", o que lhes dava a consciência de uma decadência cada vez maior.

Nesse quadro, a figura da mulher, como trabalhador rural, surgia sofrendo a discriminação sexual nas relações de trabalho, como contava D. Carminha,. A sua opressão era denunciada pela metáfora animal: cachorra, como era vista quando era moradora. D. Carminha, poucas vezes mencionou a figura do marido, mas a todo momento, colocava a mulher-mãe, de resguardo, já trabalhando. Da mulher-mãe que hoje se via na filha, com filhos, sem trabalho, obrigada a fazer unhas. Da mulher-trabalhadora, que tinha um roçado a

meia e onde se via, em sua condição de trabalhador, que deveria ter os seus direitos respeitados.

Por isso, essas histórias tinham muitas distâncias que não eram apenas de saber ou de poder, mas se entrecruzavam nas relações entre o saber e o poder.

A história de Santo Antônio contada por seus trabalhadores rurais retratava, de um lado, a modernização e consolidação de um tipo de sociedade, através de investimentos e de privilégios de aplicação de impostos, e, de outro, como foi fornecida a orientação para essa desigualdade crescente, que levou à marginalização de uma grande maioria de pobres urbanos-rurais (Sachs, 1986, Silva, 1982, Oliveira, s/d).

A consciência dessa história de opressão tem contrastado com partes de seus relatos, onde consideravam a riqueza um dom divino ou natural, principalmente, quando diante da fome, ao se prepararem para o saque, se benzem (Vige Maria!), mas também colocam que têm feito aquilo porque Deus não soube repartir "as coisa no mundo". A sua história também tem contado que, ao colocarem a sua força de trabalho à venda todo dia, não trabalham porque são vagabundos, não se importando, muitas vezes de serem expropriados, mas com o que não se conformam e consideram injusto é não ter a terra, ter sido tocado dela, ter sido tirada deles uma estratégia de sobrevivência. Para seu Antônio, que se transformou em um pequeno comerciante na cidade houve uma degradação em sua vida, porque trabalho "era trabaiaá na agricultura".

Nessa mesma história, não se discute o papel da educação como "um grande recurso". Considerando-se analfabetos e que não aprenderam nada, a escola, como um valor indiscutível, faz parte da educação dada aos filhos, o que se chocava com a educação dada pelos programas, voltada para ensinamentos de higiene e técnicas agrícolas.

O papel dado à educação e à saúde, através dos programas, no entanto, reduziu o que seria um processo histórico a uma mecânica sociológica, indistinta em suas ações específicas, direcionada para o seu alvo decisivo: as relações de trabalho.

Tanto que é nesse tempo que a história da exploração do homem do campo, pela proletarianização crescente, se dimensiona e se esclarece sem rupturas. Nesse mesmo tempo os elementos do grupo se percebem na pobreza que avança, nas novas relações de dependência com o capital que se estabeleceram, modificando, aí sim, as suas práticas sociais. Reduzir o tempo a um período ou a comportamentos poderia corresponder a uma visão também reducionista de trabalho, quando, para eles, é na sua história de trabalho que encontram o que tem sido seus direitos, sua educação, sua saúde .

Do confronto entre as elites e a população marginalizada é de todos os tipos de confrontos é que as estratégias implantadas se afastaram. Ou melhor mediaram o confronto para que a homogeneização e a expansão do poder fossem alcançadas.

As estratégias desenvolvimentistas, nesse período, visaram principalmente as relações de trabalho. Podemos, dessa forma, distinguir projetos, como o CRUTAC, de âmbito educacional e de saú-

de e os voltados para a modernização da agricultura e a pecuária, aprovados pelo FINOR e pela SUDENE, (Sales, 1982) que, conjuntamente buscavam o crescimento econômico da região. Para os projetos de educação e saúde, os objetivos eram educar a mente e deixar o corpo sã, para a exploração máxima de sua capacidade física, que, a partir da década de 70, com as mudanças observadas, chega aos limites. A preparação desse trabalhador era fundamental para a maior produtividade que se pretendia alcançar. Tanto que, nos documentos, os obstáculos forneciam dados sobre a agricultura e sobre o trabalhador da mesma forma, englobando os dois em um quadro artesanal e de atraso.

Desse ponto de vista, pode-se mesmo dizer que os programas alcançaram o que queriam: um trabalhador que não se rebela, pois eles mesmos diziam que *"a vida das pessoas aqui era trabaiá tudinho alugado"* e que *"hoje tão aí malandrano na rua prá lá e prá cá sem serviço, catando o que pode fazê"*.

Assim, alcançou-se o que se pretendia. O avanço e o uso das técnicas agrícolas não atingiu os pequenos proprietários, (31 tratores para 2.075 propriedades, segundo os dados do IBGE de 1980).

A história da vida dos trabalhadores, mostra o que Teresa Sales (1982) já observara no agreste pernambucano: o declínio dos roçados da produção de subsistência do trabalhador, o decrescer da produção "a meio" ou "em parceria", a perda da moradia e do pequeno terreno na grande fazenda. A essas perdas corresponde o avanço da pecuária e da cana (em regiões já perto de Santo Antô-



nio, como Goianinha) e uma queda na lavoura. A maior produção de mandioca, constatada nos dados do IBGE, se deve apenas à sua resistência no agreste. Como colocou Teresa Sales "a nível da produção vegetal, a mandioca é o equivalente do bode e da cabra a produção animal: subsiste nas piores condições de solo pobre e gasto, de falta d'água" (pág. 157). Assim, como, pela mandioca, pela "papa d'água", tem sido possível a sobrevivência dessa população, que se hoje pode comer carne, é impedida, pelos seus ganhos, de fazê-lo.

Na história de trabalho da cidadezinha era que o papel da educação, as condições de acesso à escola, permeadas pela divisão entre ricos/pobres, se esclareceram assim como o analfabeto e o analfabetismo se confundiam. O analfabeto e o analfabetismo foram alvos constantes dos programas, sem que fossem distinguidos o homem e os usos da escrita, porque considerados igualmente como objetivos a serem atingidos.

No entanto, a memória distinguia o sujeito na sua história, a ponto de ele se ver nela e no seu desenvolvimento. Seu Vidal, falando mais uma vez de seu passado, tentava reconstruir, através da memórias, as lembranças de sua educação, que ainda que fossem parte de um período de sua vida, não se constituíam em fatos isolados. Os seus relatos se misturavam a outros fatos e dos de outras pessoas desde que quando se narra a própria vida se testemunha os modos de viver e de lembrar.

*"olha, eu nasci, criei-me nesse município mais no interior do município, nas fazendas, meu pai pobre nunca te*

*ve propriedade, nós morávamos na terra dos outros. Naquela época ninguém tinha escola, ninguém falava em escola, quem aprendia era se fosse o filho do Coronel; naquele tempo do rico, os filhos aprendia, filho de pobre não aprendia nada que não tinha condição, não tinha professor. Ora, aqui, eu recorddo bem na minha infância ... um professor aqui em Serrinha que era o finado João Batista de Oliveira. Com ele a gente desenvolvia a carta do ABC. Eu não tive a felicidade de aprender, não tive o prazer de ir a uma escola".*

(seu Vidal)

O interessante foi observar que seu Vidal dizia do prazer de ir à escola, de um prazer que tem sido negado a muitas gerações de trabalhadores, como seu Lourival complementava. E se não se conformavam porque as novas gerações não davam o mesmo valor à escola, encontravam nos usos e posse da terra a explicação: "num adianta ... quem vai ser rico, são os ricos mesmo" ou que a escola não ia garantir o trabalho na terra. A referência ao trabalho na terra é que articulava a constituição de suas identidades sociais. Aparentemente, havia uma incoerência no valor escola: não aceitavam que as novas gerações não dessem para a escola o mesmo valor, mas aceitavam essa diferenciação, no entanto, porque essa escola também não lhes podia dar a terra. Contudo, esse movimento de negação/aceitação se esclarecia diante da percepção de sua condição de trabalhador sem terra, que, irrealisticamente, tem fixado seus projetos de vida em uma educação que não é para eles.

Semelhante posição aparecia diante das prestações de serviço, que eram uma forma de crescimento da cidade e por isso eram exaltados.

"Santo Antônio era uma cidade ... num tinha adiantamento nenhum, num tinha a luz, quando eu cheguei aqui, pelo menos num tinha a luz, num tinha água encanada, num tinha nada disso ... agora teve diversos prefeitos, uns trabalharam, outros não".

(dona Rosa)

No entanto, a água encanada e a luz não eram para eles, atingindo poucas casas fora do quadrado central, onde estavam a igreja, a prefeitura e as casas da cidade dos antigos coronéis. Ou porque diante da carestia, deixavam de pagar, pelo preço mínimo fixado da água, que era muito alto.

"tô achando que essa carestia que está aí é dele mermo... eu acho, cá prá mim, que essa carestia que tá aqui é deles mermo que faz ... daquele prefeito, quem é governo, tudim! ... eu tenho água ali; o meu marido tá trabalhando longe daqui proque é ... eu sofri muito com água e num gosto de beber água sargada! pro mode eu beber água sargada eu saio, vou pro oto canto; aí boto essa água, vinhero e butaro o resistro ... que adianta! eu pago quatro mil de resistro da água, num gasto! ocasião que ele vai pagar agora próxima que arribou tudo! água, luz ... paga mil e quinhento, num sei quanto. É uma conta ... ele disse: ô Carminha, eu tô num aguento mais com essas conta! é cada vez mais omentando! tô só trabalhando pra esse negócio".

(dona Carminha)

O mais interessante foi ouvir o seu Lindolfo sobre porque a água encanada não era para todos ou ainda porque muitos pagaram pelo registro d'água e nunca viram água encanada em suas casas. Para seu Lindolfo, a engenharia explicava o fracasso e não a prestação de serviço como parte de uma campanha eleitoral. Assim como o governo era o responsável por tudo, para dona Elina e dona Carminha, seu Lindolfo usava a mesma distância de poder para a engenharia. Assumia o papel do governo, como se os serviços fossem dados. Deveriam ser vistos como uma dádiva para a população, ainda que não funcionassem.

*"tem água, que eu butei! é verdade qui depois a ... a engenharia fracassou, mais eu não fui o culpado, mais eu butei tudo isso aqui, foi eu, caixa e tudo".*

(seu Lindolfo)

O fato de muitos não terem água encanada levava, em Santo Antônio, à lavagem de roupas no rio. Como as mulheres dos trabalhadores têm buscado, na cidade, estratégias de sobrevivência, através de lavagem de roupas, acabavam as pessoas com recursos tendo suas roupas levadas para o rio ou como se dizia: "mandar a roupa pro rio", junto com as roupas dos pobres.

Ainda como uma dádiva e não um direito, a aposentadoria era vista como "uma esmola muito grande para a pobreza dos velhos, se vê véia cacunda com 90 anos tirano 15 conto, num é uma esmola? foi esse governo que deu essa aposentadoria qui eu sou um homem muito religioso e num esqueço de pedir a Deus por ele". E logo depois, esse mesmo governo, tão distante de suas vidas já era

visto de outra maneira.

"a coisa boa que ... houve até hoje aqui, pelo menos essa, esse pessoal que tá aposentado tá vivendo! num é uma coisa franca, mas se num tivesse aqui já morria, já muita gente. Aqui, prá mim governo ainda num fez nada!.. os governos são ... prá mim, são apagados. Essa é minha opinião, porque eu num vejo nada! eu num vejo interesse do governo prá coisa nenhuma! Se o governo se interessasse não era somente Santo Antônio não, era todo o nordeste, era outro nordeste".

(seu Lourival)

Como as falas, pela memória coletiva, não sofrem uma homogeneização, os confrontos entre os elementos do grupo apareciam diversas vezes, como no caso dos bancos, entre o seu Lourival e seu Pedro:

"para o agricultor tá muito bom, muito diferente do ano que eu era menino e rapaz muito moço ... num tinha agora os banco a pessoa sendo fiel, sendo bom, os banco abre mão, num é?"

(seu Lourival)

"hoje em dia o povo vive de banco, num é isso mesmo? aí o banco hoje cortou esse ano, o povo vive em dificuldade num é? esse ano mais os outros anos ... o banco soltou é dinheiro, é esse ano foi que num soltou mais. Aí num chove ... é a dificuldade é que é que o povo é do banco que vive ... é preciso os endossantes, né? aí a dificuldade é que os endossantes hoje eles não querem endossarem letra de ninguém porque os anos é, ... num está dando e aí a dificuldade mais é essa, é do banco, é ter se amarrado, é por causa disso e com muita razão".

(seu Pedro)

As exigências e as pressões dos bancos têm marcado o seu presente, que, para eles, adquiriam as conotações do "viver na cidade". Os bancos já se situavam nos tempos de morador na cidade e as suas pressões eram vistas no conjunto das novas necessidades e exigências urbanas às quais costumavam contrapor seus costumes rurais. Reagiam contra uma mudança na sua concepção de mundo, uma mudança que os pressionava cada vez mais, principalmente em relação ao dinheiro, a valores como o respeito em lugar da adulação e do fingimento e a alguns costumes. Pressionados, não tinham conseguido se adaptar, como diziam, e por isso persistiam com mais força em suas atitudes, característica do mundo rural.

Nos dias de trovoadas, colocavam as palmas secas dos coqueiros que tinham sido benzidas na procissão de Ramos, na Semana Santa. O seu mundo também se dividia entre as pessoas de "oio gordo" e as outras, colocando para os desígnios da sorte mesmo as suas condições de trabalho.

*"Quando vê um vestidinho mais melhor, mais direitim, oh! fulano tá bem, tá rico, tá isso, tá aquilo ... é, os olho aqui tem crescido em pessoas qui perde inté o jeito de trabaiá e de andar, dos home grande, livrai-me Deus e Nossa Senhora do Senhor de qualquer um cristão desse botar os oio em cima que o senhor tem um bocado prá cumer e uma roupa prá vestir quando o senhor pensa que não, tá pobre viu?"*

(dona Carminha)

A mesa farta constratava com a comida pouca e cara da cidade, o feijão verde dava lugar a um feijão preto, vindo de fora.

O bocado de feijão verde, do inverno, amassado com farinha, era antes sempre comido com as mãos. E o feijão preto, fornecido agora nas frentes de trabalho, significava toda a sua decadência.

*"eu tenho inté um neto que diz que é meu neto, trabalhando nesse negócio também. Feijão, óia, às vezes eu butava, quando vinha, o meu fio troxe um cozinhado, eu butei de molho, eu lavei no outro dia em duas águas, aquele bichão vermelho, fedorento, butei no fogo, butei inté uns osso dentro, adubei, foi tão ruim, que eu digo, esse foi o premero e o derradero, se eu foi viver com esse comer, tenho de morrer".*

(dona Carminha )

Traduzindo as pressões dessas exigências urbanas pra o mundo rural, buscavam, nas relações entre as pessoas, as figuras da madrinha, da comadre e do compadre de São João, os favores que "morto, gelado, num se joga" , para que as referências a seu modelo de mundo não fossem afastadas.

E na figura da madrinha ou mesmo na de dona Carminha, na sua perna ou nas suas mãos, surgiam as marcas da mulher trabalhadora, da que traz no balanço da perna o movimento da máquina de costura e da que traz nas mãos o custo da lavagem de roupa.

*"disse a mãe proque num butou o seu nome que era bonito! ela disse: não, foi minha madrinha, Zefinha Moreira de Nova Cruz; o marido dela chamava-se Anoro, era fanhoso... era fanhoso, velho, velhão, arto, feio! madrinha bem alvinha, tão velhinha, engilhadinha! chega já vivia com o balancim assim na perna de costurar; o balanço da máquina ficou na perninha dela! eu fui prá lá e disse: ma*

drinha, esse balanço da perna? minha fia, esse aqui é o balancim de costurar; eu digo: tá certo. Morreu e eu nunca vi mais. Era madrinha desse pessoal quase todinho! todo mundo dizia pra mim ... Madrinha Zefinha Moreira, Padrinho Anoro, Padrinho Anoro, ela diz: minha filha, tenho tanto afilhado que num sei da conta"!

"... o dotô ficou assim olhando, me perguntou o que é que era isso nas minhas mão ... eu digo ... isso aqui foi d'eu lavar roupa, um pano por um vintém, dois ... se fosse hoje, eu tava rica! qué que dava, meu fio, um pano pelo vintém, dois vintém, uma rede por cinco ... três, quatro? um peru! ainda me alembro que eu criei muito peru, um peru por quatro, mil, três, cinco, era um dinheirão e era uma feirona grande"!

(dona Carminha)

Gestos e marcas que foram marcando suas vidas, onde os resguardos não respeitados e os muitos filhos junto com o trabalho ao lado do marido e dos filhos, têm dado a essas mulheres uma velhice precoce. Para as dores do corpo "de cabeça de juei", rasga-se e vigia-se um pano grande, esquenta-se, esfregando em ribamelão de São Caetano, porque todo mundo tem dor, de viver dobrado com a enxada. A consciência de sua condição de trabalho surgia, no entanto, pelo dinheiro pouco e no que significava antigamente esse dinheiro, que podia comprar um peru para ser criado.

Voltava-se, assim, à mudança, à passagem de um tempo, onde morar no sítio e trabalhar no roçado era melhor, havia um pouco de terra que, plantada, garantia a permanência de uma mesa mais farta, de um comer com "mais sustância", de poder trazer sempre uma prenda para as festas da igreja, de poder participar de seu mundo.



5. "DO MUNICÍPIO PARA A CIDADE OU DO FEIJÃO VERDE PARA O FEIJÃO PRETO"

*"hoje tamo tudo aperreado, a pobreza todinha aqui passando fome".*

Se, nos relatos, a expropriação do trabalho e energia, a cada momento, sob os mais diferentes temas, a percepção dessa condição aflorava à medida que contavam as transformações em suas vidas.

A sua identidade comum e o trabalho na terra, como parceiros, meeiros, arrendatários e mesmo como pequeno proprietário, sofreram uma descontinuidade, uma ruptura. Se as pessoas de nosso grupo, por serem velhos, não foram durante muito tempo trabalhadores assalariados, a não ser seu Pedro e seu Antônio, a transformação sofrida por todos aqueles que partilhavam anteriormente condições semelhantes às suas é identificada por eles: viam-se nos trabalhadores de agora. A constatação de que o modelo de organização social que os identificava se rompera, se articulava em dois eixos: a perda de uma determinada condição de vida própria de quem mo

rava no município e que enfatizava principalmente a comida e a sua relação com o trabalho, que deixara de ser uma constante em sua vida para ser temporária. Ao colocar à venda a sua força de trabalho se tornava mais pobre, que os vínculos com o trabalho e com o patrão passaram a ser totalmente descaracterizados do que eram anteriormente, que abrangia o sítio, de um lado, e o número de pessoas de sua família, por outro.

A percepção dessa condição de trabalhador, própria das gerações que vieram depois das suas, não deixava de atingir o grupo, até pelo papel da memória social que permite que imagens de passado e presente se interpenetrem e, ao se espelharem umas nas outras, se esclareçam historicamente.

E essa ruptura de um modelo de organização social, que, sem dúvida era percebida por eles como mudanças, é que sempre foi o ponto para o qual se voltavam. E nesse passado projetavam o seu presente na cidade, comparando e contrastando a vida no município e na cidade.

*"O povo sabia agora lá no município toda vida foi município de gente qui tinha as coisas. Cada quá morava no qui é seu, agora quem sofria e tinha algum sofrimento era o povo da cidade, morava na cidade. Morava na cidade e trabalhavam em terra fora, arrendada. Agora o povo do interior dos sítio morava no qui é seu. Ali tinha seus roçado, era muito agrícola e num si era os inverno muito constante. Num é como agora não, qui parece um castigo agora! só houve essa crise qui eu me lembro quando eu era frangote, meninote. Im 30 qui houve uma crise muito grande!"*

(seu Lourival)

Todos diziam que as condições de vida do trabalhador pioraram, porque se hoje pegavam em mais dinheiro, esse nem dava mais para a feira. Perderam as possibilidades de auto-subsistência, porque, nos sítios, tinham a moradia e um pouco de terra para plantar e criar animais. Indo para a cidade, não podiam ter essa atividade de plantio para si, que, em relação à terra, constituía a verdadeira perda. Na história de trabalho traçada pela memória, a terra era um valor, não pela posse, em si, mas por seus usos, enquanto estratégia de sobrevivência: era a terra, através de seus produtos que articulava essas representações. Não se pensava em uma terra sem que produzisse e a produção estava diretamente ligada à sua subsistência, a terra - pelos produtos de seu trabalho na terra. Dessa forma, era essa produtividade que os diferenciava dos ricos, que não trabalhavam para viver. A perda dessa possibilidade de produção os deixava mais pobres.

Tanto é que a possibilidade que tinham de produzir para si era vista como fartura em detrimento do sofrimento maior que o assalariamento lhes trouxe.

*"o tempo mudou porque a facilidade do dinheiro é mais. Num havia quase naquela época, a gente só tinha ... pegava em dinheiro de ano em ano na safra do algodão".*

E apesar de Stolcke (1986) colocar que para os trabalhadores de café, no estado de São Paulo, nos anos 70, o salário estava próximo ao dos trabalhadores nas indústrias, já em 1980, pelo Sindicato Rural, e nos anos seguintes, com nossas observações,

podemos dizer que o salário do trabalhador rural não chegava ao salário mínimo da época, situando-se, muitas vezes, na metade do vigente. Nas casas de farinha, as mulheres chegavam a ganhar 1/3 do salário mínimo.

E essa piora em suas condições de vida era vista através das roupas que as moças vestiam, antes as igualavam às moças da cidade, da sua participação nas festas, agora não era mais possível porque não tinha o que dar e se vestiam pior.

A constatação dessa piora se inscreve também nas festas. As festas de São João, de organização laica, porque comemoradas sem os rituais da Igreja ainda que festejassem um santo, eram muitas, em cada fazenda ou sítio, havia uma festa. Agora não havia mais. A festa do São João no agreste era mais importante do que o Natal, toda família se reunia no São João, que era preparado com muita comida de milho e fogueira na direção da porta da casa, acendida pelo pai. Durante o São João, faziam-se os pedidos de casamento, aceitavam-se os noivados. Havia uma tradição que era garantida na reprodução desse tipo de organização, que foi se perdendo na saída do sítio.

Para seu Lourival, houve a ruptura de uma tradição, uma decadência nas festas, que correspondia ao sentido de perda que acompanhava a mudança que constatava. Morando na cidade, não podiam mais se vestir como os da cidade e participar da dinâmica urbana, cujas exigências de recurso eram maiores.

"Mais porque o povo, o povo do município ... a festa era difícil para o povo qui morava na rua; mais quem morava nos seus sítios, qui trabalhavam, qui criava porco, qui criavam cabra tinha safra de algodão era diferente ... Existe a festa, mais é diferente; rende muito dinheiro mais é diferente, é uma festa diferente, num sei como é aquilo não! num é as 09, 11 noite como era não! naquele tempo o povo tinha mais religião, tinha aquela dedicação de ir pra igreja toda noite, pra novena ir pra festa ficava naquelas barracas no meio da rua e a musga tocando e hoje é diferente; é ... num sei não, muito diferente. Tem mais dinheiro porque tem o leilão rende muito dinheiro num e? e todo mundo ainda hoje ainda dá cada qual quem dava antigamente ... aquele povo do município mandava ... um mandava carneiro, outro mandava um bode, outro mandava uma garrote. O povo ainda tão obedecendo são os filhos dos antigos. Ainda tão dando ainda. Dão, mais a festa de tradição é, era muito melhor. Hoje num vem musga toca! bota ali uma radiola e fica ali de primeiro a gente ficava ali com aquele som da musga a vida todinha ... as moças do município qui trabalhavam de enxada, butava no dia da festa um sapato mais bonito qui tinha e cada um chapéu deste tamanho! igual os outros, butava também as rica. Porque o povo lá é trabalhoso, é muito agrícola! agora no município qui vendesse um pedaço de terra de tudo tinha, tudo tinha ali! mas quem morava na cidade de Santo Antônio era um sofrimento, mais quem morava no município era muito trabalhador criavam miunça, criavam gado, poico num era muito, mais a facilidade era muito boa!"

(seu Lourival)

Comiam, antes, "miunça", (bode, carneiro) e galinha, o feijão verde, a macaxeira. Agora tinham dificuldade em comprar comida que sustentava, que dava "sustância", o dinheiro que recebiam não dava nem para a feira. Se as relações de trabalho modificaram o dinheiro como valor não acompanhou essa mudança, não só devido à carestia e à sua desvalorização, mas principalmente porque englobou a expropriação do trabalho e os modos de reprodução de antigos vínculos dos trabalhadores com os proprietários de terra.

"e ... é mais pior! de premero era mais melhor, com qualquer besteira se fazia uma feira e hoje se sai com dois mil, três mil ... traz dentro de uma cesta ou assim na mão ... não sabe o que foi que fez! chega em casa maluca dizendo num sei o que foi que fiz com o dinheiro ... e se trabalhava mais; hoje em dia ele, tudinho aqui só querem que a gente viva na ruadeira, trabalhando pra eles de graça, aí na rua que é a ... como lixo! e no tempo que os pobre tudinho trabalhava, no outro ano tava de barriga cheia. Preferia o tempo de antigamente que era mais melhor do que no tempo de hoje; todas coisa era barata! eu me admirava de minha mãe com dois vintém ... três ... fazer uma feira ... eu num sei não! a vida aqui tá feia! ... eles podem tirar ... daqui, podendo tirar a camisa".

(dona Carminha)

"A vida do pobre, a vida do pobre hoje aqui tá uma coisa séria, é de fazer pena! eu que ando todo dia, qui cheguei agora, ando reparando, observando tudo, é uma tristeza! porque num tem nada, num vai ter safra de nada!"

(seu Lindolfo)

Trabalhavam mais, mas se pode concordar com Stolcke (1986) quando colocou que a auto-subsistência, mesmo sendo uma fonte de apropriação de trabalho excedente, também era uma forma de proteção dos trabalhadores da força de mercado, ou como diziam, dessa carestia.

Segundo colocavam, quando ainda moravam no município o feijão verde no inverno e o feijão macassa, durante a estiagem, estavam sempre na sua mesa. Agora, era o feijão preto, de fora, "vermelho" e feõrento fornecido nas frentes de trabalho. Hoje, a farinha de mandioca produzida nas casas de farinha da região misturada a uma água quente, com coentro e cebola, tem constituído o prato constante, principalmente no café, que se tornou à maneira urbana, a refeição da noite, onde se comia pão, café e esse tipo de caldo.

Antes, tinham um certo poder sobre suas vidas, pois o seu trabalho lhes garantia gêneros alimentícios básicos e até mesmo vender na feira o que sobrava de sua produção. No entanto, banquinhos pequenos, feitos de uma tábua ou de coizãozinho ou no chão eram ainda bastante comuns nas feiras da cidade, atestando que a feira para esse trabalhador ainda tem correspondido a uma atividade alternativa à venda de sua força de trabalho. Todo pobre trabalhava e hoje não se trabalha mais - era uma declaração constante. Assim, segundo eles, aliava-se à condição de ser pobre o fato de não poder mais trabalhar, o que, aos olhos daqueles que trabalhavam era o pior que lhes podia acontecer. Se ser pobre na cidade era pior e mais doloroso, porque as necessidades urbanas eram outras,

não trabalhar levava a uma desvalorização dentro do próprio grupo a que pertenciam, mesmo que o grupo compreendesse a dependência de arrumar trabalho, visse o avanço da pecuária.

*"o que fazia era que aqui os morador todos eles iam trabalhar, trabalhar muito! eu vi com esses dois olhos que Deus me deu, aqui essas casinhas popular de pobrezinho, ói, tudinho cheia! duas sacas de farinha, outra de milho, ou tra de fava, outros sacos de feijão tudim ...; adepois se acabaro, num quiseram mais arrendar por preço nenhum ... era pra gado comer ... e se acabou e foi se acabando que os pobre inté não tem adonde trabalhar"*

(dona Carminha)

Nessa mudança que ocorreu no agreste potiguar, nesta região, a partir de meados da década de 60, é que se pode entender o papel dos programas desenvolvimentistas. Os investimentos à pecuária, cada vez mais crescente na região, não poderiam permitir que os regimes de parceria, a meia, arrendamento permanecessem por que se necessitava dessas áreas, antes dedicadas à lavoura. Os dados sobre a produção de Santo Antônio atestavam o decréscimo de lavouras permanentes (902 ha) para as chamadas lavouras temporárias (7.542 ha), que podia ser explicado, não em função climática, mas pelo aumento dos rebanhos bovinos, que, em 1980 totalizavam 17.678 cabeças, com um aumento triplicado durante esse período<sup>(1)</sup>. As lavouras temporárias, ocupando os terrenos apenas uma parte do ano, permitem ao proprietário uma reciclagem dos pastos, que coincida

---

(1) A falta de dados específicos sobre a pecuária da região levou-nos a esse cálculo através de dados do IBGE de 1960, 1970, 1980



com esse tipo de plantio. Pelos relatos de seu Lourival e seu Dião, quando a fundadora da cidade chegou trouxe uns animais e umas bolandeiras de algodão, tem-se um retrato de como era o agreste: a pecuária como uma atividade compatível com as culturas principais, como a do algodão e a dos roçados que não excluíam as culturas de produção alimentar, tanto nas fazendas como nos sítios dos moradores que era o lugar onde se situava a sua morada e mais uma área de cultivo próprio. A região de Santo Antônio, mais próxima do litoral, perto de Goianinha, tem assistido a um avanço da cana de açúcar, enquanto que os terrenos mais próximos do sertão foram considerados propícios à pecuária., Como a pecuária não necessitava de tratores, pode-se explicar o número de tratores (31) para o total de propriedades (2.075), em 1980. Por outro, as falas de seu Pedro e de seu Vidal, sobre a usina de descaroçar algodão, mostravam como havia se dado a decadência desse tipo de cultura, mais comercial. A mandioca, que era o principal produto da região em 1980, era considerada uma cultura de cultivo simples, que se adaptava às condições de roçados temporários. Assim, o quadro a que se remetia a mudança de que todos falavam não se configurava como de transformações apenas nas relações de trabalho, mas de como a reorganização dessas relações se deu dentro de uma mudança de estrutura produtiva. E essa mudança, incentivada por um modelo desenvolvimentista, que considerava desenvolvimento como sinônimo de crescimento econômico, foi incentivada na região através de dois tipos de programas complementares: os de incentivo à agropecuária, voltados para a sua modernização, e os de educação e saúde, explicados dentro da Teoria do Capital Hu-

mano, como retorno aos investimentos, na forma de maior produtividade. Neste trabalho, focalizamos apenas os programas de educação e saúde como pano de fundo` às mudanças ocorridas nas relações de trabalho. Tanto que os relatos mostravam que, para os programas de educação e saúde, não foi uma questão de importância de uns fatos sobre os outros, mas de critérios ideológicos que norteavam as suas estratégias. A organização dos fatos no tempo das pessoas foi preterida, houve uma reorganização: obedecia-se ao que se buscava: as causas e os objetivos do que deveria ser superado, do que era atrasado e poderia, na verdade, se transformar em resistência.

Fenômenos específicos de educação e de saúde foram englobados e considerados isoladamente, quebrando-se as ligações entre eles. Se se pode dizer que nem a história é uma totalidade e que toda descrição é seletiva, pode-se também colocar que se negou a cada fato a sua existência como "fato social total".

Segundo Mauss, comentado por Veyne (1982), o mesmo acontecimento pertence a várias tramas: social, política, religiosa. No entanto, para objetivá-lo, se enquadrou o fato de acordo com o modelo. A exterioridade do modelo, aplicado a uma trama social, deu-lhe uma dimensão anti-histórica, superada apenas pelas histórias de vida que conseguem "reter" a trama, onde se articulou a mudança.

A partir de uma postura científica, que, separando su jeito-objeto, transforma o homem em ser objectual, quantificável para o sistema, também se propiciou que se dicotomizassem a consci-

ência e a prática, para que só a última fosse julgada e criticada, dentro dos parâmetros desenvolvimentistas.

Considerando-se a posição de Sachs, (1986) quando afirma que: "*é preciso ter cuidado para não perder de vista tudo o que é particular numa experiência vivida e o que fazer para evitar cair no empirismo do estudo de caso descritivo*" (pág. 32), pode-se mesmo questionar profundamente as formas e os programas que durante as décadas de 60/70 foram impostos à população nordestina. Pelos relatos, pode-se perceber claramente o caráter linear dessas mudanças. O desenvolvimento era visto para a população como prestação de serviços e como o aumento da população urbana correspondia ao que seria mudanças, desse ponto de vista. Os serviços que estavam à disposição da comunidade eram justamente os instrumentos para sua socialização e aceitação de exploração de sua capacidade para o trabalho, enfim, do que viria a ser a expropriação e a venda do trabalho. A água encanada e a luz nem sempre chegavam às suas casas. A aposentadoria não era fácil para conseguir, como todos eles diziam.

Enfim, essa ação reducionista de desenvolvimento, mesmo que alargada ao social e ao cultural, via instituições de saúde e de educação, para chegar às transformações dos modos de vida e a um projeto de sociedade já definido, correspondeu historicamente a uma postura repetitiva, mecanicista, linear. Neste sentido, a partir dos relatos sobre o sentido dessas transformações na vida dos trabalhadores rurais, pode-se mesmo colocar que o papel desses programas foi preparar o corpo e a mente desses trabalhadores para essas mudanças previstas.

Como Sigaud (1972) colocara em relação à "plantation" pernambucana a saída do sítio desse trabalhador rural se dava porque havia uma desistência de enfrentamentos, a sua resistência era minada pelas mais diferentes formas de pressão, que iam desde o jagunço até o corte do "a meia" na produção e da concessão do rogado. Por outro lado, os Sindicatos, mais organizados na região pesquisada por ela, possibilitavam, ainda que de maneira restrita, um encaminhamento judicial à questão. Em Santo Antônio, a assessoria jurídica dos sindicatos era uma forma de estágio dos programas, sem muitas vezes um responsável do sindicato, o que se não deveria ser uma forma de menor autonomia, no entanto, não deixava de mostrar as suas precárias condições de funcionamento, na época.

Do ponto de vista do trabalhador, a perda de sua identidade comum, pois, ao morar na cidade e buscar serviço nas fazendas, ao romper, pouco a pouco, com seus costumes rurais, perante as exigências urbanas, também via a sua ligação com a terra se tornar mais tênue. Assim, os debates se se deve considerar como camponês, esse trabalhador rural da cidade se tornam pertinentes, a partir dos trabalhos de Brandão (1981), de Sales (1982), de Sigaud (1979) e de Palmeira (apud Sigaud, 1979) e Wanderley, (1979).

No entanto, se não houve ou há uma ação conjunta desses trabalhadores que os definisse em relação à sua classe, não se podia deixar de constatar a sua consciência de classe, tomada no sentido de identificação pelas condições de trabalho. As formas de resistência eram individuais e quando se apresentavam em conjunto eram para os saques, que se organizavam na cidade e eram previamente

conhecidos por todos.

A consciência da expropriação de trabalho aparecia nitidamente nas falas de dona Caarminha e de dona Elina, que, além de se referirem às condições de trabalho, também descreviam como era hoje uma propriedade sem morador, o que lhes dava medo, medo de ver a mudança refletida em suas vidas.

"hoje tamo tudo aperreado, a pobreza todinha aqui passando fome, a pobreza todinha! Agora por quê? Muitos vêm pra rua fazer o quê? Num tem emprego de qualidade nenhuma ... de motor, discaroçar algodão, dessas coisa ... o emprego mesmo tinha, mais acabou-se tudinho".

"a pobreza todinha! agora porque? porque eles tiravam das propriedades dele, dos ricos, butaro as coisa abaixo, disse que vinhesse pra rua ... que ainda um dia eu mais as outras mim subi, fui lá em cima mode eu vê como era e voltei prá trás com medo tão, só faltei me encantá! e pronto! hoje em dia não tem mais um morador na terra dele, só os vaqueiro; outro dia os pobre tão na rua, os cãsebre tudo lá e eles dizendo que vão desmanchar os casebre para fazer casa boa quando puder, não sei ... Zé do Canaqui, teve uma aqui que num fez nada! vem num dia aqui mais outro me agredir por madeira, por taba, e eu dei dureza eu disse: o meu marido num tá em casa, aqui tem taba é de seu Bonergo, eu não tiro uma prá seu ninguém, nem vendo nem empresto e nem dou!

(dona Carminha)

A consciência dos efeitos desse modelo de desenvolvimento era feita por seu Vidal, diante da constatação do empobrecimento crescente, do que significou ter saído do sítio para a cidade. Por sua fala, perspassava também o sentimento de perda, diante da mudança, de uma identidade comum e no seu espaço.

*"isso foi o prejuízo prá, principalmente prá eles e prá Nação, digo logo assim porque eles em tudo que eles saíro dos ... dos sítios não produz; porque quem morava na fazenda e trabalhava prá si e prá o proprietário, esse saiu e não produz nem prá ele e també prá o proprietário também; ficou sem nada e prá aqueles que tinha pequena propriedade, esses venderam pra vim prá rua porque não dava lá prá viver. Mas, o ignorante, vamos dizer, que quem tem o que é seu e vai vender é ignorante, e ... ou educar a família é besteira, chega na rua termina sem nada ... nem educação prá os filhos, porque ele leva até num certo ponto, aí não pode mais. Então vai-se esse povo do matuto, esse povo que produzia, esse povo tá se acabando, quase que totalmente se acabando. Hoje, ninguém vê mais aquilo que se via antigamente. com o desenvolvimento das coisa, fazendeiro não quer mais morador; o fazendeiro não quer o morador, faz o serviço quase que totalmente com o maquinário, ne? a luta é máxima, ne? o pobre se faz nas cidades, quando o velho não pode mais andar prá outros cantos, ficou por aqui e o resto desaparece pro sul do país e ... nessa vida vive ..."*

(seu Vidal)

E junto com essa análise de suas condições de vida e de trabalho, surgiam as falas, que se não contavam de resistências e enfrentamentos, mas de medos, também não deixavam de analisar o que tem sido a frente de trabalho para esse trabalhador: uma forma de

degradação de sua condição porque se "inventava" trabalho, onde apenas se requeria uma força física a ser paga, quando paga.

*"agora foi que inventaro ali um serviço ... tem muito trabalhador fazendo um açudão. meu fio, que esse ano nem choveu aqui! Nem ajuntou água canto nenhum! Parece que foi um castigo do dono, mandou cavar o açude e agora esse negócio! Num tão cavando e ganhando o dinheiro ainda pra tirar agora desse mês, num sei a quanto do mês".*

(dona Carminha)

Além de as frentes não serem trabalho, na concepção deles, era lá nas frentes que recebiam ajuda ou caridade, como dizia seu Dião. E essa ajuda, na forma de feijão preto, era mais um sofrimento acrescido às suas lembranças que se referiam ao um tempo de fartura, do feijão verde, bem novinho, amassado, comido com farinha, com as mãos.

## 6. AS FESTAS: DA RECONSTRUÇÃO DO TRABALHO QUANDO NO TEMPO LIVRE

A referência ao trabalho na terra era que articulava a constituição do que chamamos a identidade social desse trabalhador. Viver do que se produzia na terra traduzia um valor que qualificava uma determinada condição de trabalho. Morar no município significava partilhar um universo onde se englobavam as condições e as relações sociais de trabalho. E nesse universo tinha se construído através de referências a um modelo de organização social, cujas categorias, abrangendo um conjunto de trabalhadores, se determinavam no ser pobre, mas ter trabalho, porque moravam no sítio. Morar no sítio sugeria ter união, solidariedade entre os vizinhos, mas principalmente uma certa autonomia, diretamente relacionada à força de trabalho dispendida, na obtenção e produção de seus gêneros alimentícios. Havia uma identificação entre esses trabalhadores, que, com as mudanças, havia se perdido.

A identidade comum desse trabalhador fundamentada a partir de representações de suas práticas, nos relatos das pessoas mais velhas, não só estava ameaçada, em sua reprodução, mas já se rompia, com as mudanças. Tanto que o referencial da mudança nas condições de trabalho se articulava com a saída desses trabalhadores dos sítios para irem morar na cidade, em um outro tempo. Antigamente e hoje se opunham porque relacionados à percepção de transformações, ligadas à expropriação e utilização da força de trabalho.



No entanto, se durante todo o tempo em que estivemos com o grupo, as diversas questões abordadas por eles envolviam a vida na comunidade, através de vários temas ligados ao espaço social e à história da cidade, foi sempre ao configurarem o seu tempo livre que melhor reconstruíram o seu tempo de trabalho. Ou melhor, a partir dos relatos das festas é que as referências às condições de trabalho se esclareciam e mesmo se configuravam com maior nitidez. O ritmo de seu trabalho como meeiro e parceiro, nessa reconstrução, era visto como se, em parte, estabelecido por eles. Mesmo que trabalhassem mais porque a produção para si dependia da extensão dessa atividade no roçado, o ritmo era dado por eles, o que lhes fornecia uma certa autonomia. Do tempo das suas festas até o "bale", que dona Carminha e todos eles nunca foram, perpassava o sentimento de perda de seu ritmo de trabalho, mais do qualquer relação com a força de trabalho.

Os ritmos das festas eram diferentes do ritmo do atual trabalho assalariado; opunham-se por uma questão de ritmo ligadas à sua autonomia e ao fato de que se trabalhando mais, se tinha mais para guardar.

O que se constatava, então, era que no tempo social era que se dimensionava o tempo produtivo, o que contrariava as concepções de que no tempo produtivo é que se deveria articular o tempo livre. Ou de que, de acordo com a teoria marxista, o tempo livre seria uma forma de reparação da força produtiva e por isso o tempo livre se dimensionaria na relação com o tempo produtivo. Tan

to que se o tempo livre é produzido pelo trabalho, estando, portanto, subordinado a ele, as atividades de lazer podem ser reduzidas a um consumo de bens e serviços, mais lucrativos, de acordo com os interesses da classe dominante. (Dumazedier, 1981). A própria denominação tempo livre, surgida a partir dessa relação, leva, dentro da história do trabalho a uma perspectiva de luta para conquistas desse tempo.

Nesse sentido, outro aspecto importante a ser explicitado é quanto ao que Sachs (1986) denomina de dimensão subjetiva do tempo. De um lado, há uma percepção do tempo pelo indivíduo, correspondendo a um tempo psicologicamente produtivo porque, nele, a sua personalidade se realiza, os usos do tempo obedecem a seu ritmo e seus valores. De outro, tem sido colocado um tempo improdutivo ou destrutivo da personalidade, visto como um tempo morto, que tem sido mais uma face do tempo do trabalho, porque o ritmo do tempo do lazer continua regulado e controlado pelo da produtividade. Este tempo do lazer se torna um tempo vazio, desde que deixa de pertencer ao indivíduo. Considera, no entanto, que esta oposição existe, entre um tempo de trabalho alienante e um tempo de lazer desalienante. O que para o autor não tem nenhum sentido, desde que também *"o trabalho pode ser uma ocasião para o indivíduo se expressar e se realizar, um ensejo de criação, ao passo que o lazer forçado ou suportado passivamente é apenas fonte de tédio. Para os desempregados ou para os velhos esquecidos à espera da morte, o tempo disponível passa a ser, na maioria dos casos, uma maldição"* (pág. 48).

O tempo a que o nosso grupo se referia era um tempo livre, mas era um tempo livre onde o importante não era consumir, mas interagir com outras pessoas, participar da energia e da reprodução de uma tradição: um tempo de festas. E era justamente nesse tempo, interagindo com os outros tempos sociais, que a percepção de distinção entre um tempo produtivo e uma atividade social mais se acentuava. Sautter (1981), citando trabalhos de Riesman, mostrou que a concepção do tempo livre como tempo de consumo era próprio de sociedades rurais, de subsistência; mais especificamente, o tempo para o trabalho era bem menor, de acordo com os valores dados às utilizações do tempo social. O tempo livre era para o fortalecimento das relações entre as pessoas, para trocas, além de para organização e participação de festas, o que remetia para o tempo cíclico. A distinção entre esses tempos - o de festas e o produtivo na região do agreste poderia, nesse sentido, não dever, a sua articulação a uma oposição simples entre tempo livre e tempo produtivo. Mas, de como, no tempo social de um espaço agrícola, o tempo cíclico recuperava o tempo produtivo para poder, neste eixo, delinear as transformações do ritmo no seu estilo de vida.

Por isso, a distinção se acentuava, porque o tempo das festas, sendo cíclico, podia subverter o tempo do trabalho, quebrando-lhe a linearidade, para que o sentido de suas atividades se esclarecesse. Segundo Sautter (1981), a linearidade temporal é uma reflexão produtivista e, se os outros tempos são analisados desse ponto de vista são, em contraposição, considerados improdutivos. Transportar o tempo do trabalho para ser rememorado e recons-

truído no tempo das festas talvez tenha sido uma forma de revolucionar o tempo, pela memória. Transportar o tempo do trabalho para o tempo das festas, obedecendo a seu ritmo, talvez tenha sido uma forma de negar no trabalho o valor de sofrimento e opressão que o articulava em suas vidas.

Mais do que isso, era preservar um modelo de organização social perante um modelo de organização do trabalho. E para essa reconstrução do trabalho, o papel da memória coletiva foi de fundamental importância. A memória coletiva, sendo um trabalho e não apenas uma atividade de trabalho ou mesmo lúdica, podia transportar, no seu tempo, o trabalho para o lazer. Apoiando-se na utilização social do tempo, podia recuperar no tempo desses trabalhadores o que seria o seu tempo, para, nele, fazer, surgir o outro, o tempo dos outros, o que era controlado pelos outros. O ato de recordar, pelas imagens de fatos que se espelhavam uns nos outros, presente e passado e futuro, permitia essa dinâmica. E, nesse movimento, se o sentido de sua condição de trabalhador tocado da terra já tinha surgido sob os mais diferentes temas, foi, nas festas, que adquiriu nitidez e o sofrimento e a opressão a que se remetiam mais se fizeram sentir.

Poder-se-ia dizer que seria a contra-resposta a uma postura desenvolvimentista, que, pelo fato de consagrarem mais tempo para suas festas, os rotulara de preguiçosos, atrasados e tradicionais? Poder-se-ia colocar que a consciência de que o tempo que dedicavam às suas atividades de plantio no sítio e não no roçado era uma utilização, uma usurpação pelo proprietário, de seu tempo livre, mas que esse conceito de tempo livre não conseguia abranger

todo o significado de tempo livre para eles? Que tempo livre era poder participar de festas, fazer visitas aos vizinhos, ser solidário e que as relações entre as pessoas não podiam ser analisadas de um ponto de vista econômico? E que sempre souberam que o tempo livre a que se referiam quando parceiros não era livre, no sentido de contraposição ao tempo produtivo, mas que era livre no sentido de trabalhar para produzir para si?

Ou mesmo que foi uma resposta ao que o desenvolvimento ou mal desenvolvimento (Sachs, 1986) fez às suas festas? À destruição dos tempos festivos houve um tempo de maior dispêndio de força de trabalho, de busca de trabalho. À destruição dos seus tempos festivos correspondeu também uma transformação no seu estilo de vida. Não se diminuiu apenas o tempo das festas para aumentar o tempo produtivo, mas à diminuição dos tempos de festas correspondeu uma maior produtividade e maiores lucros, que reorganizaram as relações de trabalho. Desvinculando o homem de um trabalho regulado por tempos de inverno e seca, por tempos de roçados perenes ou temporários, o que se teve foi uma fragmentação de seu tempo de trabalho. Obrigado todo dia a procurar vender sua força de trabalho, seu tempo é regulado por essa busca, que se organiza fora dos elementos seus conhecidos: clima, chuva, terreno.

Rompido também o tempo de seu trabalho, que era seu, o tempo produtivo no sítio, o grupo, ao se identificar com as condições atuais de trabalho assalariado, também pelo poder de quem lembra ou omite o que lembra, deu outros rumos, por contraste, à sua história de dominação. Se poderia mesmo dizer que recorreram a Lafargue (1977), quebrando os rumos: não se deveria precisar correr

atrás do trabalho. O trabalho era que deveria seguir os caminhos que lhe fossem dados pelos trabalhadores.

Ainda que os estudos sobre tempo livre não sejam muitos (Gallino, 1981; Teboul, 1982; Augé, Sautter, 1981,1982) é importante salientar que, no trabalho de Magnani (1984) o caminho também não diferiu, em parte, do nosso. Em seu trabalho, ele partiu do lazer e lá encontrou o trabalho. Em nosso caso, partimos para as condições de trabalho, e, pela memória, seguimos os caminhos das festas e nelas estava o trabalho. Porém, compartilhamos com Magnani (1984) a idéia de que o lazer não tem sido devidamente considerado, estando mesmo nos antípodas do que se tem colocado como formação de consciência de classe. Situá-lo nas festas religiosas e populares significava, então, distanciá-lo mais das implicações políticas, o que não aconteceu. Tanto que, o que observamos não foi apenas uma atividade, uma forma de distanciamento e de esquecimento das suas condições de trabalho opressivas, mas, foi como se, pela memória, pudessem mostrar de um outro ponto de vista, o que têm sido suas vidas.

Contrastava com maior força, na fala de dona Carminha, a participação e a união das festas com o seu sofrimento, o seu isolamento no trabalho., Poder-se-ia objetar que o contraste não levaria a uma outra análise desse isolamento, da opressão relatada, como se no trabalho estivessem sós e nas festas juntos. Mas não era isso que a construção da memória, como um trabalho em que se constituíram historicamente por seus relatos, fazia: ressaltava o sentimento de perda da união, da ruptura de um fio condutor que, ao se quebrar

nas condições de trabalho, sugeria que essa organização do trabalho era exterior, era uma imposição, que se confrontava com o seu modelo de organização social. Havia um certo distanciamento do ritmo desse trabalho do ritmo de suas festas. Os valores eram conflitantes, o que, mais do que em qualquer outro momento dos relatos, levava à consciência de sua condição de trabalhador, que, desde antigamente naquelas festas tão boas, até agora, onde as festas diminuíram, não tinha mudado. Tudo havia mudado menos a divisão do trabalho, menos *"os pobres sendo pobre, mais pobre e continuando os ricos"*. Nesse sentido, podemos concordar com Teboul (1982) quando ao estudar o trabalho e a negação do tempo, considerou que a reivindicação de um tempo livre tem passado pela relação cíclica entre tempo de trabalho e tempo de recuperação. Ou mesmo até sugerir que o trabalho, como tempo produtivo, ao ser reconstruído e realçado nas festas antigas, lhes lembrava, por suas condições, que não podiam mais participar dessas festas até por não poder contribuir para elas pelo seu salário, e que tinham tomado consciência da diminuição desse tempo, dentro do tempo de trabalho. Nesse sentido, o que foi fundamental era que a relação entre tempo produtivo e tempo livre não se tornava apenas uma simples oposição. A dinâmica que forneciam a essa relação, a partir de situações concretas de sua vida, como as festas, emprestava-lhe o leque de variações de seu cotidiano, com significados que mais encaminhavam para o entendimento das suas relações sociais de trabalho. Ressalte-se, assim que a diminuição (*"diminuiu o número de dias, o novenário, a barraca, a gente, o leilão, as fogueiras"*) surgia sempre, através de representações, cujos valores remetiam ao seu modelo de organização social.

O que, sem dúvida, também significava que a dominação e mesmo o que se tem considerado sua resistência não podiam ser analisados apenas dicotomicamente, por essa relação, dentro do processo de produção. Mas, relacionadas a ele, apresentavam um conjunto de valores, que se transformando diante de tantas pressões e exigências, até urbanas, não podiam ser dimensionadas apenas como descharacterização ou diminuição das festas. As transformações a que faziam referência encontravam no eixo antigamente/hoje, forró/baile, os significados de uma lógica que ainda sustentava, como tinha sustentado, os seus atuais aspectos fragmentários.

Seguido os caminhos da memória como trabalho fomos nos defrontar com o lazer, com as festas. E é justamente no lazer, que foi se esclarecendo o verdadeiro sentido de rememoração. Ultrapassava-se o próprio sentido de uma vivência de uma lembrança porque sendo coletiva, correspondia a um movimento da narrativa em que os elementos do grupo se percebiam com memória - se percebiam na experiência comum - não eram autômatos, suas histórias estavam na vida coletiva, não eram uma ruptura com a tradição. Não se mecanizaram, mas se contrapunham a esse outro tempo onde não se têm tempo para narrar. A possibilidade, que tinham de resgatar, de atualizar, era pela rememoração, como um caminho para a libertação do passado.

Por isto, nas festas era que a dimensão das práticas sociais se revelava. Nelas se explicitavam as relações de poder. O tempo do lazer, o único que se tinha preservado, para eles, pôde contar do trabalho e do sofrimento. Rememoração e experiência



se relacionavam, nas festas, em um contínuo que superava e englobava todos os programas implantados. "Escavar a história a contrapelo" era libertar o próprio grupo que se considerava vencido, como disseram dona Carminha e seu Pedro. Rememorar as festas não era ingenuidade nem postura de velho nostálgico. Era um trabalho coletivo, capaz de alcançar uma experiência que ficou perdida. E precisa e muito ser contada para que os jovens sejam alimentados quando lutarem por outras condições de trabalho.

Os tempos-espacos do que seria esse outro desenvolvimento passavam a se viabilizar através desse trabalho coletivo em busca de meios que buscassem uma participação mais efetiva, que negasse, por exemplo, a solidão e os sofrimento de dona Carminha no trabalho narrado nas suas festas.

*"Nadinha! divertimento nenhum, somente uma concertina véia, às vezes tocando aí pelos arredores. Mais havia festa, é no tempo que havia dona Ester! Tava o começo da festa agora, nesse mês prá entrar o mês que entra, ela rezava todo pobre; lá há muito tempo aqui tinha festa, seis noite, oito noite, dez de novena ... barraca, leilão tudo as festa era essa. nesse tempo era muito boa as festas, porque ela avisava e dizia: A senhora saía por aí avisando, a senhora avise a esse pessoal todinho que mode vim. Era muita gente, aqui teve muita gente nessa rua que encheu de banda a banda, ninguém podia nem entrar. Foi o tempo de morrer, pronto, acabou-se tudo. Iam prá novena e quando acabava a novena vinha prá cá pro leilão, se sentava, beber, comer de galinha torrada, compraro essas coisas ... uma musquinha que vinha de Natá, palanquezinho tocando.*

*Faz cinco noite, seis novena na Igreja ... acabaro tudo, não tem gente que ... armar festa nem nada, aqui só tem*

mesmo é bales. Nesse prédio aí que eu tô dormindo, parece que é bem aqui dentro de casa, ouvindo tudinho, tudo ... só entra aí os rico, os pobre num entra, só se pagar. Eu nunca paguei esse negócio e Deus me perdoe! foi uma coisa que eu achei mais bonita é bale assim, ver o povo dançar, me chame num bale, mais num me chame um cantador. Eu num quero nem um rádio, quando ele tá começando, eu vou, tranço eu digo: não, num te quero, de jeito nenhum! pois bem! eu trabaiei prá morrer, meu fio, trabaiei prá morrer, um dia ... um ano, Deus foi quem teve compaixão de mim a Nossa Senhora. Deu uma largata no roçado do home que eu tava trabaiaando na terra dele, olha ... duas micova prá eu e um garotinho assim; isso deu uma lagarta aí no algodão dele, tava mesmo tanto no milho e no feijão que ficou vermelho de pegar fogo! num pegava porque num tinha mato; e no meio verde daculá, aculá! verde o milho, o feijão, tive milho, tive feijão, algodão muito. Apanhava todo dia arroba e meia, chegava em casa com isso, morrendo aqui, pegando fogo, batendo assim, mandando os outro bater. Era uma dor que num aguentava, mais apanhei e achei um rapaz pra mode vim vender aqui na rua. Vendeu, me entregou o dinheiro, disse o preço do algodão, eu chamei meu irmão, ele levou o dinheiro pra culá ... o suplicante, esse suplicante, ele conhecia minha mãe, eu já fazia um mês de fome, trabaiaava todo dia! Num tenho o que passei, num tenho cerimônia de dizer, passava todo dia, o que tinha era só uma chirquinha de café de manhã ... eu gostava de fumar e saía, arrumo o fosco e fumo pro roçado; chegava de noite arrastando os pés, morta de fome! este home comia à meio dia em ponto. Uma bacia, assim de comer que muié trazia um saco dessa artura de prato e rapadura e carne. Sentava no meio do roçado, ele com os trabaiaador comia, acabava, saia assim alimpando os dente assim ..."

(dona Carminha)

A leitura de suas festas representava o seu lazer, mas principalmente as suas condições de vida, o seu trabalho "a meia" com "o home". As relações sociais, representadas nas festas por cores, comidas, danças, mostravam as relações entre os homens e a terra. O espaço-terra deixava de ser um espaço do desenvolvimento, incorporando o processo de trabalho na vida cotidiana. O que seria a sua identidade de camponês, de homem rural solidário e unido se esclarecia nas festas, no São João, na tentativa de re-memorar a aproximação sofrida, o seu drama, de forma mítica. Nas festas apareciam os contrastes das roupas que não se podiam mais ter, da fogueira que era feita de madeira e que agora na cidade era feita de pequenos pedaços de pau, até de pedaços de móveis velhos, como chegamos a ver, e com palha, para ajudar. Não era só do rural para o urbano que se falava, mas do empobrecimento cujo significado era encontrado na fragmentação a que os seus costumes rurais tinham se submetido.

*"o São João, São João era bom! São João, ah! bem festejado. Todo mundo fazia suas festas em casa de seu Anibo, qui ele era rico, madinha Ester fazia festa pra eles, lá soltava muito foguetão, soltavam balão, muito fogo e a gente de longe só olhando qui num podia comprar, mais ela era animada com a família dela. E sentavam na frente da casa com a fogueira muito grande que seu Anibal fazia e lá de Santo Antônio todo mundo fazia fogueira naquela época ... fogueira, era muito animado. E agora, rara a casa que num tinha uma festa, ficavam dançando, mas num tinha uma briga, num havia nada. Os vizim muito unido"*

(seu Lourival)

"o tocador de concertina hoje chama sanfona de oito baixos, mais o nome daquilo era concertina mesmo. Então, se naquele jeito ... daquele modo eu me criei, vi tudo como se passava só naquela maneira, ninguém ... ninguém tinha naquela época o rádio, televisão, o cinema a ... a ... a festa como se diz de mato ... aquela coisa boa ... tinha tudo, era ... à base do matuto. Como hoje ainda inventa São João, mais eles não fazem como era! O São João hoje, se for imitar o São João não tem quem imite, diga assim ... hoje vai se dançar o São João traje matuto, o matuto antigo aí ... eles não sabem fazerem! não sabem! porque o matuto naquela época, chapéu de palha grande, era obrigado ele ter aquilo; se fosse de massa aquelas aba mole como o chapéu de Santo Dumont! ele ... uma camisa e calça ... a camisa ensacada mais tinha a chamada a ... a biribela que abotoava no cós da ... da ... cueca que chamava ciroula ... tinha o botão, eles abotoava e o matuto só tava ... só tava bem se fosse daquele jeito: chinelo de rosto no pé, a noite era pouca prá ser comadre e ser compadre, afilhado ... a fogueira! a fogueira. Não era hoje que não tem nem com que botar num forno de pão a madeira não tem mais; não tem forno pra esquentar, pra torrar o pão não tem mais ... naquela época, não. Se derrubava dois, três pau grande, fazia fogueira e quando havia festa na noite de São João aí tinha paciência! ... aí ... a fogueira era feita e refeita, tinha com quê como se diz atçar, botar mais fogo nela pra que ela sustentasse a noite toda! E amanhecer o dia bonito era ver aquele povo passar na brasa; passar na brasa tinha um velho experiente, fazia ... diz ele que fazia tinha aquela fé, fazia aquela fé, aquela oração, aquele troço e abanava e passava em cima, pé no chão".

(seu Vidal)

Mas nelas também estavam as distâncias estabelecidas pelo poder da igreja e pelo poder daqueles que dominavam as suas vidas.

Nada escapa da rememoração do grupo. Seu Vidal, falando mais uma vez das festas, retrata bem o poder da Igreja e as relações de dominação, principalmente sobre os mais pobres, a divisão estabelecida.

*"Havia! mais a que se destacava, a festa da padroeira sempre se destacou, num é? sempre toda vida foi aqui uma festa grande, Nossa Senhora da Conceição; a festa sempre administrada pelo Padre, ninguém vai dizer que é como a administrada pelo um matuto, a festa era uma outra coisa, era festa pomposa, barraca, essa coisa ... aquelas moças ... brincando de soldado, prendendo o indivíduo no meio da festa, levando prá barraca. Sempre foi uma festa assim. Doavam garrotes como ainda hoje tem o mesmo uso em benefício da festa. Aquele lelão, que pobre não participa, sempre há lelão de garrote. É de rico, sabe?"*

*"daquela época pouca, pouca gente sabia das coisas num é? todo mundo era matuto! aí, houve exceção daqueles que estudava mais ... aqueles também não davam a pinta prá ninguém, num é? pobre não tinha acesso àquele povo! o povo sempre foi um povo que viviam separados; esse povo então eram gente que bem pouco se conheciam; não deixava de haver, mais não tem nada de meu alcance, não tem nenhuma pessoa daquela que fosse dizer assim, fosse de meu conhecimento ..."*

(seu Vidal)

As distâncias que nas festas apareciam mais porque nelas estavam todos juntos de "um lado", participando, e, do outro, os que controlavam a sua participação, principalmente nas festas religiosas.

As festas que mostravam que até sua existência era devida ao que o padre queria.

*"Aqui, já houve noite de Natal, num há mais! aqui num tem mais, o padre tirou daqui pra Serrinha noite de natal num existe mais aqui ..."*

(seu Sebastião)

As distâncias entre quem tinha estudo ou tinha acesso à educação também eram vistas nas festas, porque quem não tinha estudo podia brincar de Coruja e de Zé Pereira. Entrecortadas as festas, iam falando das festas dos matutos, das festas do mato.

*"eu como também os outros meus colega daquela época qui não tinha ... da vida nem um emprego, nem uma formação do futuro, então brincávamos aqui com Corujas, sabe o qui é Coruja? era pipa. E na noite, de Zé Pereira, sabe o qui é? Hoje acabou-se tudo isso. Na noite de São João, brincava muito soltando fogos. E íamos prá escola, uns aprendero, alguns ... num aprendero coisa nenhuma. Eu, graças a Deus, tive a felcidade de aprender ... um, um, um primário completo, qui aliás tem me servido muito! outros, os filhos do Coronel Rodolphiano aprendero cum meu pai, os Rodolphiano podia educar num é? Formou seus filhos e quem não podia e quem não pode como eu e os outros num podero ficaro semi-analfabetos como eu, hoje la mento mais num posso, né verdade?"*

(seu Experidião)

"O Zé Pereira era umas, umas negra tudo com o rosto tu do cheio de tirna, com o vestido, uma camisa de mulher, que usava umas camisa, botava um cordão na cintura e quando acabava saía de madrugada na rua, ficava lá no rio tomando banho tirando a tirna e cantando; o Zé Pereira a noite todinha na rua. Depois de meia noite ..."

(dona Elina)

Das suas festas nas fazendas, que eram consideradas festas pequenas. As festas populares eram vistas como pequenas em oposição às grandes, que eram as da Padroeira e de Natal, que, controladas pelos padres e pelos coronéis tinham o seu acesso restrito. Na oposição grande/pequena, o eixo que articulava as representações continuava a ser do sítio (fazenda) e da cidade ou do mato/cidade.

"Mais sempre nas festas grandes o forró não chegava prá ... prá o pobre, né? ia os potentados, aqueles que tinham dinheiro, os da cidade, aqueles quem tinha direito aquele bale. Essas outras festas eram como eu já falei, as festas ocorria ali, se destacava melhor e tinham as coisas ... então de festinhas, pequenas brincadeiras : João Redondo, Boi do Reis, a Pastora, o Pastoril ..."

(seu Vidal)

Nesse eixo, voltavam a aparecer as queixas contra a exploração de hoje ou de como as festas de hoje tinham o dinheiro como valor. Quem tinha dinheiro, podia participar, o que contrastava com as de antigamente, onde levar miunça ou galinha era poder fazer parte da festa.

"a festa era com banda de música num é? as nove noite de festa, seis com banda de música, hoje num tem mais! tem aqui uma ... assim uma ... uma adjunto só de exploração! naquela época tinha festa num é? que a gente sentisse feliz achava bom o povo bem, hoje é um negócio todo ..."

(seu Sebastião)

Nelas apareciam o que era a vida nos sítios, os meios de transporte. A sopa e o misto, que, durante muito tempo no agreste e no sertão nordestinos, foram os meios de transporte utilizados. Eram a sopa, que andava bem devagar, com os bancos retos, inteiros, tipo ônibus bem antigo, e o misto, que era um caminhão de três "boléias", com assento e encosto forrados com encerrado. O dono da sopa e do misto ia na frente. Não existiam mais sopa e misto, mas o pau de arara, o caminhão coberto com lona e tábua que agora levava para Juazeiro ou para o sul do país.

"quando já rapazinho, recordo bem das festas daqui, as festas faladas como nós tínhamos aqui. Lá nos sítios. Cada fazenda tinha uma festa naquela época. A festa de nós aqui se destacava ... as festas maiores, a festa de Antônio Bento no Jucá, se marcava aquele dia certo da gente ir àquela festa de Antônio Bento no Jucá; depois, festa de Chico Lopes no Jacumirim. Isso aí era ... era ... festa grande! os carrocéis quando apareceu a tal Sopa, que fazia aquelas rodadas ... Sopa ... Sopa, hoje um ônibus; a Sopa naquela época era Sopa, era um ônibus, mais aberta, ela não tinha porta, era aberta como seje hoje vamos dizer assim ... o banco do misto, desses como misto ... se entrava pelo lado que queria e sai também. Então, se dava aquela rodada, quem tinha namorada pega



va ela, botava na Sopa e vamo rodar! ... Agora a gente precisava rodar pouco prá num alisar logo que era cem tostões..."

(seu Sebastião)

Nas narrativas das festas, podemos concordar com Foucault (1984) quando colocou que não é na elaboração de constantes que está o interesse do registro histórico, mas na utilização de constantes para fazer desaparecer as racionalizações. Quando seu Lourival, dona Elina, seu Vidal e seu Sebastião falavam dos ricos e dos pobres, das relações de poder existentes nas festas, misturavam os tempos de trabalho e de lazer, mostrando os valores que sempre ali estiveram. Não é apenas um empobrecimento, é um empobrecimento histórico, discutido por Salles (1982), Oliveira (s/d). Mas, infelizmente, de acordo com Soares (1981), sabemos muito pouco das condições de vida desse camponês, pois quase sempre o campesinato tem sido pensado a partir da natureza da pequena produção mercantil. Mas o que sabemos de sua identidade como camponês, de seus valores que se contrapõem e não são incorporados aos dados de sindicatos e de cooperativas? Como eram e são as suas relações com a terra, depois de ter morado e de ter sido "tocado" dela? Como se representaria uma racionalidade econômica camponesa, diante de tantas lutas e de tantos fracassos? Como encaixar todos esses confrontos com o que contava dona Elina, e que mostrava como nas festas havia uma categorização entre sexos? Esses confrontos levaram a uma homogeneização de valores perante a utilização do tempo livre? Ou, de como ao narrar a festa, ia intercalando com a

dor de perder um filho. O importante, no entanto, foi verificar a divisão de papéis sexuais nas festas e a partir deles poder relacionar com o trabalho da mulher na cidade, que era referido como "de lavage" e ligado às "casas de rico" pelos serviços domésticos ou pelo assalariamento que determinava serviços. Já em relação ao seu trabalho no roçado, como conta dona Carminha, e ao das crianças, conforme seu Antônio e seu Vidal, não houve uma diferenciação nítida com as funções do homem, ainda que fossem discriminadas. Ainda que sempre os trabalhos domésticos tenham sido das mulheres, a dupla jornada sempre existiu para a mulher.

"é, as barracas do Natal era uma pachonazinha, de uns quartinho com palha de coqueiro, aí no meio dessa rua, aí era cheio. Aí o povo ia vender as coisinha ali e o licor uma coisa preparada aquele licor, aquelas coisas ... as vendage, a missa de quatro da madrugada. As festas era a noite toda, até o dia amanhecer era nove noite de novena com música e tinham as noiteiras, era os vaqueiros, era os casados, os solteiros, noite das crianças, noite dos fazendeiros, faziam as roda, muito bonita de fogo. Faziam aquela noite dos vaqueiro, faziam um torno muito bonito, aí tocavam fogo e ia roda queimando, o boi e o povo batendo palma. Na festa da Conceição, tudo isso. Tinha alvorada, tinha cavalhada. Cavalhada era os home num cavalo bom num sabe? Agora um pau passado no meio dessa rua aí com argolinha aqui dipendurada a pessoa vinha no cavalo em toda carreira prá enfiar a vara e tirar a argolinha onde ... uns errava passava esse pronto e quem tirava a argolinha saía e vinha prá botar ou uma senhora ou num qualquer pessoa. Sendo mulher, home não. Qualquer mulher, um moça, uma senhora

casada, qualquer pessoa, ne? Butava a argolinha na perna dela, ela entrava, butava um laço de fita muito bacana no braço e ele saía correndo. tinha também os pastoril, é no palco, cantando, duas ala de moça tudo cantando e aí diziam: o cordão azul, o cordão encarnado, subia, descia e o povo atrás das morenas bonita pintada. Aí, a rapaziada danava a espiá o cordão mais encarnado em cima. "Mêu marido e ele era solteiro e ele lutou por uma morenado cordão encarnado, ele gastou num sei quanto ... e o cordão em cima, o cordão encarnado ... mais no outro dia ele foi olhar prá ela, eu era solteira nesse tempo, ele chegou, contou a irmã dele, a irmã me contou, disse no outro dia. Ela tinha a pintura, era a cara mais feia, era a cara mais feia que existia, era a cara da moça que ela ele tava botando cordão encarnado prá cima. Era assim, era muito bom!"

(dona Elina)

"e o carnaval era animado mais, mais, mais do que hoje Bonito o carnaval. Era as fantasias bonita e os bloco, Esse aí é meu filho, o primeiro filho, ele fez um bloco muito bonito, uma bandeira muito linda. E ele ia botar, saiu o bloco dele. Aí eu tava prá descansar. Ele disse: "Ôs, menino" ele era garoto ainda. Ele disse: "Ô menino, o bloco não vai sair, mamãe tá doente". Mais antes de meio dia eu descansei, aí ele fez um bilhete. Mandou pedir licença a mim e o pai prá sair o bloco dele, sabendo se eu tava passando bem. O pai mandou dizer qui eu estava passando bem e ele podia sair com o bloco dele. Aí eu não posso mais nem contar qui me dá vontade de chorar . Num vou nem contar ele entrou dentro do meu quarto e fez esse estandarte ... morreu com 18 ano de idade. Num vou contar ... é muita perseguição, ah!

Não era lança-perfume não, no meu tempo era laranjinha . A laranjinha era feita da cera do spermasete, num

*tem a vela espermacete? Era daquela cera aí. Fazia laranja do tamanho de um ovo, dentro botava água, um perfume. Botava água, botava o perfume, aí a pessoa passava e prá no seu peito. Aí você ficava com o olhado só naquela água. Aquele ovo qui é do tamanho de um ovo. Aí jogava ficava com as mão cheia prá, prá, prá, prá, era assim o intrude. Chamava o intrude".*

(dona Elina)

Nas festas, estavam as mudanças, o que se tem chamado manipulação da consciência. As práticas sociais esclarecem os meandros do poder, o desenvolvimento e o controle da indústria da consciência, mostrando, ao contrapor a televisão com as festas, a contradição das relações de produção.

*"com a evolução, então o povo ficou que não tem mais aquela ... aquele direito de gostar das coisas que gostava antigamente, pelo menos por exemplo, fazer uma festa no mató: faz uma festa lá numa fazenda, não vai mais ninguém; e porque eu sei; porque eles não vão ... em cada casa tem um rádio, tem um televisor, então aquele povo se há de ir uma festa fica em casa. Em casa ele assiste o cinema, assiste a novela, assiste o cantor, por exemplo, tantas outras coisa. Eu acho que foi com o desenvolvimento, com a evolução do tempo as festas se acabaram. Outra que ... que também o matuto tá menos porque quase todos os matutos, assim, a base de 80% saíram das fazendas e mora na rua ..."*

(seu Vidal)

De que evolução fala seu Vidal? A fala de seu Vidal vem de muito longe, desde um trabalho escravo, que, para se preservar, deixava um tempo-espaço livre de lazer, até os matutos, hoje na rua. As re

lações de produção capitalista sobre o indivíduo para a sua disciplinarização segundo Foucault não podem deixar espaços e momentos livres. Controla-se o tempo livre pelo tempo produtivo. Para Enzensberger (1979), essa transformação de que fala seu Vidal tem se justificado politicamente através da *"diferenciação técnica entre emissor e receptor que tem refletido a divisão social do trabalho entre produtores e consumidores. A divisão a que se refere tem adquirido uma significação política especial no campo da indústria da consciência, desde que se baseia na contradição entre as classes dominantes e as dominadas"*.

O que seu Vidal estava antepondo era a festa versus o espetáculo, no dizer de Lefèbvre (apud Enzensberger, 1979), pois como a televisão trazia o consumo como espetáculo, muito diferente da escassez das festas, do empobrecimento, da vida de fome do dia a dia que ele estava vendo.

E mesmo que ainda se referisse à dominação, quando colocava desenvolvimento, não era pela forma de dominação que explicava a descaracterização das festas. Mais uma vez se remetia à saída do trabalhador do sítio para "morar na rua". E esse morar na rua, a que todos se remetiam, porque era a mudança, a ruptura, tanto podia significar morar na rua da cidade como também correspondia à expressão muito usada: mora na rua quem não tem casa.

A perda do espaço, dos sítios e das fazendas, onde se faziam, as festas dos matutos, adquiria, além da impossibilidade de se fazer a festa, a conotação de perda de moradia, da casa para

morar. E essa perda do lugar para morar, pelas condições de trabalho assalariado, era a perda de um espaço, onde, além da alimentação, se estabeleciam as relações que o identificavam.

Nas festas, se o trabalho aparecia em situações concretas, a sua dimensão maior era apresentada no que tinha ocorrido com o confronto entre um modelo de organização social e um modelo de organização de trabalho. E a situação desse trabalhador refletia que, mais do que vender sua força de trabalho todos os dias, perder a casa, o seu espaço de terra, era sua verdadeira opressão. Perambular hoje por aí, segundo diziam, era o seu destino. A "rua", como colocavam seu Pedro e dona Carminha, era desprestígio, um lugar de malandro, "ficam malandrano aí", porque era lugar de pessoas de cidade que sabiam fazer trabalhos urbanos, enquanto que a sua concepção de trabalho era agrícola. Talvez porque tenhamos trabalhado com os mais velhos onde a rua era sua desvalorização e assim não termos tido contatos mais assíduos com os trabalhadores mais jovens ou ligados asindicatos, não chegamos a encontrar referências a liberdade da rua feita por Sigaud (1979). A liberdade como uma certa autonomia, apresentava-se no tempo da parceria, ou mais precisamente no ritmo das festas, que lhes dava a percepção de utilização de seu tempo social.

Assim, se não havia referências claras a essa liberdade, o sentido de escravidão e de dominação, como se verificou até nas festas, era o que constituía as suas histórias, redefinidas agora pela reorganização da apropriação do trabalho.

Do ponto de vista dos programas desenvolvimentistas, para os quais o tempo das festas era muito extenso o que mostrava como o homem do agreste trabalhava pouco, era preguiçoso e não produzia, conseguiu-se o objetivo pretendido: a manifestação do capitalismo monopolista na agricultura, pela pecuária crescente, pela acumulação e concentração de capital e, por fim, a diminuição do tempo das festas.

Do ponto de vista dos trabalhadores, a colocação de sua força de trabalho no mercado, integrou-o a essa forma de desenvolvimento. O que lhe custou, no entanto, o ser mais pobre ainda, em um quadro de miséria, que, mesmo assim, não lhe tem fornecido as condições de reprodução é algo cujas dimensões ultrapassam os limites de um trabalho acadêmico.

Por ter participado de um desses programas, em uma época de minha vida, assumimos o que Francisco de Oliveira colocou:

*"Fomos vítimas da crença ingênua da Razão Técnica que promoveria a melhoria das condições de vida ao tempo em que a região se industrializasse".*

### 3. CONCLUSÃO

"Levarás contigo  
Minha boca e ouvidos?  
Ah, deixa-os comigo  
Degustei, ouvi  
Tudo o que conheces.

Coisas tão antigas  
.....  
E minha voz e cantiga?  
Ah, leva-os contigo  
Por mim.

Hilda Hilst



A partir da década de 60, a agricultura brasileira deixou de ter um papel secundário, auxiliar, na política de desenvolvimento econômico, passando a ser alvo de investimentos, que tentaram tirá-la de um quadro definido como artesanal e pré-capitalista. A fundamentação na teoria do capital humano levou à elaboração e implantação de programas que, através de efeitos sobre o trabalhador rural, buscaram torná-lo mais produtivo. Foi essa a maneira de integrar o Nordeste à economia nacional: suas regiões, caracterizadas como atrasadas, com baixa produtividade, com índices altos de analfabetismo e endemias, foram alvo de muitos programas, que visavam o crescimento econômico. De acordo com os dados dos sindicatos rurais e do IBGE (RN), a proletarização ou assalariamento crescente no meio rural contrasta com os usos e a posse da terra, que não so-

freram modificações profundas, desde que o homem do campo se tem submetido às mais diversificadas formas de contrato agrário ou mesmo de espoliação de salário. Suas atividades se desenvolvem em total dependência do latifúndio, o que abrange desde a obrigatoriedade do título de eleitor para entrar em uma Frente de Trabalho ou para trabalhar alugado até as perseguições e intromissões na vida pessoal. Os estudos sobre o uso e a posse da terra têm constatado que a venda da força de trabalho tem sido a principal forma de assegurar a reprodução desses trabalhadores, articulando-se com outras atividades, em pequena escala, que lhe possibilitam estratégias de sobrevivência. No entanto, a partir dessas articulações é que as relações desse trabalhador, tocado da terra, podem se esclarecer e mesmo se organizar, através de representações. Assim se os estudos sobre a cultura operária e estilos de vida da classe trabalhadora urbana têm sido mais constantes, há uma lacuna sobre a identidade desse trabalhador rural que se deslocou para a cidade ou que, se continua no campo, perdeu as condições de a meia ou de parceria.

Assim, ao seguirmos os caminhos da memória coletiva de uma comunidade urbano-rural, através de um grupo de antigos trabalhadores rurais com mais de 60 anos, chegamos a dúvidas que o sentido da rememoração não pôde dar conta: qual a identidade desse camponês nordestino, que tem tido suas relações com a terra determinadas historicamente pelo poder latifundiário? como tem representado para si os seus valores em relação aos usos e à posse da terra? como tem representado a perda da parceria e a crescente proletarização do ponto de vista de sua classe? E quais, então, são os seus pro-

jetos de vida em relação à sua educação e ao seu desenvolvimento?

Com a vinda desse homem do campo para a cidade não pudemos identificá-lo em que categoria pode ser incluído. Sabemos que o camponês se proletarizou, mas não sabemos como os seus valores e os seus estilos de vida registraram essa condição. Portanto, fica, para nós, ainda uma lacuna e por isso nos perguntamos como podemos falar de uma cultura do camponês, do agricultor sem terra, do meeiro, enfim, do trabalhador rural?

A importância dessas questões aumenta quando percebíamos, no final do trabalho, uma atividade maior dos sindicatos e de movimentos por posse da terra, como em São Miguel e em Touros. A visão antropológica da relação homem-terra é fundamental para que se possa analisar o que têm sido a dominação e a expropriação desse trabalhador.

Tanto que em um debate sobre "Cultura e Classes Sociais: desigualdades ou diferenças sociais?", realizado pelo CRESAS, em Paris, em 1978, do qual participaram Pierre Bourdieu, Evelyne Burguière, Richard Hoggart, Michelle Perrot, Maurice Crubellier, uma questão foi marcante. Como mostrar o movimento dialético existente entre uma cultura de classe trabalhadora e uma cultura burguesa, sem ver apenas a destruição de uma pela outra? A questão foi colocada para Perrot principalmente em relação à atuação dos partidos e dos sindicatos, porque, de acordo com o que foi exposto, tem-se privilegiado os estudos dos movimentos de trabalhadores sob o ângulo da organização, critérios de modernidade e das relações salariais. No entanto, a greve, por exemplo, cujo nome origina-se no

início do século 19, não tem sido, historicamente, para os trabalhadores apenas um meio de pressões salariais, mas também de forma de expressão, cujas manifestações, passeatas e cortejos, gritos e o cantar no cortejo - se enraizam em práticas tradicionais. Haveria assim, porque a cultura da classe trabalhadora é, por si, um conjunto de lutas, porque abriga desde trabalhadores sindicalizados até aqueles que desconhecem seus direitos trabalhistas, um espaço de confronto entre a organização dos partidos e dos sindicatos e essa cultura. Como movimentos organizados, têm uma memória histórica das lutas dos trabalhadores, de suas reivindicações, principalmente, como no nosso caso, às que se referem aos usos e posse da terra. No entanto, se tem podido observar que há uma memória histórica da classe trabalhadora, que, além de guardar os fatos mais importantes de determinados períodos, também tem construído um sistema de valores ou configuração cultural, apreendido através das representações com que expressam esses mesmos fatos sociais.

Se se pode colocar que há uma história de dominação cultural das classes trabalhadoras, que têm se submetido a uma certa obediência às funções dos aparelhos e das instituições, que, por isso, determinam um tipo de constituição de memória histórica, pode-se reconhecer que este enfoque não tem dado conta das práticas com que enfrentam o cotidiano. E mais, se pode mesmo dizer que essas formas, através das quais se expressa seu universo simbólico, são até mesmo desconhecidas, porque consideradas irrelevantes ou empecilhos à ação política. O que, sem dúvida, é, mais uma vez, uma redução da história do ponto de vista do trabalhador.

#### **IV. RESUMO**

O presente trabalho, abordando as relações entre memória social e a reorganização da apropriação do trabalho no período de 60 a 80, marcado por projetos desenvolvimentistas no agreste do Rio Grande do Norte, buscou a compreensão da presença dos trabalhadores na história, mas principalmente sua própria visão dessa história. A opção por histórias de vidas se deveu ao fato de que, sendo uma das fontes da história de grupos sociais excluídos da história documentada, também por se constituir por um grupo, permitiu que esse mesmo se percebesse historicamente em seus próprios relatos. O grupo com que trabalhamos foi formado por 15 pessoas, antigos trabalhadores rurais, moradores da região há pelo menos 50 anos e todos com mais de 60 anos de idade. O sentido de rememorar

gado pelo grupo permitiu que os fatos relevantes desse período fossem reconstruídos e que essas imagens do passado, espelhando as condições de vida e de trabalho do presente, também contribuíssem para melhor entender as ações do presente, determinantes para a visão de classe do grupo em relação à sua própria história. A reconstrução desse período exigiu um retrospecto histórico dos programas e projetos, especialmente do CRUTAC, ligado à Universidade, e das posturas desenvolvimentistas vigentes na época, principalmente em relação ao Nordeste Brasileiro. Se a memória coletiva desses trabalhadores, em suas articulações, traçou marcos divisórios sobre o processo histórico, a partir do que considerava seu espaço social, é a sua situação de classe que explicou essa divisão: a cidade como era e como é, seus costumes, sua educação, sua saúde dentro de um tempo que correspondeu à sua saída do sítio para a cidade, da fatura para o dinheiro que não dava para a feira. Ultrapassando os limites desses marcos divisórios, se percebiam por sua situação de classe, nos trabalhadores mais antigos, identificando-se com eles na escravidão que perdurava e no sofrimento de ter a força física de seu trabalho explorado ao máximo. O conjunto de valores e de representações que construíam em seus relatos, principalmente de festas, se referia à perda da reprodução de um modelo de organização social, onde o sentido era dado pela referência à terra, como possibilidade de sobrevivência.

## SUMMARY



The present work, approaching the relationship between social memory and the reorganization of the appropriation of work in the period of time from 1960 to 1980 marked by developmental projects in the "agreste" of the state of Rio Grande do Norte, searched for the comprehension of the presence of the workers in history, but mainly for their own view of such history. The option for histories of lives was due to the fact that, being one of the sources of the history of social groups excluded from documented history, and also for constituting a group, it allowed that this same group became aware of itself historically in its own reports. The group with which we have worked was formed by 15 people, old rural workers, inhabitants of the region

for at least 50 years and all of them with more than 60 years of age. The direction that the group gave to the act of remembering allowed that the relevant facts of that period were reconstructed and that these images of the past, mirroring the living and working conditions of the present, also contributed for the better understanding of the actions of the present, determinant for the group's view of class in relation to its own history. The reconstruction of that period required a historic retrospective of the programs and projects, mainly of the CRUTAC, linked to the University, and of the developmental postures in force at that time, mainly in relation to the Brazilian Northeast. If the collective memory of these workers, in its articulations, drew dividing marks on the historic process starting from what it considered its social space, it was their situation of class that explained such division: the city as it was and as it is, their habits, their education, their health within a time that corresponded to their exit from the small farm towards the city, from plenty to a situation where the money was not enough for the food. While reporting, they outreached the limitations of these dividing marks, and thus, became aware of each other through their situation of class, identifying themselves with the older workers in the slavery that lasted and in the suffering of having the physical strength of their work explored to its maximum. The set of values and of representations which

they constructed in their reports, mainly of parties, referred to the loss of the reproduction of a model of a social organization where the meaning was given by the reference to the land as possibility of survival.

## V. BIBLIOGRAFIA

- ARAPIRACA, J.O. A USAID e a Educação Brasileira. São Paulo, Cortez, 1982.
- ANDRADE, A.C. de. Indicadores educacionais para a periferia urbana definidos a partir de um enfoque de política social. Apresentado no Seminário de Indicadores Educacionais no contexto do desenvolvimento social. Brasília, mimeo, 1980.
- ALVIM, M.R.B. "Família e Operários de Origem Camponesa, uma leitura da crise do Brasil Arcaico". IN; Lopes, J.S.L. Cultura e Identidade Operária. Aspectos da Cultura da Classe Trabalhadora. São Paulo, Marco Zero, 1987.
- BALÁN, J. et alii. Las historias de vida en ciencias sociales - Teoria y técnica. Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1974.
- ASHBY, J. et alii. Desenvolvimento Agrícola e Capital Humano: O impacto da Educação e da comunicação. IN: J. Bordenave e J. Werthein. Educação Rural no Terceiro Mundo. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1981.
- AUGÉ, M. Temps social, temps rituel. Temps Libre, 4, Paris, Hiver, 1981.
- BRANDÃO, C.R. Plantar, Colher, Comer: um estudo sobre o campesinato goiano. Rio de Janeiro. Graal, 1981.
- \_\_\_\_\_. "Histórias de lutas entre camponeses de arroz: um estudo sobre/entre lavradores goianos participantes de trabalhos políticos populares através da Igreja". CADERNOS DO CERU, UNICAMP, 1984.
- \_\_\_\_\_. Memória do Sagrado: estudos de religião e ritual. São Paulo, Ed. Paulinas, 1985.
- BRANDÃO LOPES, J.R. Crise no Brasil Arcaico. São Paulo: Difel, 1967
- BECKER, G.S. Human Capital, New York: national Bureau of Economic Research, 1964.
- BURDIEU, P. Esquisse d'une Théorie de la pratique. Génève: Droz, 1972.
- \_\_\_\_\_. Vous avez dit "populaire"? Actes de la Recherche en Sciences Sociales n° 46, Paris, Mars, 1983.
- BENJAMIN, W. Obras Escolhidas, Magia e Técnica, Arte e Política. São Paulo, brasiliense, 1985.

- BERGER, P.L. e LUCKMANN, T. A Construção Social da Realidade, Petrópolis, Vozes, 1976
- BOSI, E. Memória e Sociedade: lembranças de Velhos, São Paulo, Quetzal, 1979.
- BAKHTIN, M. (VOLOCHINOV). Marxismo e filosofia da Linguagem, trad. de Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira, 2ª ed., São Paulo, HUCITEC, 1981.
- COPANS, J. et alii. Antropologia, Ciência das Sociedades Primitivas? Perspectivas do Homem, Lisboa, Edições 70, 1971.
- COOPER, D. A Gramática da Vida, trad. Freitas Dinis, 2ª ed., Lisboa, Editorial Presença, 1979.
- COLEÇÃO de Monografias Municipais Nova Série - nº 119. Dados do IBGE Santo Antônio, RN, 1984. Dados do IBGE, Natal, RN
- CORTEZ, J.B. et alii. Relatório do CRUTAC - Avaliação de 1980, UFRN
- CORTÉZ, J.B. "Da Relação Tempo e Memória. Trabalho apresentado para seleção de Mestrado - UNICAMP, 1983.
- CLASTRES, P. A sociedade contra o Estado. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.
- CAMARGO, A. "Os Usos da História Oral e da História da Vida: Trabalhando com Elites Políticas". Revista de Ciências Sociais, vol. 27, nº 1, Rio de Janeiro, Ed. Campus, 1984.
- CÂMARA, M.A. O Professor e o Contexto Rural: relação transformadora do ensino da Língua Portuguesa. Dissertação de Mestrado. Mimeo. Natal, RN, 1983.
- DENZIN, K.N. Interpretando as vidas de pessoas comuns: Sartre, Heidegger e Faulker. Apresentado no "Issues in Epistemology and Methodology", do grupo Ad Hoc sobre uses of Autobiographical Narratives (Life Stones) for Social Research", México, 1982.
- D'INCAO, M.C. o Bóia Fria acumulação e miséria. Petrópolis, Vozes, 9ª ed., 1983.
- DUMAZEDIER, J. Nouveaux problèmes du temps libre dans la crise de valeurs. Temps Libre, 4, Paris, Hiver, 1981.
- DURHAM, E.R. A família operária: consciência e ideologia. Dados, 23, Rio de Janeiro, 1980.

- DUARTE, L.F.D. Identidade Social e Padrões de Agressividade verbal em um grupo de trabalhadores urbanos. IN: Cultura e Identidade Operária. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1987.
- DURKEIM, E. "Objetividade e identidade na análise da vida social". Sociologia e Sociedade - organizado por M.M. Forachi e J. S. Martins. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1977.
- ENZENSBERGER, H.M. Elementos para uma teoria dos meios de comunicação - trad. Helena P. Cunha e M.P. Angel. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1978.
- FUKUI, L.F.G. Sertão e Bairro Rural, São Paulo, Ática, 1979.
- FROTA, L.S.A. e. Documentação Oral e a Temática da Seca. Brasília, Centro Gráfico do Senado Federal, 1985.
- FREITAG, B. Escola, Estado e Sociedade, São Paulo, Cortez & Moraes, 1979.
- FOUCAULT, M. Microfísica do Poder. Rio de Janeiro, Graal, 1984.
- FERNANDES, F. Investigação Etnológica no Brasil e outros ensaios. Petrópolis: Vozes, 1975.
- GOLDMANN, L. "A reificação das relações sociais". Sociologia e Sociedade, organizado por M.M. Foracchi e J.S. Martins. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1977.
- \_\_\_\_\_. Ciências Humanas e Filosofia. O que é a Sociologia? São Paulo, DIFEEL, 1984.
- GERTZ, C. A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro. Zahar, 1978
- GALLINO, L. Le temps libre de la population turinoise. Temps Libre, 4, Paris, Hiver, 1981.
- GALLINI, C. La valeur du temps. Temps Libre, 4, Paris, Hiver, 1981
- HALBWACHS, M. La mémoire Collective, Paris, Presses, Universitaires de France, 1968.
- HELLER, A. O cotidiano e a história, trad. Nelson Coutinho e Leandro Kondor, 2ª ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1985.
- HOGGART, R. As utilizações da Cultura, vol. 1 e 2. Lisboa, Presença 1975
- IANNI, O. Imperialismo e Cultura, vol. 5. Petrópolis, Vozes, 1976.

- LAFARGUE, P. O direito à Preguiça e outros textos. Lisboa: Editorial Estampa, 1977.
- LANDI, F.R. A Linguagem como trabalho e como Mercado: uma teoria da produção e da alienação linguística, São Paulo, Difel, 1985.
- LAPASSADE, G. Grupos, Organizações e Instituições - Rio de Janeiro Francisco Alves, 1977.
- LÈVI-STRAUSS, C. Tristes trópicos. Lisboa. Edições 70, 1955.
- LOPES, J.S. Leite. Sobre os trabalhadores da grande indústria na pequena cidade: Crítica e Resgate da Crise do Brasil Arcaico. IN: cultura e identidade Operária. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1987.
- MAGGIE, Y. "Condições de Vida, Cultura Operária e Estilo de Vida de Trabalhadores. Anuário Antropologia, 84, Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1985.
- MAGNANI, J.G.C. Festa no Pedaco. Cultura Popular e Lazer na Cidade, São Paulo, brasiliense, 1984.
- MATTA, R. da. O Ofício do etnólogo ou como ter "antropological blues" IN: Nunes, E. (org.) A aventura sociológica. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
- MARTINS, J.S. (org.). Introdução Crítica à Sociologia Rural. São Paulo: Hucitec, 1986.
- \_\_\_\_\_. Os Camponeses e a Política no Brasil. As lutas sociais no campo e seu lugar no processo político, 2ª ed. Petrópolis, Vozes, 1983.
- OLIVEIRA, F. "Nordeste - As Hostes Errantes". CEBRAP, São Paulo: mimeo, sem data.
- OLIVEN, R.G. A Antropologia de Grupos Urbanos. Petrópolis, Vozes, 1985.
- PALMEIRA, M. Prefácio. IN: Lopes, leite. O vapor do diabo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- PAOLI, M.C. "Os trabalhadores urbanos na fala dos outros. Tempo, espaço e classe na história operária brasileira". IN: Lopes, J.S.L. cultura e Identidade Operária. Aspectos da Cultura da Classe Trabalhadora. São Paulo, Marco Zero, 1987.



- PERROT, M. et alii. Le Handicap Sócio-Culturel en Question - CRESAS, Paris: ESF, 1978.
- RELATÓRIO do Sindicato dos Trabalhadores Rurais do Rio Grande do Norte sobre Condições de Trabalho. Rio Grande do Norte, Natal: 1980, mimeo.
- RELATÓRIOS do sindicato dos Trabalhadores Rurais - 1970-1978.
- ROMANELLI, O. de O. História da Educação no Brasil, 3ª ed. São Paulo, Vozes, 1982.
- SANTOS, J.V.T. dos. Colonos do vinho, estudo sobre a subordinação do trabalho camponês ao capital. São Paulo, Hucitec, 1984.
- SACHS, I. Espaços, Tempos e Estratégias do Desenvolvimento. São Paulo, Vértice, 1986.
- . Ecodesenvolvimento, Crescer sem destruir. Vértice, São Paulo, 1986.
- SALES, T. Agreste, Agrestes: Transformações recentes na Agricultura nordestina. Rio de Janeiro: Paz e Terra, São Paulo: Ed. brasileira de Ciências, 1982.
- SAUTTER, G. Ambigüité des temps qualifiés dans les agricultures de subsistance et de transition. Temps Libre, 4, Paris, hiver, 1981.
- SIGAUD, L. Os Clandestinos e os Direitos: estudo sobre trabalhadores da cana de açúcar de Pernambuco. São Paulo, Duas Cidades, 1979.
- SILVA, J.G. A Modernização Dolorosa. Estrutura Agrária, Fronteira Agrícola e Trabalhadores Rurais no Brasil. Rio de Janeiro, Zahar, 1982.
- SOARES, L.E. Campesinato: ideologia e Política. Rio de Janeiro. Zahar, 1981.
- STAVENHAGEN, R. "Uma Dimensão Ignorada no Pensamento Desenvolvidorista", Anuário Antropológico, 84. Rio de Janeiro. Ed. Tempo Brasileiro, 1985.
- STOLCKE, V. A Cafeicultura. Homens, Mulheres e Capital (1850-1980). São Paulo, Brasiliense, 1986, pág. 6.
- TEBOUL, R. Travail et négation du temps. Temps Libre, 5, Paris, Printemps, 1982.

- VELHO, O.G. Sociedade e Agricultura. Rio de Janeiro, Zahar, 1982.
- VELHO, G. . Observando o familiar. IN: Nunes, E.(org.) . A aventura psicológica. Rio de Janeiro. Zahar, 1978.
- VEYNE, P. O Inventário das Diferenças, história e Sociologia. São Paulo, Brasiliense, 1983.
- VEYNE, P.M. Como se escreve a história: Foucault revoluciona a história, trad. Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp. Brasília, Ed. Universidade de Brasília, 1982.
- VIEIRA, E. Estado e Miséria Social no Brasil, de Getúlio a Geisel. São Paulo, Cortez, 1983.
- WEBER, M. "Ação Social e Relação Social". Sociologia e Sociedade, organizado por M.M. Foracchi e J.S. Martins. Rio de Janeiro. Livros Técnicos e Científicos, 1977.
- WANDERLEY, M.N.B. O camponês: um trabalhador para o capital - versão preliminar - Grupo de Estudos Agrários. UNICAMP, 1979.
- ZALUAR, A. A máquina e a Revolta. São Paulo, Brasiliense, 1985.

## ERRATA

- Pág.93 - na 4ª linha onde se lê antees, leia-se ántes  
- na 4ª linha onde se lê continavam, leia-se continuavam  
- na 14ª linha onde se lê seelecionado, leia-se selecionado  
- na 15ª linha onde se lê Boudieu, leia-se Bourdieu
- Pág.96 - na 10ª linha onde se lê Halwachs, leia-se Halbwachs
- Pág.97 - na 4ª linha onde se lê see, leia-se se  
- na 6ª linha onde se lê pensamente, leia-se pensamento
- Pág.98 - na 21ª linha onde se lê suplciante, leia-se suplicante
- Pág.100 - na 20ª linha onde se lê quireza, leia-se riqueza
- Pág.104 - na 3ª linha onde se lê quee, leia-se que
- Pág.119 - na 8ª linha onde se lê São José do Nibibo, leia-se São José do Mipibu  
- na 17ª linha onde se lê entendeu, leia-se entendeu
- Pág.120 - na 3ª linha onde se lê gaarrote, leia-se garrote
- Pág.121 - na 20ª linha onde se lê eé, leia-se é
- Pág.122 - na 10ª linha onde se lê do..a, leia-se dona

- Pág.124 - na 11ª linha onde se lê tambeém, leia-se também  
- na 18ª linha onde se lê eera, leia-se era  
- na 19ª linha onde se lê falarr, leia-se falar
- Pág.125 - na 8ª linha onde se lê been, leia-se bem  
- na 11ª linha onde se lê entreei e neegócio, leia-se entrei  
e negócio
- Pág.126 - na 10ª linha onde se lê permitee, leia-se permite
- Pág.130 - na 3ª linha onde se lê branca, leia-se braça
- Pág.131 - na 17ª linha onde se lê Nossa da Conceição, leia-se Nossa  
Senhora da Conceição
- Pág.132 - na 15ª linha onde se lê ca inhas, leia-se casinhas
- Pág.136 - na 11ª linha onde se lê quee, leia-se que
- Pág.137 - na 15ª linha onde se lê ras, leia-se ruas
- Pág.142 - na 3ª linha onde se lê porquee, leia-se porque  
- na 14ª linha onde se lê situar-see, leia-se situar-se  
- na 28ª linha onde se lê preesta, leia-se presta
- Pág.149 - na 5ª linha onde se lê ensiimentos, leia-se ensinamentos  
- na 6ª linha onde se lê recorddo, leia-se recordo

Pág.157 - na 15ª linha onde se lê num se joga, leia-se num se paga

Pág.165 - na 17ª linha onde se lê caizãozinho, leia-se caixãozinho

Pág.170 - na 9ª linha onde se lê jurídica, leia-se jurídica