

Ecos da violência

A coleção Antropologia da Política é coordenada por Moacir G. S. Palmeira, Mariza G. S. Peirano, César Barreira e José Sergio Leite Lopes e apresenta as seguintes publicações:

- 1 - A HONRA DA POLÍTICA – Decoro parlamentar e cassação de mandato no Congresso Nacional (1949-1994), de *Carla Teixeira*
- 2 - CHUVA DE PAPÉIS – Ritos e símbolos de campanhas eleitorais no Brasil, de *Irllys Barreira*
- 3 - CRIMES POR ENCOMENDA – Violência e pistolagem no cenário brasileiro, de *César Barreira*
- 4 - EM NOME DAS "BASES" – Política, favor e dependência pessoal, de *Marcos Otávio Bezerra*
- 5 - FAZENDO A LUTA – Sociabilidade, falas e rituais na construção de organizações camponesas, de *John Cunha Comerford*
- 6 - CARISMA, SOCIEDADE E POLÍTICA – Novas linguagens do religioso e do político, de *Julia Miranda*
- 7 - ALGUMA ANTROPOLOGIA, de *Marcio Goldman*
- 8 - ELEIÇÕES E REPRESENTAÇÃO NO RIO DE JANEIRO, de *Karina Kuschnir*
- 9 - A MARCHA NACIONAL DOS SEM-TERRA – Um estudo sobre a fabricação do social, de *Christine de Alencar Chaves*
- 10 - MULHERES QUE MATAM – Universo imaginário do crime no feminino, de *Rosemary de Oliveira Almeida*
- 11 - EM NOME DE QUEM? – Recursos sociais no recrutamento de elites políticas, de *Odaci Luiz Coradini*
- 12 - O DITO E O FEITO – Ensaio de antropologia dos rituais, de *Mariza Peirano*
- 13 - NO BICO DA CEGONHA – Histórias de adoção e da adoção internacional no Brasil, de *Domingos Abreu*
- 14 - DIREITO LEGAL E INSULTO MORAL – Dilemas da cidadania no Brasil, Quebec e EUA, de *Luis R. Cardoso de Oliveira*
- 15 - OS FILHOS DO ESTADO – Auto-imagem e disciplina na formação dos oficiais da Polícia Militar do Ceará, de *Leonardo Damasceno de Sá*
- 16 - OLIVEIRA VIANNA – De Saquarema à Alameda São Boaventura, 41 - Niterói. O autor, os livros, a obra, de *Luiz de Castro Faria*
- 17 - INTRIGAS E QUESTÕES – Vingança de família e tramas sociais no sertão de Pernambuco, de *Ana Claudia Marques*
- 18 - GESTAR E GERIR – Estudos para uma antropologia da administração pública no Brasil, de *Antonio Carlos de Souza Lima*
- 19 - FESTAS DA POLÍTICA – Uma etnografia da modernidade no sertão (Buritiz/MG), de *Christine de Alencar Chaves*
- 20 - ECOS DA VIOLÊNCIA – Narrativas e relação de poder no Nordeste canavieiro, de *Geovani Jacó de Freitas*

Ecoss da violência

Narrativas e relações de poder
no Nordeste canavieiro

© Copyright 2003, Geovani Jacó de Freitas
Direitos cedidos para esta edição à
DUMARÁ DISTRIBUIDORA DE PUBLICAÇÕES LTDA.
Travessa Juraci, 37 – Penha Circular
21020-220 – Rio de Janeiro, RJ
Tel.: (21) 2564 6869 Fax: (21) 2590 0135
E-mail: relume@relumedumara.com.br

Revisão
A. Custódio

Editoração
Dilmo Milheiros

Capa
Simone Villas-Boas

*Dedico este trabalho a
Inês Jacó de Freitas.*

Apoio



CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte.
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

F936e Freitas, Geovani Jacó de
Ecos da violência : narrativas e relações de poder no Nordeste cana-
vieiro / Geovani Jacó de Freitas. – Rio de Janeiro : Relume Dumará : Núcleo
de Antropologia da Política/UFRJ, 2003
. – (Coleção Antropologia da política ; 20)

Inclui bibliografia
ISBN 85-7316-334-8

1. Violência – Brasil, Nordeste. 2. Cana-de-açúcar – Aspectos econô-
micos – Alagoas. 3. Cana-de-açúcar – Cultivo – Alagoas. 4. Trabalhadores
rurais – Condições sociais – Alagoas. I. Universidade Federal do Rio de
Janeiro. Núcleo de Antropologia da Política. II. Título. III. Série.

03-1843 CDD 307.72098135
CDU 316.334.55(813.5)

Todos os direitos reservados. A reprodução não-autorizada
desta publicação, por qualquer meio, seja ela total ou parcial, constitui
violação da Lei nº 5.988.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos aqueles que estiveram presentes, de um modo ou de outro, no percurso de produção desta tese. De modo muito particular, agradeço aos informantes da pesquisa de campo, tanto dos Municípios da Mata Norte de Alagoas, quanto aqueles situados em Maceió. Seus depoimentos e despojamento para relatar suas memórias sobre suas vidas foram fundamentais para o alargamento da minha compreensão sobre a realidade estudada. Minha convivência com eles me fez ver que, apesar dos redemoinhos medonhos, esses grupos sociais ainda fazem da vida um espaço de esperanças e sonhos.

Ao coordenador do LEV – Laboratório de Estudos da Violência, da Universidade Federal do Ceará, professor César Barreira, pelos momentos profícuos de discussão que muito contribuíram para o feito deste trabalho.

À FASE (Federação de Órgãos para a Assistência Social e Educacional), pela oportunidade que me proporcionou de convivência com a realidade dos canavieiros no Nordeste. Agradeço, especialmente, a Luciano Freitas, pelo apoio durante o período da pesquisa na zona canavieira de Alagoas e Pernambuco.

Agradeço o apoio intelectual do NUAP – Núcleo de Antropologia da Política, do qual faço através do projeto de pesquisa *Uma antropologia da política: rituais, representações e violência*, articulado ao apoio financeiro do PRONEX. Agradeço, especialmente, as sugestões recebidas de Moacir Palmeira, Beatriz Heredia, Luiz Roberto Cardoso de Oliveira e Irllys Barreira.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
PARTE I	
Ecos da violência: o mundo de poucos, do nunca e de ninguém	23
CAPÍTULO 1 – O mundo canavieiro alagoano: o doce amargo da cana	25
CAPÍTULO 2 – Os ecos da violência no mundo do trabalho canavieiro em Alagoas	37
Os direitos trabalhistas e seus embates	38
O medo da exclusão social: uma representação de violência	51
As novas formas de dominação e controle do trabalho	54
O direito ao trabalho e ao salário: uma questão de honra	56
CAPÍTULO 3 – Violência policial e o crime organizado: fatos e representações	63
Os ecos no mundo da cana: pólo de violência	65
Uma <i>morte anunciada</i> : o caso do vereador Renildo	73
A construção da esfera pública: espaço da ação e da palavra	80
Os grupos de extermínio no universo simbólico dos canavieiros	83
Violência: as ambivalências de um conceito	89
CAPÍTULO 4 – A terra de poucos, do nunca e de ninguém: o medo e o silêncio como uma produção social	101
Os objetos do medo	101
A polícia sob o signo da suspeição coletiva	109
Tudo é nunca ou ninguém: a impunidade como regra	112

PARTE II

A terra é de todos: os espaços de revelação	121
CAPÍTULO 5 – O lugar das metáforas: deu bode e deu cachorro	123
O bode Frederico e o cachorro Fiel	123
O caso do bode Frederico	124
O caso do cachorro Fiel	126
O que os episódios significam	129
CAPÍTULO 6 – Os contos orais na Mata Norte de Alagoas	147
No grupo com os narradores	147
Comunidade narrativa, processo comunicativo e o contexto social	149
Quem conta um conto aumenta um ponto: sobre alguns contos relatados	151
As narrativas como esquema de percepção da realidade	177
CAPÍTULO 7 – A terra de todos: espaços de denúncias e de transgressões	183
Os dribles na medição: roubar o roubo não é roubo	186
Acesso à informação: uma prática transgressora	192
A rádio popular em União dos Palmares: uso tático da palavra	199
Uma arte de denunciar	208
Espaço de sociabilidade e vida	218
CAPÍTULO 8 – Igreja e religiosidade: escudo, proteção e revelação	223
Uma mediação moralmente legitimada	223
A Igreja como <i>escudo e proteção</i>	226
O sentimento de luto pela perda do discurso revelador	234
CONCLUSÕES	247
BIBLIOGRAFIA	257

Meu interesse pela temática da violência no mundo canavieiro alagoano iniciou-se em 1991, quando tive a oportunidade de mudar de “eixo de trabalho”, com a minha inserção na equipe da Federação de Órgãos para a Assistência Social e Educacional – FASE, com atuação no complexo agroindustrial sucroalcooleiro do Nordeste, principalmente nos Estados de Alagoas e Pernambuco.

Refiro-me, com ênfase, a essa mudança temática de trabalho, por ter significado, particularmente, um aspecto muito novo no meu campo profissional e acadêmico. Até aquela data, meu objeto de interesse estava relacionado à temática camponesa: pequenos produtores rurais, movimento sindical rural e seus reflexos na organização da produção e da circulação de bens materiais e simbólicos dessa categoria social.

Vi-me largado no mundo dos trabalhadores assalariados rurais da cana-de-açúcar do Nordeste, no seu epicentro, e em um momento conjuntural de intensificação das mudanças estruturais na região, em que se evidenciavam alterações nas tradicionais políticas subsidiárias do governo federal ao setor, os processos de reestruturação produtiva de todo complexo agroindustrial sucroalcooleiro no Nordeste e a crise social conseqüente, proporcionada pelo agravamento do desemprego estrutural e pela ausência de projetos de desenvolvimento alternativos que respondessem, como ainda hoje, aos requerimentos de um contingente populacional excluído da atividade econômica e quase que totalmente dependente da lógica da monocultura agroindustrial canavieira¹.

O cotidiano do trabalho na lavoura da cana-de-açúcar é extenuante, aspecto que me chamou a atenção, inicialmente. Desse cotidiano, foi-me possível uma primeira abordagem sobre a violência, mas esta analisada, mais especificamente, nos processos de trabalho na lavoura canavieira, no sentido de que as novas tecnologias aplicadas em nada melhoravam o duro cotidiano dos trabalhadores, uma vez que a mecanização e a quimificação do processo produtivo não se fa-

ziam equivalentes a todas as fases do trabalho. Mesmo quando estas ocorriam, não atenuavam o dispêndio quase sobre-humano aos quais os trabalhadores estavam submetidos. Além do mais, verifica-se que a modernização tecnológica impõe novos ritmos e práticas de trabalho cotidianos cada vez mais degradantes ao corpo dos trabalhadores (cf. Freitas e Silva, 1993).

Associava-se a este quadro a imposição de novos padrões de classificação e seleção da mão-de-obra, onde parecia existir uma seleção “natural” dos mais jovens e fortes, legitimada pelos requerimentos dos novos processos produtivos, pelos incentivos e prêmios de produtividade de trabalho e pelo gerenciamento quase que totalmente informatizado dos recursos humanos, constituindo, desta maneira, novas formas de controle e dominação das relações de trabalho, e contribuindo ainda mais para a exclusão social da maioria dos trabalhadores (as) na região.

Todos esses processos estavam ocorrendo ao mesmo tempo em que as relações tradicionais de dominação serviam de esteio às práticas tradicionais de violência contra os trabalhadores, expressas através do sistema tradicional de coação e da eliminação física dos oponentes.

A partir de 1991, com a criação de um movimento social contra a violência no Estado, intitulado Fórum Permanente Contra a Violência em Alagoas – FPCV-AL², muitas das conexões da violência institucionalizada em Alagoas foram desveladas, principalmente tendo como espaço irradiador das denúncias e dos enfrentamentos Maceió, capital do Estado. Situação diferente pode ser observada em relação ao campo. Embora houvesse esforços de tornarem públicas a toda sociedade as práticas de violência recorrentes nas relações sociais e de trabalho cotidianas relacionadas ao espaço canavieiro, os encaminhamentos de muitas das denúncias de casos ocorridos eram limitados pelo medo das pessoas de testemunharem, publicamente.

O cotidiano das relações no mundo da cana revelava uma situação de inseguranças e medos, totalmente dependente de uma realidade orientada pelo ordenamento social das oligarquias canavieiras. As pressões soavam mais fortes quando os denunciadores se revelavam, e, mesmo padres, lideranças políticas, familiares de vítimas e agentes pastorais foram ameaçados e pressionados a saírem da região para não morrer.

Foi a partir das conjunções entre as ações do FPCV-AL, que buscavam dar visibilidade às práticas de violência comuns em Alagoas, e a quase ausência de expressões de denúncias populares, ligadas ao mundo rural alagoano que atestassem os fatos apurados pelas entidades, e denunciados no espaço público em todo o Estado, que construí o objeto de estudo deste livro.

Parti da indagação de alguns dos objetivos principais do FPCV-AL. Des-

taquei, principalmente, aqueles que pareciam centrais à orientação política e pedagógica desse movimento no cenário social do Estado. As ações políticas eram desenvolvidas, primeiramente, com o objetivo de contribuir com o processo de *desnaturalização* da violência em Alagoas e, segundo, de fazer romper com a *cultura do medo e do silêncio* que permeava o cotidiano dessas relações.

Ao distanciar-me um pouco dessa realidade imediata, foi-me possível construir algumas indagações, com a contribuição da noção do *pensamento relacional*, como demonstrado por Bourdieu (1983). Este exercício permitiu-me perceber os processos sociais do objeto pré-construído. Neste caso, tentei lidar com as categorias com as quais o FPCV-AL buscou interpretar os fatos sociais da violência na tentativa de emprestar-lhes sentido. Desse modo, estando nas coisas e nos cérebros, essa construção social se apresenta com as aparências de evidências e passa despercebida porque se torna natural (Bourdieu, 1983).

Sob este aspecto, passei a refletir, sob uma perspectiva sociológica, o significado atribuído ao silêncio da população canavieira. Segundo a compreensão corrente dos atores coletivos congregados pelo FPCV-AL, naquele período, o silêncio era interpretado como uma expressão de internalização da violência, pressuposto a partir do qual buscavam explicar a baixa mobilização das pessoas no mundo rural alagoano. Pela ausência de denúncias e ações em igual intensidade como as que estavam se dando em Maceió, através das mobilizações coletivas, dizia-se que a violência no mundo da cana havia se banalizado a tal ponto que se tornara *naturalizada*. Violência naturalizada no sentido de que ela estava tão comum e imanente ao cotidiano daquelas pessoas que ninguém a percebia como um fenômeno fora do padrão social, ao mesmo tempo em que as pessoas não seriam capazes de se indignarem diante dela.

A *cultura do silêncio*, no mundo canavieiro, era assim atribuída à compreensão da banalização e ao processo de inculcação do estatuto da violência pela população. Este esquema passou a ser, nesse período, a referência explicativa dos movimentos em torno do FPCV-AL que justificava a ausência de denúncias da violência na região, mesmo reconhecendo o medo como um elemento presente em todos.

A busca de uma observação reflexiva sobre essa realidade impeliu-me a uma *conversão do olhar* (Bourdieu, idem) sobre essas afirmações correntes. Perguntei-me, fundamentalmente, de qual silêncio se fala e de que lugar se julga o silêncio dos outros. Em Alagoas, e especificamente no contexto do mundo canavieiro alagoano em estudo, expor-se publicamente é uma empreitada bastante arriscada. Nesta perspectiva, seria uma leitura simplificadora afirmar que o silêncio dos canavieiros seria sinônimo de conformismo ou incapacidade de indignação no que respeita às crueldades da violência instalada no cotidiano

dessas pessoas.

A noção de espaço público bem como o seu exercício efetivo ainda são mínimos e seu valor pouco internalizado pelas elites e pelo conjunto da população, ao mesmo tempo em que permanentemente apropriada, de forma privada, pelas classes dominantes da agroindústria canavieira. A compreensão do modo como são construídas e disputadas as esferas pública e privada é um aspecto relevante à interpretação das relações de dominação e das práticas de violência locais. Estes aspectos também são fundamentais à compreensão de um certo código privado próprio do mundo canavieiro e das condutas básicas, tanto das classes populares, quanto das elites agrárias da região³.

O silêncio seria uma categoria suficientemente explicativa da ausência de um discurso e de ação dos trabalhadores canavieiros numa realidade marcada pela violência e pelo medo de perder o direito à vida? Esta foi a pergunta central para a formulação da pesquisa.

Movido por esta inquietação, formulei a hipótese de que não seria apenas a fala pública a demonstração do discurso revelador da indignação dos dominados contra a violência. Na impossibilidade plena da revelação da palavra na esfera pública, conforme analisado por Arendt (1987), outros modos de se expressar seriam engendrados e experimentados individual e coletivamente pelos agentes da região, segundo as possibilidades construídas e exercitadas socialmente.

Pautei-me, deste modo, sob a hipótese da existência, no mundo canavieiro alagoano, de vários tipos de linguagens circulantes neste espaço. Estes seriam construídos e assumidos pelos atores sociais da região como forma de fazer circular suas apreciações e julgamentos sobre os fatos que os circundam. Essas linguagens expressam-se tanto pelas formas de denúncias públicas, quanto por aquelas que se revelavam incapazes de receberem visibilidade pública. Sendo o espaço público algo ainda frágil, denunciar publicamente em vida é, antes de tudo, arriscar a própria vida, conforme pude constatar nas variadas situações observadas, o que concorre para que formas criativas e astuciosas de se expressar sejam engendradas e experimentadas pela coletividade e pelos indivíduos particulares na região.

Em muitos casos, ao se falar, fala-se sob silêncio como tática de preservação da vida. Tais situações, se não postas em circulação de forma direta e pública, seguindo uma racionalidade exterior da luta política mais ampla (como denúncias em atos públicos, em tribunais etc.), são reelaboradas pelos agentes sociais segundo o imaginário coletivo próprio da região, e ressemantizadas a partir de seus sistemas simbólicos, de modo que também vão expressar a realidade daquela sociedade, conforme analisa Castoriadis (1982).

Deste modo, defino como objetivo deste estudo a elucidação dos valores

e visões de mundo construídas pelos trabalhadores canavieiros, em Alagoas, sobre a violência, tanto simbólica quanto física, à qual estão submetidos. Desenvolvo esta interpretação a partir do estudo das várias linguagens por eles construídas em torno dessa violência. Linguagens tanto referidas aos modos de denúncias das várias práticas de violência recorrentes – aquelas de visibilidade pública, quanto aquelas construídas sob o significado dos silêncios, das formas narrativas e de outras maneiras de expressão simbólicas presentes no cotidiano da população.

Para esta incursão, inventariei a memória relacionada à violência, buscando com isto apreender como se expressa ela no trabalho e na vida cotidiana das pessoas e como se revela em suas formas objetivadas, principalmente através do medo. Priorizei, deste modo, os relatos orais e, principalmente, os contos populares que circulam nessa região. Tais como são construídos em seu contexto sócio-cultural e histórico, eles situam valores e visões de mundo partilhados pela memória social na região, como demonstrado por Connerton (1993). Por se tratar de visões de mundo, tomei como modelo de análise as proposições de Darnton, (1986), para quem visões de mundo não podem ser descritas da mesma maneira que acontecimentos políticos, mas não são menos *reais*.

Teria implícita ou explicitamente uma estratégia do silêncio? Na realidade canavieira alagoana, o silêncio revela-se sob vários significados. Neste caso, pode-se afirmar que o silêncio tem dupla hermenêutica. Pode-se interpretá-lo a partir do movimento de internalização das formas de dominação, ou seja, pela legitimação inconsciente, através de atitudes pré-reflexivas ou assumidas das pessoas, o que seria fundamento das pré-disposições formadoras do *habitus* (Bourdieu, 1998). Este aspecto, por sua vez, conformaria uma visão legitimadora da ordem social, em que os fatos seriam percebidos e aceitos como algo naturalizado e inexorável. No entanto, o sujeito social não age apenas inconscientemente, de forma mecânica. Ele atua com graus relativos de consciência e liberdade. A ação consciente de um indivíduo está relacionada ao contexto diverso em que está inserido. No caso específico da região canavieira de Alagoas, o contexto desfavorável em que são visíveis os aparatos institucionalizados de violência – a polícia, a milícia privada, os prepostos das usinas, a ausência da Justiça estatal, e a impunidade, faz o indivíduo agir com graus de consciência frente aos fatos, fazendo-os recuar, em certos momentos, como forma de proteger a própria vida.

Esta perspectiva remeteu-me à busca de compreensão das estratégias e táticas dos atores sociais sob as quais me parece possível interpretar a polissemia das múltiplas formas de ação e expressão dos agentes nesse contexto. O que está em jogo, nessas relações, são a reprodução da vida, de um lado, e as

formas de dominação e privilégios, de outro. Neste sentido, pode-se afirmar a existência de estratégias dos agentes da dominação, em permanente movimento de visibilidade, ao mesmo tempo em que as *táticas e astúcias* como criação possível dos agentes dominados, significando a *arte dos fracos*, como analisado por Michel de Certeau (1994).

Neste sentido, há de se supor que não se pode interpretar os padrões de comportamento, no sentido das posturas básicas desses agentes sociais, de modo a classificá-los a partir de tipologias puras, independentes umas das outras. Lembrando Bourdieu (1980) e suas reflexões acerca das formas de dominação, os dados aqui analisados sugerem que o indivíduo, sob o legado do medo e da opressão, não internaliza todo o seu mundo sensível apenas como *pré-disposições* formadoras de um *habitus* específico, como, simultaneamente, é possível situá-lo em um campo em que está permanentemente medindo as relações de força próprias do seu campo, no sentido do que lhe é favorável, possível e do que não é. Assim pensado, tais modelos de comportamento não são puramente conscientes ou totalmente inconscientes. Há, nessa relação, dimensões que se complementam porque cada indivíduo, embora se revele em sua forma singular, ao agir, interage e se defronta simultaneamente, em campos e capitais múltiplos, refletindo, deste modo, a complexidade do mundo social no qual está inserido.

Para tratar dessas questões, selecionei casos que considere emblemáticos à interpretação dos significados das práticas cotidianas de violência na região. Desses, pode-se inferir situações reveladoras do modo como os interesses privados orientam as relações cotidianas, através de uma de suas facetas identificadas pela imposição da coerção e da força, assim como os dominados agem de modo possível e aproveitando as fissuras do poder nos esquemas da dominação.

Este livro está estruturado em duas partes. A primeira, intitulada *Ecos da violência: o mundo de poucos, do nunca e do ninguém*, trata de interpretar as expressões mais significativas das práticas de violência na região canavieira e as significações imaginárias criadas acerca delas. Violência, medo e impunidade formam o tripé de fundação dessas significações a partir das quais são construídos pilares da dominação local, contemplados nos quatro primeiros capítulos.

O primeiro é dedicado a uma apresentação prévia do espaço canavieiro alagoano, onde incursiono pelas imagens e impressões que o mundo da cana impõe a um olhar desconhecido, explorando seus paradoxos entre a sua grandiosidade e opulência na mesma escala de sua pobreza; um mundo de violência e paixões, marcado pelo verde da esperança ao mesmo tempo em que tingido pelo vermelho do sangue das violências. Estas reflexões estão ancoradas tanto na visão de Gylberto Freire (1989) quanto nas representações sobre esse espaço,

reveladoras do senso comum. É um *locus* onde parece prevalecer um código privado específico.

O complexo agroindustrial canavieiro tem passado por sucessivos períodos de transformações nas suas relações de produção e de trabalho, notadamente, a partir da década de 1950. Foi a partir dos anos 1970, no entanto, com a implantação do PROÁLCOOL, que se acelerou a modernização técnica da base produtiva da agroindústria canavieira, com a conseqüente destituição gradativa dos tradicionais padrões e valores característicos das relações sociais historicamente constituídos nessa região.

Os mecanismos de repressão e punição ligados à pistolagem, em interação com a ação das polícias e essas novas modalidades de violência no cotidiano do trabalho e da vida das pessoas, têm marcado profundamente o modo de sentir, pensar e agir dessa população, forjando modelos de comportamentos coletivos, ao mesmo tempo em que se revelaram como instrumentos fundamentais de manutenção das relações de dominação comuns na região.

Estes aspectos relativos à dinâmica do complexo agroindustrial sucroalcooleiro alagoano estão analisados no segundo capítulo do livro, intitulado *Os ecos da violência no mundo do trabalho canavieiro*. Nele, demonstro o significado dos impasses e desafios do setor no amplo processo de crise e de reestruturação agroindustrial. Nesta abordagem, está referida a relação promiscua entre as esferas pública e privada e as posturas de seus agentes sociais. A partir da negação da condição dos direitos sociais e trabalhistas, a violência se instala como o grande medo da exclusão permanente do mercado, aliada à violência como uma prática objetiva na mediação entre o capital e o trabalho.

A violência recorrente na região da Mata Norte de Alagoas revela-se pelo seu caráter político e institucional, motivada, quase sempre, em resposta a ações ligadas à afirmação e reivindicação de direitos. São confrontos relacionados a causas trabalhistas, a questões de terras ou à condição de denúncias e de livre participação política na região. Os instrumentos privados da repressão, em ação conjunta com as forças policiais na região, agindo por omissão ou por submissão às oligarquias locais, conformaram um quadro de violência policial institucionalizada. Essas conexões alimentaram o imaginário social das pessoas no mundo canavieiro, instalando um clima de desconfiança em que a polícia emerge como um dos agentes principais no envolvimento com o crime organizado e com as práticas de extermínio na região. Estas questões são contempladas no capítulo 3, sob o título de *Violência policial e o crime organizado: fatos e representações*.

No capítulo 4, concluo a primeira parte, abordando, especificamente, o medo como um dos ecos mais significativos da violência. Ele está intimamente

relacionado ao campo social no qual é produzido. Nesta perspectiva, é tratado como uma produção social através da qual assume um lugar de destaque no movimento real dos agentes sociais na região. Tanto os agentes dominados quanto os dominantes têm medo, sendo revelado, no entanto sob uma cadeia múltipla de sentidos em que, ao ser exercitado e experimentado no cotidiano, é internalizado pelos agentes e objetivado nas diversas práticas sociais.

Como será referido neste capítulo, o medo se manifesta numa realidade marcada por práticas de negação a que a sociedade moderna convencionou chamar de direitos fundamentais: direito ao trabalho e ao salário, direitos sociais e políticos. Direito a ter direitos, sobretudo o direito de livre expressão do pensamento através da palavra e, especialmente, o direito à vida. Associado a este quadro, acrescento o aspecto da impunidade, agravado pelo comprometimento dos órgãos responsáveis pela segurança pública – seja o aparelho policial, seja o sistema judiciário. Aqui parece se estabelecer o processo de banalização do mal, conforme analisado por Arendt (1978).

Tentando compreender o conjunto dessas relações, pode-se observar que o medo, tal como é experimentado pelos agentes sociais na região, não se revela apenas nas práticas defensivas, como o recuo tático, a denegação da violência, a atitude do recolhimento e os silêncios ou aparentes silenciamentos. Estas seriam expressões visíveis de sua existência. Outras formas de expressão do medo são verificadas no campo dos dominantes, a partir do significante do combate e da repressão.

A segunda parte, intitulada *A terra de todos – alegrias, tristezas e gozos: os espaços da revelação*, trata do modo como os agentes sociais dominados da região criam e exercitam, de forma tática, astuta e com destreza, suas ações de insubordinação, de contestação e de revelação em um espaço de violência e de medo. Esta parte é constituída pelos quatro últimos capítulos do trabalho, referida do quinto ao oitavo capítulos.

No quinto capítulo, *O lugar das metáforas e do deboche: deu bode e deu cachorro*, são analisados dois episódios significativos na esfera da política em Alagoas. Trata-se do caso do bode Frederico, no Município de Pilar, e do cachorro Fiel, em Maceió. Em ambos, são analisados os significados revelados pela construção de dois atos simbolicamente construídos a partir do uso de animais como metáfora de protesto e de revelação das pessoas. Através dela, foi criada uma linguagem que não apenas desmoralizava os dominantes como denunciava situações de abandono e de apropriação privada da esfera pública. Os fatos revelaram, deste modo, a violência como instrumento de mediação na resolução das disputas sociais, utilizada pelas classes dominantes, assim como a ação tática dos dominados sob os esquemas de dominação.

Sob um contexto cultural permeado de elaborações imaginárias sociais sobre e na realidade de violência, a riqueza da oralidade dos agentes sociais pesquisados na região da Mata Norte de Alagoas, através dos contos orais, emergiu como textos que proporcionaram uma forma significativa à matéria-prima da experiência, como demonstrado por Darnton (1986). Com arrimo em suas análises, no capítulo 6, intitulado *Os contos orais na Mata Norte de Alagoas*, desenvolvo uma interpretação etnográfica de um conjunto de histórias orais, selecionadas do repertório ao qual tive acesso através das oficinas Viver a Vida. Astúcias, sabedorias, fugas e superação da realidade opressora, bem como valores de julgamento e condenação das práticas consideradas violentas são expressas por essa oralidade.

Adentrar no universo simbólico desses agentes e seus códigos de compreensão e nomeação da realidade requereu a construção de instrumentos de investigação que possibilitassem uma imersão nesse universo através de um processo de vivência, no contexto do qual o agente pesquisador e o agente pesquisado pudessem se revelar em *uma relação dialógica*, como referido por Oliveira (1998).

Fundadas nesta perspectiva, as Oficinas Viver a Vida constituíram momentos privilegiados da realização da pesquisa de campo, enriquecida, em seguida, com a realização de entrevistas com lideranças sindicais, trabalhadores e trabalhadoras do mundo canavieiro (tanto da lavoura canavieira como das usinas, professoras municipais, administradores de engenhos e usinas da região da Mata Norte alagoana, bem como advogados, educadores e dirigentes envolvidos nos movimentos sociais relacionados com a problemática da violência no Estado). A observação participante por mim desenvolvida durante o período de realização das oficinas, realizadas nos municípios de União dos Palmares e Colônia de Leopoldina, em Alagoas, no período entre 1994 e 1995, e em Maceió, no período de 1997 a 1998, me possibilitou uma aproximação das redes de significações simbólicas criadas pelas pessoas da região no convívio com a realidade de violência, como explica Geertz, (1978). Este momento também me permitiu perceber aspectos próprios inerentes ao poder criador da coletividade anônima; criações incorporadas e vividas como valores, significados e perspectivas de mundo, constituindo assim a matéria-prima das significações imaginárias sociais, como analisa Castoriadis (1982)⁴.

Eis porque as oficinas foram denominadas *Viver a Vida*. Sua perspectiva metodológica foi a de criar uma cumplicidade, buscando-se valorizar a vida dos participantes das oficinas, sua força e suas fraquezas; a sua história e as histórias que contam, buscando-se perceber e fazer viver o modo como são também atores nesse cenário. Os procedimentos metodológicos construídos

procuraram facilitar a expressão de todos os participantes sobre o que se vive numa realidade como aquela da cana, mas sem necessariamente se focalizar o ato violento como referência da abordagem. A participação nessas oficinas me possibilitou apreender como a violência permeava os espaços e as ações das pessoas. Ao serem trazidos a abordagem da vida, do cotidiano, o ciclo da vida e as histórias que foram contadas, imergi em relações guiadas por um fio histórico, político e cultural da violência, captando também o universo simbólico aí posto⁵.

Os vários momentos de vivência construídos pelas oficinas foram facilitados pelo uso de músicas, danças, pinturas, desenhos, depoimentos, poesias, espaços para contar histórias fantásticas e “casos verídicos” pertencentes ao repertório oral da região. Para a reapropriação dessas histórias contadas, foi utilizado, como recurso metodológico, o teatro de mamulengo, momento em que os participantes se fizeram presentes desde a confecção dos bonecos, afeição aos seus personagens, à encenação como momento de revelação e socialização das histórias.

Apesar do medo e da violência, as várias formas de revelação desses agentes vão conformando um saber prático que orienta o modo de agir das pessoas numa realidade de opressão. Apesar da repressão e da cassação permanente da palavra no espaço público como forma de permanência dos esquemas de dominação das oligarquias locais, o exercício de práticas transgressoras, sob o significado do exercício do poder em rede, configuram iniciativas ao mesmo tempo em que revelam o significado oposto à terra de ninguém. A ação tática como uma *arte dos fracos* vai sendo permanentemente exercitada, emergindo daí uma *arte de denunciar*. Estes aspectos estão especificamente contemplados no capítulo 7, denominado *A terra de todos: espaços de denúncias e de revelação*. Nele são analisados os significados dos chamados *dribles* aplicados contra o roubo da medição das tarefas diárias, efetuado contra os trabalhadores canavieiros, o modo tático de transgredir as leituras proibidas e, sobretudo, a experiência de uma rádio popular no município de União dos Palmares-AL.

As táticas como ação dos fracos ajudam a mostrar processos sociais experimentados no interior das relações cotidianas. As ações de revelação e de transgressão dos trabalhadores canavieiros, ao longo da década de 1990, foram construídas com a ajuda de uma grande aliada na região: a Igreja Católica e seus serviços pastorais, através da ação de seus agentes. Via igreja, não só foram possibilitados canais cotidianos de expressão, como, a partir dela, as práticas de violência, secularmente assentadas no interior das relações sociais locais, se transformaram em denúncias públicas, através da ação do FPCV-AL. A Igreja foi um canal de revelação da palavra e da ação dessas pessoas. Assumi, deste

modo, o lugar de porta-voz e de pai provedor de uma economia tanto simbólica quanto material. Seu recuo foi representado por uma grande perda. Este aspecto está analisado no oitavo e último capítulo deste trabalho, intitulado *Igreja e religiosidade: escudo, proteção e revelação*.

Notas

¹ Novaes (1994) analisa os impactos da modernização na configuração de um novo mercado de trabalho no complexo agroindustrial sucroalcooleiro no País e na região Nordeste. Vale também situar os resultados da pesquisa “A quem interessam as Campanhas Salariais dos Canavieiros em Alagoas?”, (FASE, 1994). Confira também Lira (1997): *Crise, Privilégio e Poder – Alagoas no limiar do terceiro milênio*.

² O Fórum Permanente contra a Violência em Alagoas – FPCV-AL foi, fundado resultante de uma ampla articulação política de mais de 30 instituições representantes dos movimentos sociais de Alagoas, organizações não governamentais e outros organismos. Desenvolveu suas atividades ao longo da década em torno de ações políticas (atos públicos, denúncias, audiências públicas etc.) e estudos sobre a violência no Estado.

³ Neste sentido, tenho me referido às análises de Oliveira (1981 e 1994), entre outros. Sobre Alagoas, Mello (1990) é categórico ao afirmar: “referir-se à cana-de-açúcar em Alagoas não se trata apenas em mencionar a principal atividade econômica exercida nos limites do seu território. Trata-se, fundamentalmente, de apontar para um amplo padrão de relacionamento social, extensivo à grande maioria da população que tem entre suas principais características, uma ampla concentração de poder nas mãos de algumas poucas famílias de proprietários canavieiros” (Mello, 1990:15).

⁴ Castoriadis define as significações imaginárias sociais como “um cimento invisível mantendo unido este imenso bric-a-brac de real, de racional e de simbólico que constitui toda a sociedade e como princípio que escolhe e informa as extremidades e os pedaços que aí serão admitidos. Elas não denotam nada e conotam mais ou menos tudo” (Castoriadis, 1982:175).

⁵ Cf. van der Ploeg. *Educação Popular e Violência*. Tecendo Idéias n. 2. Recife: CENAP, 1996:25.

Parte I

ECOS DA VIOLÊNCIA: O MUNDO DE POUCOS, DO NUNCA E DE NINGUÉM

A violência tal qual é vivida no cotidiano do *mundo da cana* no Estado de Alagoas se revela como um instrumento disciplinador do espaço social e político, influenciando diretamente nas posturas básicas e visões de mundo de seus agentes sociais.

Analiso, nesta primeira parte, as representações dos trabalhadores sobre as principais expressões da violência no Estado, tomando como referência a violência no mundo do trabalho e da reprodução social. O mundo da cana é aqui analisado em seus paradoxos: como um lugar da reprodução da solidariedade e dos prazeres da vida, ao mesmo tempo em que da exploração, da repressão e das violências. Neste cenário, as práticas de dominação e de violência se reproduzem, de modo consciente e inconsciente, e serão analisadas a partir de: a) o significado dos embates pela afirmação ou negação dos direitos trabalhistas e sociais; b) os processos de exclusão social como dimensão imediata da violência e c) o imaginário social dos trabalhadores canavieiros sobre a violência policial, o crime organizado no Estado.

A tensa relação entre a construção da esfera pública *versus* o processo de apropriação privada do que é público parecem orientar o sentido das ações e disputas dos agentes sociais. A matéria-prima da minha interpretação é o repertório cultural dos informantes do qual pude me aproximar pelo privilegiamento dos relatos orais, pela experiência da observação pessoal e pela busca de compreensão de suas posturas básicas, reveladoras das suas representações de mundo.

O mundo canavieiro alagoano: o doce amargo da cana

Fala-se muito da violência em Alagoas. Muito antes de conhecer esse lugar de paisagens naturalmente privilegiadas, de praias de águas cristalinas, ora verdes, ora azuis, ora lilases, ao pôr-do-sol, já havia escutado, ainda criança, que era a “terra da pistolagem”. Esta fama devia ter corrido de boca em boca, de modo a fazer parte do repertório do senso comum, acompanhando o movimento migratório das pessoas no interior do próprio Nordeste, ganhando destaque na Literatura de Cordel.

O folheto *O Valente Sebastião*¹, bem retrata esse universo: conta a aventura de Sebastião, um jovem sertanejo de Caicó, no Rio Grande do Norte, que vai a Maceió, onde conhece e se apaixona por uma moça de nome Ritinha. Para conquistar esse amor, proibido para forasteiros, tem como desafio enfrentar o pai dela, um malvado senhor de engenho, conhecido por dar proteção a cangaceiros:

*Esta Ritinha era filha
De Felisberto do Ô
Natural de Alagoas
Senhor do engenho Cafundó
Casado com dona Rosa
Da família Mororó*

*O pai dela era um homem
Malvado e muito orgulhoso
Intrigante e mal criado
Bruto e muito presunçoso
Gostava de proteger
Cangaceiro e criminoso*

*Era conhecido ali
Como a fera da Ribeira
Se alguém for no seu engenho
Batesse alto a porteira
Ele mandava o pegar
E o botar na caldeira.*

O encontro de Sebastião com o dono do engenho é relatado de modo a resumir as formas do acoitamento ao mundo do crime, sob o comando da capangagem e da pistolagem:

*Quando foi no outro dia
Sebastião destinou-se
E foi a casa do velho,
Quando chegou desmontou-se
O velho gritou de dentro:
Quem é você, que me trouxe?*

*Sou um homem: disse o moço
E me chamo Sebastião:
Trago somente o desejo
De falar com o capitão,
Donde é você? Disse o velho,
Disse o rapaz: do sertão*

*Anda com medo ou perdido
Aqui por este lugar?
Se vem apanhado volte
Se matou pode ficar;
E diga logo se tem
Coragem para brigar.*

Já em outro cordel, a história de *Reinaldo e Marilena ou O Valente Alagoano*², a valentia, a braveza destemida e a disposição para matar é adjetivada pelo sinônimo alagoano:

*Nessa voz Reinaldo disse
– quem partir pra mim eu furo
de faca e toro na bala
deixo vocês em munturo*

*eu sou um alagoano
e brigo mesmo no duro
(...)
Reinaldo disse: a donzela
Eu roubei para esposá-la
E você com seus capangas
Não são homens pra tomá-la
pra ela eu tenho beijinhos
e pra vocês eu tenho bala.*

Estas imagens alimentavam o repertório dos episódios de violência, com seus homens e mulheres em territórios distantes. Elas eram construídas a partir das recorrentes encontros coletivos de leitura de cordel que tive oportunidade de escutar, quando criança, nas “noitadas” que os meus vizinhos, camponeses recém-imigrados do campo, faziam na calçada de suas casas, no bairro onde eu morava. As histórias há pouco descritas, bem como as que retratavam os crimes de pistoleiros em Arapiraca, mostravam um mundo de violência propícia à ação da pistolagem. Muitas delas anunciavam o descontentamento do próprio poeta³:

*Minha alma de alagoano
Distante da terra chora
Em vez o quadro sangrento
No berço que tanto adora
Minha santa Arapiraca
Quem já não foi tu outrora?*

*Basta a guerra do Egito
Que abala o mundo inteiro
As grandes nações do mundo
Vivendo num desespero
Pois nosso estado não é
A terra do cangaceiro.*

Essas leituras sempre anunciaram um universo de paixões, vinganças, mortes escabrosas, assombrações e castigos terríveis. Os ecos da violência acompanhavam os adjetivos que lhes eram relacionados, seja pelos aspectos de uma valentia positiva quanto aqueles relacionados a “sujeitos maus”, através das figuras de “pistoleiros desumanos” e sanguinários”, povoando o cotidiano desse universo.

Tudo isso era atentamente escutado. A cada encontro de que participava,

criava imagens de cinema, ao estilo do realismo fantástico. Elas continuavam a me atormentar noite a dentro. Perdia o sono e dava o que fazer a minha mãe, nas altas horas da madrugada. Isto era o final dos anos 1960 e início dos anos 1970, no interior da Paraíba, em um bairro de periferia na cidade de Guarabira. Em relação ao que me refiro como o complexo sucroalcooleiro do Nordeste, a Região do Agreste, onde se situa a cidade de Guarabira, era uma geografia de “franjas”, porque a cultura da cana-de-açúcar estava presente na área de altitudes mais elevadas da região, ou nas encostas das serras, denominada de Brejo paraibano⁴. Só muito tempo depois é que vim entender a profundidade dessa expressão, ao conhecer, mais de perto, a dinâmica interna dos canaviais no Nordeste, alcançando o seu coração, digamos assim, localizado, principalmente, no Estado de Alagoas, o mesmo lugar que aprendi a temer pelos cordéis, juntamente com o Vale do Piancó, no sertão da Paraíba, palco de tantas violências cantadas por aqueles poetas narradores.

Cruzar a região canavieira Nordestina, que se estende do sul do Estado do Rio Grande do Norte ao norte do Estado de Sergipe é, para quem não nasceu nem se criou ambientado e familiarizado ao seu cenário, um visual deslumbrante. O verde dos canaviais enche os olhos ao perder-se no horizonte. É muito verde transbordando! E o som que dele emana das folhas ao vento é ululante, mobiliza os ouvidos dos mais displicentes. A imensidão do verde é um colírio oposto à paisagem árida das caatingas que exportam uma imagem de Nordeste. Isto talvez seja o motivo do deslumbramento inicial, como a trair o inconsciente coletivo acerca das imagens estereotipadas sobre a região.

Entretanto, o cenário logo cansa. Passa a ser desolador. A monotonia da paisagem da *plantation* canavieira é comovedora após longa contemplação. O bucolismo inicial que o cenário evoca logo é transformado em uma inquietante melancolia. Ao vislumbrar o horizonte coalhado de verde, a tradução é a de um mar sem fim. Andam-se léguas de estradas a fora, com suas margens talhadas pelo canavial. Logo em seguida vem a impressão de que ali parece não haver casas, não ter vizinhanças, nem almas, nem vivos. Dependendo do momento, é verdade! Faz lembrar, então, da existência de um mundo povoado apenas por “almas penadas”, como referido por Gilberto Freyre⁵, e por guaxinins e raposas, a assustar quem por aventura passe por ali.

Essa monotonia, no entanto, começa a ser surpreendida na medida em que se observa o cenário mais atentamente. Logo começam a ser percebidas tímidas estradas de barro que cortam os canaviais. Em princípio não dá para se saber se elas desembocam na estrada principal em que se as observa ou se desta partem rumo a algum lugar pelas entranhas desses canaviais. Provavelmente, um lugar ou um “não lugar” criado pelo olhar do estranhamento. Na verdade,

por tais vias trafegam pessoas e carros que, em tempos de plantio, tratos culturais e colheita, entram levando trabalhadores e trabalhadoras, empilhados no interior dos caminhões-baús ou simples caminhões de carrocerias abertas. No período da colheita, especificamente, ao final do dia, caminhões e carroções saem dessas estradas, carregados de canas cortadas. É quando os canaviais mais parecem povoados.

Ao longo do asfalto, no entanto, dependendo do horário em que se passa (nas últimas horas da madrugada e ao final do dia), amontoam-se pessoas – homens, mulheres e crianças, com seus instrumentos de trabalho à mão, chapéus e marmitas. Chamam a atenção os seus modos de vestirem-se. As mulheres, em especial, destacam-se em suas vestes próprias. Portam suas enxadas, vestem calças compridas, sobre as quais usam saias e camisas de mangas longas. Usam chapéu de abas largas sob o qual trazem um pano de algodão que se estende até a altura dos ombros. Todo estes trajes são utilizados para protegerem-se não apenas do Sol causticante a que se expõem, como também das cinzas das folhas queimadas, no período da colheita da cana, como também para se protegerem dos animais peçonhentos que encontram durante a jornada de trabalho. Todos ficam na estrada esperando o transporte que os conduzirá até o local de trabalho, ou que os espera para retornar às suas casas, ao final do dia.

Em determinadas épocas do ano, na colheita, por exemplo, é comum observar longos trechos de canaviais ardendo. É uma prática muito utilizada pelos usineiros e fornecedores de cana atear fogo para eliminar a palha seca que cobre a cana quando está madura, para facilitar o seu corte. Durante o dia, isto é percebido em razão das densas nuvens de fumaça que sobem no ar, e a fuligem das folhas queimadas que descem, invadindo cidades inteiras. À noite, o espetáculo é tão deslumbrante quanto infernal. Em virtude desta prática cultural, costuma-se encontrar, nas estradas, nesse período, homens, mulheres e crianças completamente cobertos de cinzas, cujas peles, vestimentas e instrumentos⁶, mais parecem os maracatus cearenses, com seus participantes de rostos pintados de tinta preta em alusão aos negros.

Além dessas coreografias cotidianas, aos poucos reveladas na aparente monotonia dos canaviais, e aos olhos mais atentos do “olhar estrangeiro”, sempre haverá a vastidão das plantações e, perdidos nesse horizonte, novos de fumaças esbranquiçadas que sobem, cacheados pelos ventos, e preguiçosamente lentos, a vagar pelo céu longínquo. Depois, pude identificar como sendo das caldeiras das usinas, quando em pleno vapor. A lição que fica, portanto, é a de que quanto mais se adentra no canavial, mais a realidade cotidiana de suas relações vai se mostrando complexa, dinâmica e multifacetada, marcada por matizes diferenciados, contrastando, assim, com a aparente monotonia do

verde de suas folhas.

Apesar da longa convivência com este cenário, nas intermináveis viagens que realizei entre Maceió e Recife, e pelo interior desses canaviais, não me foi possível abandonar um certo olhar melancólico e associar, contemplativamente, as fortes simbologias que acho estarem cravadas nesse amplo espaço. Sob aquele verde, símbolo de esperança, trabalho, frescor e progresso, subsiste o legado da escravidão. Impossível se furtar à memória histórica de longa duração e sentir que toda esta imensidão foi construída pelas trilhas de sangue e de violência que consumiram levas de escravos e de homens e mulheres pobres e livres. Do verde brotam, pois, espectros humanos que por ali passaram e plantaram, com seu suor, esta imensidão. O verde esperança parece se transmutar no escarlate do sangue. O que aparece da doçura da cana também faz lembrar, e muito, o amargor das relações escravagistas impostas pelos portugueses aos negros africanos. O legado da violência desses primórdios parece perdurar ainda hoje como elemento mediador dos conflitos sociais na região.

As violências e crueldades são aspectos inseparáveis da formação do espaço canavieiro nordestino, e são fartamente relatadas em inúmeros estudos em torno da “civilização do açúcar”, conforme referido por Gilberto Freyre (1989). São aspectos que estão presentes tanto no âmbito da produção sócio-antropológica quanto da produção literária ficcional, que produziu pérolas da literatura regional⁷.

Em Gilberto Freyre, encontro o mundo da cana-de-açúcar como a “civilização do açúcar” e o seu incomparável mundo criador de cultura e civilidade, conforme analisa. Mas esse “ambiente civilizador”, que para ele é fundante de uma cultura e de uma identidade nacionais e do espaço regional nordestino, é marcado por terríveis ambigüidades, pois, sendo “muito doce” em muitos aspectos, é marcado profundamente, no seu interior, por grandes crueldades, o que leva o autor a classificar a civilização escravocrata no Nordeste como “um ambiente viciado pelo sadomasoquismo” (1989:174).

Tais crueldades fizeram parte do modo de estruturação social e econômica do espaço canavieiro, com fortes rebatimentos no cotidiano de sua população. Conforme descreve Freyre, no cotidiano dos engenhos era comum

... negros surrados até o sangue correr das feridas; os mulatos mais afoitos às vezes castrados; as brigas de galo e de canários salpicando de sangue as calças brancas dos senhores de engenho; meninos criados uns reis das bagaceiras, quebrando a pedrada ou a caco de garrafa a cabeça das negras velhas, tirando sangue dos moleques a chicotadas, arrancando os olhos dos passarinhos, torcendo os pescoços dos galos,

judiando com as lagartixas e os gatos... (Freyre, 1989:172).

Tudo isto num mundo em que tradicionalmente imperou o domínio senhorial da aristocracia canavieira com suas imponentes “casas grandes”, em oposição à senzala (Freyre, 2001), onde escravos, e posteriormente, trabalhadores livres em seus casebres e ou barracões se apinhavam e se definhavam em degradantes condições de trabalho e vida. As velhas e tradicionais práticas de dominação e violência se tornavam instrumentos de mediação entre os conflitos, entre escravos e senhores, seja entre trabalhadores e patrões, trabalhadores com trabalhadores, seja entre os próprios senhores, reciprocamente. Os estudos de Gilberto Freyre apontam o mundo canavieiro como moldado desde sempre pela marca da intolerância. Como demonstra, estava longe de ser perfeita a “tolerância recíproca entre os senhores de engenho, que estavam divididos por ódios políticos e velhas disputas em torno de terras, de água e de mulheres”.

Segundo ainda Freyre, as práticas de eliminação física do oponente, que se tornaram comuns como modo de resolução dos conflitos habituais, deram esteio, desde os primórdios da formação do espaço canavieiro, à conseqüente *capangagem*; aos *crimes*; aos *assassinatos* e às *emboscadas*. Como indicador dessas práticas corriqueiras, ele faz alusão a um mundo canavieiro povoado por famas de casas mal-assombradas, criadas pelo imaginário e experiências da população das áreas mais tradicionais, em que estão lá, em aparições constantes, os espectros dos senhores dos engenhos, das senhoras e dos filhos dos senhores, todos vítimas dessa complexa rede de intolerâncias recíprocas comuns à vida nos canaviais (Freyre, 1989:171). E não são raras as descrições dessas crueldades e de outras expressões próprias dessa realidade, tanto na literatura sociológica quanto na ficção⁸.

Ao que parece, as marcas dessas práticas aterrorizadoras têm povoado o imaginário criador, ainda hoje, das pessoas na região e tem sua versão popular. Nas várias narrativas orais por mim identificadas na pesquisa de campo, *A Grota do Choro*⁹ faz referência a um lugar de acesso difícil por onde todos têm receios de passar. Segundo a narração, por ser um local íngreme e ermo, nela eram levados escravos para serem castigados e, muito depois, eram levados trabalhadores volantes, que vinham do sertão para trabalhar nas terras dos canaviais, para lá receberem algum tipo de punição. O medo desse lugar ainda continua existindo para muitos, considerado como “lugar mal-assombrado”. Os comentários por mim colhidos atestavam que quem chega por perto ainda escuta gemidos e choros atribuídos às almas penadas desses escravos e trabalhadores surrados e lá mesmo mortos e enterrados sob as mangueiras:

Lá pra cima do Sítio Cavaco tem uma gruta chamada Galho Seco, e dizem que há uns tempos atrás os fazendeiros pegavam os negros, amarravam nos troncos e matavam. Quando a gente passava lá as noites, andava por esse caminho, ouvia os gemidos. Um dia, eu e os meninos, andando por lá, naquele caminho, ouvimos na gruta uns gritos, gritavam como se estivessem apanhando. Saímos assustados e um rapaz vizinho me disse que não era bom andar por lá. Aquilo era grito dos negros que morreram ali apanhado e até hoje é mal assombrado e se escuta os gemidos de dor... (Trabalhador canavieiro, Município de Colônia de Leopoldina-AL).

São recorrentes estas narrativas no cotidiano das pessoas. Elas trazem referências, expressas no plano do sobrenatural, de valores que remetem às práticas de violências e opressão recorrentes na região, sempre ceifando vidas.

Outra fonte narrativa pode ser encontrada na literatura regional, produzida em torno desse espaço. O romance *A Filha do Barão*¹⁰, entre tantos outros significativos, do escritor alagoano Pedro Nolasco Maciel (1976), chama a atenção não pelo seu valor especificamente literário, mas como o primeiro romance de costumes alagoano e claramente baseado em fatos da história da Província, conforme referido por Moacir de Medeiros Santana.¹¹ Publicado pela primeira vez, no ano de 1886, a narrativa retrata a trama cotidiana de poder do baronato da cana sobre seus desafetos e suas articulações com o espaço da cidade. Nela, são vistos práticas de violência, planos sinistros, formas de eliminação física dos inimigos, subornos, modos específicos de apropriação privada da esfera pública e a lógica de fazer calar os envolvidos nas práticas de violência, a partir das quais todos se tornam potenciais traidores ou delatores da rede do crime organizado na Província alagoana. O local de refúgio é descrito como o engenho, com o tradicional ato de acoitar os criminosos, sob a lógica instrumental da preservação, não do criminoso, mas do mandante, do autor intelectual, pois assim está expresso em uma de suas passagens: “*para que este homem no seu engenho? Não há o que fiar nele. Ama-se a traição e despreza-se o traidor*” (pág. 80).

O engenho é descrito como local de massacres do trabalho escravo. A narrativa situa as barbaridades da violência e da negação da condição humana no cotidiano do trabalho da lavoura canavieira. Nessas relações, é narrado o lugar dos prepostos. Estes passam a ser mais violentos do que os amos. Deste modo, o romance situa práticas perversas de violência do “senhor” sobre os escravos, atos inexoráveis no espaço canavieiro escravocrata, a despeito da “Novena”, forma de castigo comum no engenho do “Barão de Piragé”, personagem do Romance, que se dava quando o escravo que incorria no desagrado

de seu senhor era amarrado à mesa de um carro de boi, virado de bruços, com as costas nuas e açoitado durante nove dias consecutivos (Maciel, 1976:89)

O contexto retratado por esse romance de costumes faz revelar aspectos importantes das relações cotidianas presentes no mundo canavieiro. Nele, as práticas de violência praticadas pelo poder senhorial e suas conexões são sustentadas pela certeza da impunidade de seus praticantes que, ao mesmo tempo, ostentam o orgulho de valentia e bravura. Ao referir-se aos feitos do senhor de engenho, o Barão de Piragé, a trama romanceada assim o descreve: “certo da impunidade de seus abusos e absurdos, ostentava cinicamente o que fazia e propalava o que intencionava fazer” (op. cit. 90).

Nesse contexto de total impunidade, em que nas tramas não reveladas publicamente aparece a polícia agindo ilegal e abusivamente sobre inocentes, a narrativa constrói um desfecho cuja centralidade é uma punição moral socialmente reconhecida sobre os praticantes das violências, situação em que fica exposta ao leitor a ausência de mecanismos de punição da Justiça oficial na realidade social retratada. A morte dos culpados, tanto física quanto moral, está presente no desfecho da narrativa, a partir do significado da “lei das compensações”, ou seja, da idéia do “feitiço contra o feiticeiro”, única forma possível encontrada naquela conjuntura referida.

São, desta forma, muitas as fontes significativamente ricas de aspectos que remetem à aproximação da formação histórica do espaço canavieiro nordestino a relações arcaicas de dominação e violência, cheia de contrastes e que, embora se fundamente no que Freyre chama de “cultura civilizatória” (diga-se de passagem, para uma elite canavieira socialmente bem-sucedida), realiza-se com base no “latifúndio monocultural e inimiga dos indígenas, opressora do negro, do menino e da mulher”, como por ele referido.

Assim, dessa mesma “cultura civilizatória” freyriana poder-se-ia abstrair, nos dias atuais, elementos que questionam a própria noção de civilização, ao entendermos que a crescente precariedade das condições de vida e sobrevivência da população canavieira, a forte presença de um estatuto de negação dos direitos básicos à *vida significativa* e aos direitos constitucionalmente garantidos, e a recorrência de práticas de violência e do extermínio físico das pessoas não apontariam para uma falência do “processo civilizador”, como referido por Nibert Elias, pois, como diz,

... a civilização nunca está completa, e está sempre ameaçada. Corre perigo porque a salvaguarda dos padrões mais civilizados de comportamento e sentimento em sociedade depende de condições específicas. Uma destas é o exercício da autodisciplina, relativamente estável, por cada

peessoa. Isto por sua vez, está vinculado a estruturas sociais específicas. Estas incluem o fornecimento de bens – ou seja, a manutenção do habitual padrão de vida. Incluem também, sobretudo, a resolução pacífica de conflitos intra-estatais – isto é, a pacificação social...Mas a pacificação interna de uma sociedade também está sempre correndo perigo. Ela é ameaçada por conflitos tanto sociais quanto pessoais, que são atributos normais da vida em comunidade (1997:161)¹².

O paradoxo simbólico do “doce da cana” como um padrão criador de uma “civilização”, também é criador do amargor das relações sociais ali engendradas, de caráter extremamente violento, como defende Gilberto Freyre. Este paradoxo é, ao que parece, uma razoável síntese das ambigüidades e complexidades da região. Neste sentido, a história de violências e crueldades está, ao mesmo tempo, inscrita nas relações sociais cotidianas e como um aspecto inseparável das demais expressões que vão, aos poucos, revelando o modo de vida dessas pessoas e da formação do espaço canavieiro nordestino. Estes aspectos são fartamente relatados em inúmeros estudos em torno da “civilização do açúcar”, conforme referido por Gilberto Freyre (1989), ao mesmo tempo em que faz lembrar a “unidade contraditória” sintetizadora dos princípios opostos de ordenação das relações econômicas,” determinada na gênese do sistema colonial no Brasil (Franco, 1997).

A forte herança dos primórdios da colonização portuguesa veio impregnar as relações sociais e de trabalho no mundo da cana de traços extremamente violentos. A gênese dessas relações pode ser compreendida a partir do modelo de colonização centrado na divisão e ocupação do território, através das capitânicas hereditárias e as relações sociais delas decorrentes.¹³ A monotonia do latifúndio canavieiro sempre caminhou, passo a passo, com uma polifonia de práticas de dominação e, sobretudo, de resistências.

Mas, o que surpreende na observação mais atenta da vida nos canaviais são as ambigüidades metaforicamente representadas pelo binômio “doçura-amargura” e concretizadas pela radicalidade das suas relações sociais, dos seus códigos privados e dos valores arraigados que o regem. Tanto é verdade a morbidez monocromática do seu cenário quanto é complexa a dinâmica de suas relações sociais cotidianas. Tudo ali parece ser exageradamente contraditório: as dimensões espaciais dos campos de cana e das usinas, a opulência das riquezas e a extrema pobreza da população trabalhadora; as tarefas de trabalho impostas a cada trabalhador e o salário que lhe é relativo; as práticas privadas de violência engendradas e a omissão ou ação do Estado-governo; a impunidade

fortemente arraigada, as angústias, as tristezas, as dores, os medos, os silêncios e as revelações de cada um.

Assim, também, são grandes as astúcias e as peripécias das pessoas comuns no reinventar diário da vida cotidiana. Há, por trás de todo o sofrimento, um desejo enorme dessas pessoas de querer viver. Do mesmo pátio comum de uma vila de usina, de onde escutei vários relatos de perseguições e violências aterroradoras contra trabalhadores e famílias inteiras, também escutei relatos do quanto é deliciosa uma festa de ano novo ou de um São João. As pessoas não ficam dentro de casa. Enchem as calçadas, dançam, comem e bebem, transformando o lugar numa grande confraternização do espaço comum. Não dava para acreditar como esses paradoxos caminhavam na mesma medida e faziam parte de um mesmo universo. Mas assim é o que parece ser a vida dos trabalhadores da cana e de toda a sua gente.

Não é de se admirar, portanto, que dessa região se possa abstrair, do longo curso de sua história, grandes barbaridades cometidas contra a pessoa humana. Sejam aquelas inscritas na instituição da escravidão negra, no seu passado, sejam aquelas insertas nas relações e práticas sociais de extrema violência aos direitos trabalhistas, em particular, e à integridade dos direitos humanos em geral, presentes nos dias atuais. Malgrado estes aspectos estarem arraigados e fortemente presentes como mediação das variadas esferas dos conflitos sociais, é desse mesmo cenário desolador que emerge, a cada ano, o deslumbrante espetáculo dos Maracatus Rurais, com seus paramentos coloridos, reluzentes e chocalhantes, que anunciam o batuque do *baque virado* e seus belíssimos *Caboclos de Lança*.¹⁴

Notas

¹ Santos, Manoel Camilo. *O Valente Sebastião*. S/D.

² Cf. João José da Silva. Cordel sem referências.

³ Cavalcanti, Rodoldo Coelho. *O Drama de Arapiraca ou A morte do Dr. José Marques*. 25/03/1957.

⁴ Segundo Manoel Correia de Andrade, chama-se brejo “as áreas úmidas ilhadas, quase ilhadas ou marginais à caatinga semiárida ... não tendo a palavra a mesma acepção que tem no sul do País onde “brejo” significa área encharcada (Andrade, 1980:24). No Brejo paraibano, subárea da mesorregião agreste da Borborema, a cultura da cana teve seu apogeu, após suceder os ciclos das culturas do algodão e do café. Atualmente encontra-se em franca decadência. As principais usinas fecharam, restando quase que unicamente engenhos para a produção de aguardente e rapadura.

⁵ Escreve Freyre que do ódio político entre os senhores de engenho, resultado das velhas

disputas em torno da terra, de águas, bois e mulheres, deram-se a capangagem, os crimes e assassinatos e as emboscadas: *ainda hoje quem percorre as zonas mais velhas de canaviais do Nordeste vê casas-grandes com fama de mal assombradas: numa se assassinou a tiro o senhor da própria rede, todo de branco como um inglês, fumando, charuto depois do jantar; noutra a sinhá, numa terceira, o sinhô moço...* (Freyre, 1989:172).

⁶ Já aconteceu de eu dar carona a alguns desses trabalhadores nessa situação. Foi como experimentar fundir a realidade imediata com a realidade *mediática* da objetiva de Sebastião Salgado, o fotógrafo.

⁷ Na literatura regional, vale salientar *A Bagaceira* e *Coiteiros*, ambos de José Américo de Almeida; *Menino de Engenho* e *Fogo Morto*, de José Lins de Rego, entre outros.

⁸ Na literatura alagoana, destaco Pedro Nolasco Maciel com o romance *A filha do Barão*.

⁹ Faz parte das narrativas populares que escutei durante a pesquisa de campo na região da Mata Norte de Alagoas, mais precisamente no município de Colônia de Leopoldina. 1997.

¹⁰ Maciel, Pedro Nolasco. *A Filha do Barão*. Maceió, 2ª ed. 1976.

¹¹ Santana, M. *O Romance e a Novela em Alagoas*. In: Maciel, Pedro Nolasco, op. cit.

¹² Em nota explicativa, o autor critica os que contrastam violência à civilização, tendo a idéia o termo civilização como a ausência de situações em que pessoas infligem violências às outras através de guerras, em lutas políticas, na vida privada etc. Elias questiona esta visão, considerando-a como um estreitamento do conceito de civilização. Para ele, “conviver de modo civilizado inclui muitíssimo mais do que apenas a não violência” nos termos em que aqui está referido. A “modelagem civilizadora” a que Elias se refere é refletida em variados aspectos da sociabilidade humana. E conclui dizendo que “nenhuma pacificação é possível enquanto a distribuição de riqueza for muito desigual e as proporções de poder demasiado divergentes. E, vice-versa, nenhuma prosperidade a longo prazo é possível sem uma pacificação estável”. (idem:401).

¹³ Cf. Andrade (1980), Verçosa (1997), entre outros. Verçosa refere-se à instituição das capitâneas hereditárias, nas quais se instalou o sistema de feitorias como modo de explorar a cana-de-açúcar. Disto decorreu a formação das “famílias patriarcais do açúcar” e a constituição de um modelo das relações e valores que irão calcar as relações entre o público e o privado, entre governantes e governados: (...) irá fornecer uma “lei moral” inflexível que deve ser rigorosamente respeitada e cumprida (pág. 52).

¹⁴ São grupos carnavalescos formados por trabalhadores rurais da região da Mata de Pernambuco que se ornamentam com pesados adereços brilhosos e coloridos, portando uma lança na mão. Seus movimentos impulsionam chocalhos que fazem parte do adereço, produzindo o som que lhes é característico.

Os ecos da violência no mundo do trabalho canavieiro em Alagoas

Este capítulo tem como objetivo situar os campos de expressão da violência perceptíveis aos agentes sociais objeto deste estudo e o *modo* como *situam, relatam e nomeiam essas práticas em sua realidade social*. Interessa-me, assim, apreender os vários significados construídos socialmente sobre o fenômeno, tendo como referencial os relatos que circulam sobre as situações classificadas como violentas. Nesses relatos, as lembranças se cruzam com os tempos passado e presente e revelam, desta forma, um modo próprio de situar os fatos, rememorar-los da maneira possível e segundo a dinâmica interna de cada grupo social. Ao que pareceu, todos têm algo a dizer, supor, inferir, detalhar e (re) criar, simbolicamente, o sentido dos fatos e atribuir-lhes valores com fortes elementos subjetivos.

Comenta-se muito sobre os acontecidos, dando a impressão de que todos buscam se inteirar deles sem necessariamente apreender sua versão original. O dado é aquilo que cada grupo apreende, a partir do qual empreende seus esquemas de classificação acerca da realidade na qual vive. A cada relato, elementos novos são introduzidos ou reinterpretados à luz das circunstâncias experimentadas. Esta riqueza de aspectos fez-me pensar sobre o papel dos relatos e das conversas informais na conformação de um espaço social e de suas representações. No caso específico da região canavieira alagoana, esses relatos aproximam-se do sentido atribuído à bisbilhotice na vida aldeã, cujo papel é o de manter o espaço unido, como analisado por Connerton, para quem a bisbilhotice

... compõe-se destes relatos diários, combinado com as familiaridades mútuas de toda uma vida. Uma aldeia constrói, por este modo informal, uma história comunal e contínua de si próprio. Uma história em que todos retratam, em que todos são retratados, e na qual o ato de retratar nunca tem fim (Connerton, 1993:21).

Assim compreendidos, os vários campos nos quais as práticas de violência se expressam na região canavieira em Alagoas são interpretados, nesta investigação, à luz da visão dos segmentos sociais dominados a partir dos quais ecoam as mais diversas representações em torno do fenômeno. Estas práticas se revelam principalmente no cotidiano dos processos de trabalho e nas disputas de direitos sociais, esferas nas quais se insere a afirmação ou a negação dos direitos trabalhistas e sociais dos trabalhadores canavieiros. Elas também se fazem presentes na esfera de resolução dos conflitos interpessoais em geral. Em ambas as situações, a violência tem se concretizado, de modo intenso, nos diferentes campos do convívio social e revelada por práticas e significações diferenciadas, embora estreitamente relacionadas umas às outras. Os ecos dessa violência estão aqui fundamentados em três aspectos: a) os direitos trabalhistas e seus embates; b) o medo da exclusão social: uma representação de violência; c) as novas formas de dominação e controle da força de trabalho.

Os direitos trabalhistas e seus embates

Trabalhar para viver. Este é o significado central do trabalho, na vida moderna, para os trabalhadores. Para os assalariados da cana, em particular, a sobrevivência está relacionada tanto à aquisição do salário como meio de suprir, minimamente, as necessidades materiais e simbólicas, como à possibilidade de manter-se fisicamente protegido da violência no trabalho que pode, subitamente, tirar-lhes a vida.

Este cenário é retratado, em seus múltiplos aspectos, pelo sistema de representações dos canavieiros. Sua gênese está ancorada no campo dos direitos sociais e, principalmente, dos direitos trabalhistas.

Ao me referir aos direitos trabalhistas, não estou me reportando a um referencial abstrato, distante do cotidiano desses trabalhadores. Os direitos existem, estão convencionados e os canavieiros têm idéia dessa convenção. Eles também têm a consciência dos seus descumprimentos ao expressarem, claramente em seus relatos, as precárias condições de trabalho, de saúde, de moradia ou alojamento, além dos itens legalmente garantidos nas convenções coletivas da categoria, tais como, férias, décimo terceiro salário, abono familiar etc, além da repressão ao direito à liberdade de expressão.

No entanto, a possibilidade de reivindicar tais direitos, quando negados, é remota, embora seja uma prática presente na região. A complexa rede de dominação patronal, revelada nas práticas coercitivas contra os trabalhadores, na fraca ou quase ausência da ação da justiça trabalhista oficial, e o quadro de impunidade decorrente dessa ação omissa ou comprometida, levam os trabalhadores cana-

vieiros a experimentar várias situações por eles consideradas violentas.

O quadro de negação dos direitos trabalhistas na região pode ser caracterizado pelos seguintes aspectos, de acordo com os relatos dos trabalhadores: descumprimento da Convenção Coletiva de Trabalho; acordos e homologações realizados pelas empresas diretamente na Justiça do Trabalho, sem a mediação dos sindicatos; manobras patronais junto à Justiça do Trabalho que prejudicam os interesses dos trabalhadores; discriminação, pela exclusão do mercado de trabalho, daqueles que exigem, na Justiça, os direitos; roubos na aferição das tarefas de trabalho; repressão e punições exemplares, através de práticas de violência física, pelo uso de ameaças, espancamentos, pressão psicológica e, em casos extremos, execução das pessoas que exijam suas condições de direitos.

Estas práticas se realizam de modo integrado, no cotidiano do trabalho, sob um sistema de dominação fincado em diferentes práticas de violências: seja a violência aberta, aquela no campo da percepção imediata, física ou psicológica, seja aquela sutil, doce, invisível, exercida de modo mais refinado, no campo simbólico, praticada pelos agentes sem que estes percebam a dimensão de suas práticas. Como referido por Bourdieu, *elas estão em todas as instituições das relações sociais e tem o poder de fundar a dependência ou mesmo a servidão ou mesmo a solidariedade*, constituindo, deste modo, *as ambigüidades sociais de todas as instituições* (Bourdieu, 1980:218). Dessa complexa teia de práticas e de relações, a violência aberta emerge, no plano das representações dos canavieiros, como a mais expressiva e contundente.

A que limites esses canavieiros se referem? Ao que parece, o limite é representado pela tênue linha que separa a integridade da vida da morte física ou moral. No plano objetivo, a violência sem limites é experimentada a partir de um conjunto de significações imediatas: as precárias condições de trabalho e de direitos associadas às situações de submissão e constrangimentos morais e físicos a que o trabalhador está submetido nesse cotidiano. A compartilha dessas situações, seja como agente direto, ativo ou passivo, é o material vivo da experiência que atestam os relatos, pautam os comportamentos e modelam os sentimentos, principalmente na representação de si mesmos perante a comunidade.

Um relato de um jovem, ex-canavieiro, que migrou para Maceió, é ilustrativo da situação:

Eu estava com dezesseis anos quando eu fui trabalhar na Usina Taquara, que fica bem próxima a Colônia de Leopoldina. Lá só trabalhava quem tinha documento, mesmo assim eu consegui arranjar uma vaga na usina. Quando cheguei lá, comecei a trabalhar, por conta do meu físico e

*da minha idade, não daria pra eu trabalhar naquele serviço que estava trabalhando, aí me mandaram para outro setor, que era com a cerâmica, construir tijolo. Eu trabalhava lá empurrando aquelas cachorrinhas, aqueles carros que coloca tijolo em cima. Aí depois acharam que era um serviço que estava me poupando. Aí a pessoa que era responsável pela gerência da cerâmica disse: esse cara é mais forte, dá pra colocar pra ele um serviço mais pesado e me botaram na máquina de fabricar tijolo. Aí onde eu **passei humilhação**. Outro dia eu estava na fabricação e estava pegando tijolo na máquina e vieram dois tijolos de uma vez. Era arriscado cair até o couro da mão, porque quando o tijolo sai é muito quente, pegando fogo, e tinha que pegar ligeiro, pegar e soltar, sem luva, sem nada, e ainda corre o risco de lascar a cabeça, porque as pedras que caem dentro da máquina ela pula para fora e cai na sua cabeça. O que aconteceu foi que ele [o administrador geral da usina] chegou e ficou do meu lado olhando eu pegar tijolo e dizia: “mais depressa, mais depressa”, para quando o tijolo saísse da boca da máquina eu já estar com a mão no tijolo, que era para não quebrar e, naquilo, eu fiquei muito nervoso com uma pessoa me apressando e deixei cair seis tijolos de uma vez, no chão. Quando eu fui pegar um, desequilibrei, caiu, quebrou os dois, a parrelha. Aí fui pegar os outros, já não deu porque fui desequilibrado, quebrou de novo e fui pegar o terceiro par, quebrou também. Aí ele virou-se pra mim e disse que um trabalhador desse era uma cachorra, só merecia apanhar na cara e me deu um empurrão e realmente deu um tapa na minha cara. Foi quando eu saí de lá. Não recebi nada dos seis meses que tinha pra receber (...) Me deu vontade de reagir ao que ele fez comigo, mas, no fundo, se eu tivesse feito isso... (Jovem, ex-canavieiro – Maceió-AL).*

As experiências vividas diretamente nos episódios de violência ou que são sabidos através dos relatos que circulam na comunidade repercutem nas posturas básicas de cada trabalhador. A impotência de reação diante de determinadas situações de violência é orientada pela certeza de mais violência. Neste caso, são sucessivas situações de violência que vão gerando outras, em dimensões variadas, sutis ou abertas. A expressão final no episódio narrado tem seu valor emblemático no contexto considerado: **não recebi nada dos seis meses que tinha pra receber (...)** Me deu vontade de reagir ao que ele fez comigo, mas, no fundo, se eu tivesse feito isso... O cenário social dos direitos na região pode ser definido como, por um lado, o trabalhador, ao ser demitido, tende a não ser reconhecido como portador de direitos legais, por outro, a potencial violência, quase inexorável, diante de quem se revelar como portador reativo desses di-

reitos. Uma vez agindo sob essa condição, pode sofrer novas violências.

Dessa violência corriqueira, traçada no varejo das relações de trabalho, as situações de humilhação são referidas pelos trabalhadores com muita frequência. No episódio relatado, está referido:... *Aí onde eu passei humilhação*. Esta condição de humilhado não é decorrente da situação precária do trabalho a que a maioria está submetida. No caso específico, a humilhação é decorrente do constrangimento imposto pela desqualificação moral a que o violentado foi submetido perante os demais pares, sem que pudesse revidar ao ato, de igual para igual, como forma de reparo da desmoralização. O sentido dessa humilhação vem com a expressão: *um trabalhador desse é como uma cachorra, só merecia apanhar na cara* – cadela, expressão pejorativa, que se opõe à idéia de uma pessoa de valor; apanhar na cara, em uma situação em que, culturalmente, homem não apanha, principalmente na cara. Não bastassem as ameaças, o ato de apanhar no próprio local de trabalho, perante os demais, é expressão objetivada dessa desmoralização.

A violência sem limites revela-se como aquela que, em situação considerada limite, como uma atividade de trabalho degradante, opera em sua polifonia conceitual: nas dimensões da violência física, da violência moral e da violência simbólica. Esta última transparece pelo sentimento de solidão do violentado ao constatar que parte de seus pares apoiou o violentador. A agressão física, associada à comparação pejorativa de uma cachorra, significou uma violência moral na medida em que atingiu o esquema valorativo de auto julgamento perante os demais colegas do trabalho, emergindo daí a representação de uma desonra pela desmoralização:

Me senti arrasado, desmoralizado, porque era um local pequeno, todo mundo ficou comentando o que aconteceu. As pessoas que trabalhavam, muitas delas ficaram chocadas, ficaram até do meu lado, e outras ficaram do lado dele, mesmo sabendo que estava errado, mas se calaram e, no fundo, fiquei sozinho, sem apoio nenhum. Se eu tivesse pedido apoio, talvez tivesse conseguido, até botado na Justiça para receber o que eu tinha direito (idem).

A desmoralização pela desonra pode ser compreendida a partir do conceito de “homem de honra” definido pela *fidelidade a si próprio, pela preocupação de ser digno de uma certa imagem ideal de si próprio* (Bourdieu, 1998b:171). O “saber prático”, que se expressa no dia-a-dia dos trabalhadores canavieiros por atitudes de “submissão”, resulta da certeza de uma violência patronal como resposta a uma ação reativa do trabalhador. Esta apreensão cognitiva tem

seus reflexos sociais, revelados por posturas submissas lógicas, decorrente do medo de morrer. Ao mesmo tempo em que se resguarda a vida, experimenta-se o sentimento da impotência de reação, da denegação, do silenciamento, da vergonha, do medo. Este aspecto opera limites e impõe clausuras no sistema de representações e de auto-representação do canavieiro.

O sentido da desonra, como experimentado no mundo canavieiro alagoano, pode estar diretamente relacionado à condição da inexorável violência física do extermínio como forma de punir quem assuma a condição política de cidadão portador de direitos e de desejos. A não-reparação das ofensas sofridas, como uma ação tática, como demonstrado pelo informante, cria uma auto-representação negativa e dilacerante, ligada à anulação do indivíduo no campo de relações sociais, seu “não lugar” diante dos demais.

A desonra, decorrente do sentimento negativo da integridade moral supostamente quebrada pelas humilhações sofridas em público é, por isto mesmo, um valor relativo que se realiza na interação com a comunidade de iguais, através da qual se dá o *controle da opinião*. Para Bourdieu, este controle está presente todo tempo na comunidade e se realiza através do poder da palavra dos outros. Este poder dos “outros” faz circular os comentários a respeito do acontecimento, com as valorações pertinentes ao sistema simbólico de cada grupo. Exposto aos de fora, *fica-se condenado a viver sob o olhar dos outros* (Bourdieu, idem). Sob este aspecto, é compreensível o esquema de percepção do informante ao demonstrar seu constrangimento moral e sua condição de *desmoralizado, porque era um local pequeno, todo mundo ficou comentando o que aconteceu...* O lugar da opinião dos outros, neste sentido, passa a ser um aspecto relevante à compreensão do sentimento de desonra que vem figurar o sentido da violência moral aqui analisada.

Outros relatos atestam a violência como valor impregnado no cotidiano do trabalho. O dia-a-dia configura um permanente campo de conflitos em que nem sempre a resolução deles dá-se sob a mediação da Justiça. O instrumento de excelência dessa mediação é a violência instrumental, de tal modo presente que passa a ser uma prática de mão dupla, tanto do lado dos patrões como presente nos discursos dos trabalhadores. Apesar disso, resta ao trabalhador arriscar-se numa disputa jurídica, com todos os riscos peculiares, ou a resignação, como demonstra o relato de um episódio envolvendo um trabalhador de 14 anos, em Canastra, Município de Ibateguara:

Conheço um menino aí ele vinha do corte da cana e ficou com a gente... Era um dia de domingo, aí ele vinha com raiva. Aí eu disse: P, está com raiva por que? ”É porque eu cortei cana, e J. C. enrolou minha cana”.

Aí ele disse ao fazendeiro: “olha, o Sr. pese minha cana direito porque eu não tenho medo de te passar o facão não”. Isso o menino disse para o patrão. Aí o patrão disse: “olha, rapaz, tu cala tua boca se tu não quiser amanhã amanhecer pronto. Porque eu não faço não, não vou sujar minhas mãos com sangue sujo como o teu, mas eu tenho quem faça e vocês sabem disso, e onde a gente quiser mandar buscar” Aí dissemos pra ele: P, você não provoque esses cabras não, porque se ele está fazendo isso com sua cana, está enrolando, você denuncie no sindicato com seus companheiros, mas não provoque porque você sabe o que ele diz, ele faz mesmo (trabalhadora canavieira – Canastra-AL).

O mundo do trabalho na cana é marcado, deste modo, pelo signo dessas violências que assumem um papel disciplinador do espaço e das relações. Seus protagonistas e coadjuvantes (Martins, 1999) fazem parte das cenas cotidianas, interagindo no interior dessas relações. Nos relatos, são reveladas permanentes disputas nas quais o patrão é o senhor da significação. Decorrente desta centralidade, no entanto, transfiguram-se práticas de violência que se reproduzem, cotidianamente, entre patrões, prepostos, trabalhadores e policiais, conformando um campo de violências mútuas. Concretamente, no entanto, o trabalhador leva a pior, pois nesse campo de disputas é o segmento com menor acúmulo de capital social na região sobre o qual recaem os efeitos práticos da radicalidade da violência, como constam em vários relatos que escutei, entre os quais o de um trabalhador assassinato pelo patrão com um tiro na boca, motivado por um conflito trabalhista, também ocorrido em Canastra:

O patrão passou três semanas sem pagar o trabalhador, aí o trabalhador foi e tirou um cacho de banana do sítio e pegou um saco de adubo e vendeu. Aí ele (o patrão) disse (para o trabalhador): você não me pediu para tirar banana nem o saco do adubo. O trabalhador disse: o senhor acha que eu vou morrer de fome, meus filhos e minha mulher com três semanas sem receber um centavo? Aí o patrão disse: olhe, pois é o seguinte, trabalhador que come o que é meu, come isso também. Atirou dentro da boca do rapaz. O rapaz caiu assim, na porta da casa onde o patrão fazia o pagamento. Isso foi oito da manhã. O rapaz veio sair do chão às dez da noite, quando o padre André reuniu o povo e tirou o rapaz do chão e levou pra casa dele pra providenciar o enterro (professora municipal, Canastra-AL).

Aqui pode ser revelado o significado de uma punição severa e exemplar

pela realização de um ato do trabalhador, considerado transgressor pelo patrão. Tanto o ato em si quanto a punição dele decorrente têm seu efeito emblemático no sistema de representações e inculcações locais. No entanto, o que apareceu como mais relevante nas representações contidas nesse relato é a observância do descaso da polícia a respeito do episódio. A prática de eliminação física decorrente desses embates pareceu se banalizar, assim como a impunidade pareceu se reproduzir, como em outros casos. O fato de o cadáver do trabalhador ter permanecido no mesmo local do crime, durante todo o dia, é atribuído à omissão da polícia, que só apareceu no local, horas depois:

O pessoal mandou avisar a polícia, só que quando a polícia chegou aqui era dez da noite. Aí quando chegou o padre André ia com o caixão, o pessoal tudinho acompanhando. Ao a polícia disse: o que é isso aí? Aí o padre respondeu: é um enterro, você não está vendo que a gente está levando um corpo? As pessoas se dispunham a testemunhar, estava todo mundo revoltado, mas o policial não pegou o nome de uma só pessoa. Pegou o nome de quem não viu, de quem morava bem distante. E nunca aconteceu nada, nunca teve nada, nada, nada (trabalhadora canavieira – Canastra-AL).

Nestes relatos, um *saber prático* organiza as práticas cotidianas, orientadas pelo medo e pela necessidade de preservação da integridade física. Um saber que revela o sentido das ameaças, o temor e uma resignação lógica, elementos que passam a orientar as práticas dos agentes ameaçados:

Para você ter uma idéia da pressão da viúva: por causa do recado que ele (o fazendeiro) tinha deixado lá, ela se sentiu tão ameaçada que enterrou o indivíduo com o dinheiro que o camarada deu. O único dinheiro da causa trabalhista dele foi o dinheiro do caixão! (idem)

Entre a mediação da lei e a violência como um instrumento disciplinador das relações trabalhistas, os canavieiros demonstram se pautar em duas situações premissas através das quais estabelecem os limites de sua ação e um gabarito de escolha circunscrito nas clausuras sociais impostas pelo sistema de dominação local. A primeira premissa diz respeito à constatação de que os direitos trabalhistas só são afirmados se forem levados à disputa judicial:

O que acontece é que os direitos eles não pagam. Um rapaz que trabalhava com a gente, trabalhou nove meses, não recebeu um centavo. Só paga na Justiça. Meu pai, trabalhando, recebeu uma espinhada no

olho que inchou, estourou, deu uma febre nele, aí a usina levou ele pra Maceió e quando chegou lá, morreu. Aí fomos atrás dos direitos deles e a Justiça disse que não tinha direito de receber não, morreu, morreu: aí só ambulância e caixão! Aí corremos pra Maceió, meu pai era índio (recorreu à Funai), quando chegamos lá, achamos um advogado pra cuidar do caso, aí eles pagaram R\$ 2.000,00 (Trabalhador canavieiro, Colônia de Leopoldina-AL).

A Justiça oficial, figurada nas instituições da justiça trabalhista – como a Delegacia Regional do Trabalho – DRT, tem seu significado e lugar no sistema simbólico dos canavieiros, tanto em termos reais quanto ideais. O fato de ela representar uma instância que possibilita a validação dos direitos é a expressão do valor positivo que lhe é conferido. No entanto, ela se distancia do campo simbólico de mediação dos conflitos sociais, através do poder legítimo de determinação e normatização das relações de força (Bourdieu, 1980), quando o trabalhador, na prática, é impelido a acionar suas instâncias locais.

As dificuldades, neste caso, são inerentes à dinâmica peculiar do campo de litigação dos direitos: implica uma hermenêutica jurídica exclusiva aos operadores da lei, cujos trâmites nas instâncias hierárquicas da Justiça e o lapso de cada processo não estão desvinculados do acúmulo de capitais dos atores em disputa.¹ Esta dinâmica demanda condições materiais e subjetivas favoráveis para garantir o sucesso da empreitada. Para a maioria dos trabalhadores canavieiros, no entanto, se submeter a essa dinâmica, mesmo legítima, transforma-se em uma longa e tortuosa espera.

Dois situações emblemáticas expressam o significado de tais riscos: Primeiro, as ameaças, as agressões e o extermínio físico como práticas inexoráveis. Segundo, a irremediável exclusão do reclamante do mercado de trabalho, orientado pelo critério da docilidade política como um referencial determinante na arregimentação da mão-de-obra local.

No primeiro caso, as práticas de violência física revelam um modo peculiar de represália e punição exemplares, culminando com a eliminação física dos trabalhadores ou de outras formas de coerção:

Aqui é o seguinte: se for de encontro a algum patrão ou algum político coronel, você logo, logo é ameaçado. Trabalhadores amanheceram mortos por aí, por conta de ter reclamado na justiça trabalhista. A gente sabe que algumas pessoas simplesmente desapareceram. Advogado foi morto já aqui nessa região, trabalhador foi morto, espancado... isso aqui acontece freqüentemente (Jovem trabalhador, União dos Palmares-AL).

O caráter exemplar dessas práticas é atestado não apenas como decorrente de uma ação efetiva de represália ao trabalhador por ter reclamado os direitos. Em alguns casos, é relatada a ocorrência de ações coercitivas antecipadas diante da iminência do trabalhador acionar a Justiça. Esta reação preventiva pode significar uma demonstração exemplar não apenas para coibir as reivindicações, como também para afirmar o poder de controle da situação, à revelia da Justiça ou em convivência com ela. Um dos informantes destacou que o patronato prefere gastar mais recursos com ações desta natureza do que ressarcindo os direitos devidos ao trabalhador. No núcleo dessa representação, parece se revelar a compreensão dos trabalhadores da luta simbólica na qual são impelidos a entrar quando tomam a decisão de fazer valer seus direitos:

Os patrões só reagem, se pelo menos ouvir fala! Às vezes ele sabe que vai pagar pelo caro pelo trabalho do trabalhador, mas se ele ouvir o trabalhador dizendo que vai colocar ele na Justiça, ele elimina logo, antes que ele vá pra Justiça. E ninguém sabe como. Sabe que quando não são eles, mandam trazer gente de fora e manda matar, aponta o cara e manda matar (ex-trabalhador canavieiro – Colônia de Leopoldina-AL).

No segundo caso, a punição está relacionada ao significado da exclusão: sua eficácia opera-se pelo efeito de uma *morte simbólica* do indivíduo, produzida pela estigmatização de *trabalhador problema* e sua inexorável exclusão social. O medo de perder o emprego passa então a ser determinante na postura diante dos direitos:

Eles têm medo de entrar na Justiça porque se entrar às vezes o cara não trabalha, entendeu? Ai ele [o trabalhador] não entra na Justiça por isso. Se for a empresa, não quer mais que ele trabalhe. Ele sai daqui, ele vai trabalhar em Pernambuco, as empresas de Pernambuco pedem informações à empresa daqui, as empresas aqui informam que ele entrou na Justiça e lá também ele não trabalha. Ai ele se obriga a essa humilhação todinha sendo roubado...(diretor sindical do STR de União dos Palmares-AL).

Estas duas situações alimentam o sistema de representação dos canavieiros acerca dos embates na legitimação de seus direitos. Há uma imbricação complexa nessa relação, conformando um paradoxo funcional eficaz no controle social dos trabalhadores. O seu efeito simbólico expressa-se pela idéia comum internalizada de que só é possível *ganhar os direitos se recorrer à Justiça*, ao mesmo tempo em que essa mesma justiça é desacreditada pela maioria dos trabalhadores.

A segunda premissa é decorrente da primeira, mas refere-se à violência explícita da negação radical dos direitos, cuja expressão significativa é *ganha na justiça, mas não leva*.

O lugar da justiça institucional é um valor positivo nas representações dos canavieiros. A ele, no entanto, associa-se outra representação: a de, mesmo ganhando, perde-se a vida. Este último significado opera de modo negativo e repercute nos padrões de comportamento deles, numa clara referência à possibilidade de ser eliminado, fisicamente:

Eu trabalhei com uma pessoa amiga que trabalhou três anos com um fazendeiro, que não fichava ninguém... Então o que aconteceu, ele foi e colocou o fazendeiro na justiça. Rolou a causa por uma faixa de seis meses. Faltando dois dias ele, de manhã, se levantou com o enteadado para pegar o caminhão para ir para o corte de cana: quando saiu da casa dele, que passou em frente à casa da vizinha, recebeu os tiros. Ele ia receber o dinheiro no dia seguinte. Ainda deixaram um recado: se a viúva quisesse, fosse buscar o dinheiro do caixão (trabalhador rural – Colônia de Leopoldina-AL).

Para melhor compreensão das atuais disputas em torno dos direitos, é bom destacar que a noção dos direitos trabalhistas foi se reconfigurando, nas últimas décadas, à medida que as mudanças estruturais no complexo sucroalcooleiro foram se operando. O cenário atual de reestruturação implica novos valores impostos por essas mudanças. Este movimento é projetado como decorrência da destituição gradativa das relações sociais tradicionais estabelecidas entre senhores de engenhos e trabalhadores.

De acordo com Mello (1990), as relações de dominação tradicionais do mundo da cana estavam fundadas em um tripé que se complementava entre si: na dívida moral do trabalhador, proveniente da concessão de trabalho e moradia ao canavieiro; na dívida material, pela dependência do trabalhador ao sistema do barracão, através do qual eram fornecidos os suprimentos básicos ao sustento da família, sob o controle e regras definidos pelo patronato; e pelo *valor simbólico da lealdade*, decorrente das relações de compadrio estabelecidas entre as partes.

Ao mesmo tempo em que esse sistema de dominação se destituiu, novas relações emergem no cenário canavieiro, de caráter mais impessoal, orientadas pela lógica empresarial, imposta pela dinâmica das usinas. Isto implica a formalização dos direitos e deveres sob outros parâmetros, desta feita, a partir de leis específicas, convencionadas e mediadas por instâncias impessoais, representadas

por uma Justiça Trabalhista, de caráter público, gerida pelo Estado-governo. As negociações entre patrão e empregados eram realizadas a partir de acordos tácitos entre as partes. Este era o princípio, até meado da década de 1980, da regulamentação das relações de trabalho no mundo da cana.

O corolário de um modelo de regulamentação coletivo, no entanto, só veio se forjar a partir de 1986, com a realização das campanhas salariais do movimento sindical dos trabalhadores canavieiros do Nordeste, coordenadas pela Confederação Nacional dos Trabalhadores da Agricultura – CONTAG. A principal motivação desta ação estaria justificada pela possibilidade de obtenção de ganhos econômicos e políticos pelos trabalhadores em toda a região, soprados pelos ventos da redemocratização do Estado nacional e pelo movimento de renovação sindical em expansão nessa década. Análise acerca das campanhas salariais dos canavieiros, a situação dos direitos sociais e suas especificidades no cenário alagoano², foi realizada pela Federação de Órgãos para a Assistência Social e Educacional – FASE, que tomo como referência para a minha abordagem.

Em Alagoas, entretanto, a Federação dos Trabalhadores na Agricultura – FETAG-AL, nesse ano, posicionou-se contrária a essa estratégia unificada, alegando temor à utilização da Lei de Greve nas negociações e à reação violenta do patronato. Acordo entre a Federação e o Governo do Estado foi formalizado no sentido deste não usar as forças policiais na repressão contra os trabalhadores.

Tanto as negociações quanto a participação dos trabalhadores, nesse período, foram limitadas pelo medo das lideranças sindicais trabalhadoras e pelo terror patrocinados pelos usineiros³. Os representantes patronais se recusaram a sentar-se às mesas de negociações, tornando difícil o papel da CONTAG como mediadora. Foram momentos marcados pela violência patronal perante as iniciativas dos trabalhadores.

Uma campanha salarial pode ser definida, de modo simplificado, como *uma luta coletiva de uma categoria profissional pela proposição e garantia de direitos que venham melhorar as condições de vida e trabalho*. Ela tem como desaguadouro a *formalização dos direitos conquistados em negociações com os empregadores, através de acordo ou convenções coletivas – que passam a regular as relações de trabalho dos assalariados* (Fase, 1995:30).

Em Alagoas, o percurso dessas campanhas e de seus rituais, no entanto, foi se adequando à realidade local. Pode-se afirmar que a sua maior conquista durante o período que foi até o final da década de 90, estaria evidenciada pelo estabelecimento de um cenário institucionalizado, embora formal, de negociação entre trabalhadores e patrões. Este caráter formal é o que vai marcar o lugar das campanhas salariais dos canavieiros em Alagoas, orientadas por práticas

legalistas e despolitizadas, deixando à margem dos conteúdos e das negociações os trabalhadores e seus interesses mais imediatos⁴.

Mesmo com o advento das campanhas salariais, os *acordos tácitos* prevaleceram em Alagoas em relação ao contrato coletivo de trabalho. Esta permanência não é apenas uma das características que marcaram a trajetória dos embates pelos direitos dos canavieiros no Estado, como tende a se ampliar cada vez mais, não apenas como *modus operandi* do patronato local, em caso de litígio trabalhista, como impulsionado pelas estratégias de flexibilização dos direitos e pela *generalização do trabalho precário como resultado obrigatório da situação imposta pela evolução dos fatos*, que tende a sedimentar uma *aceitação resignada* desses fatos (Bourdieu, 2001:158).

Neste sentido, os acordos sem a homologação dos sindicatos passam a constituir uma estratégia do patronato para driblar as leis trabalhistas e deslegitimar as instâncias representativas dos trabalhadores, principalmente aqueles sindicatos que têm uma atuação mais comprometida com os direitos. Para o dirigente do STR de União dos Palmares, os acordos tácitos são uma prática *prejudicial aos direitos dos trabalhadores*:

...Nós batalhamos na convenção para que todas as homologações sejam feitas no sindicato... De primeiro passavam pelo sindicato. As empresas demitiam aí tinha que ser homologado no sindicato. O trabalhador tinha o direito das verbas que não estavam constando na rescisão. Depois ele cobrava na Justiça e conseguia. Hoje, já passa direto. Demite, já passa direto pela Junta: os advogados de empresa já entram com o processo, o juiz torce mais para o lado da empresa do que para o trabalhador, e aí faz o acordo (Diretor – STR de União dos Palmares-AL).

Em relação às manobras patronais utilizadas para desarticular o trabalhador em seus possíveis meios de fortalecer a sua defesa, o mesmo informante revela que as empresas ...

antecipam as audiências, marca uma audiência para janeiro, outra para fevereiro, quando é com 10, 20 dias, o advogado vai lá, antecipa a audiência e já vai com o acordo feito. Aí o trabalhador que tem condições de esperar para aguardar a audiência, com testemunha, com tudo, aí consegue mais, só que tem a morosidade da Justiça. Aqueles que não têm condições fica demitido, sem casa, sem comida, sem trabalho, e aí se obrigam a receber uma rescisão no terço do valor, ou menos do terço (idem).

No plano político-institucional, o ritual das campanhas salariais e seus objetivos deságuam em um grande desafio: fazer cumprir os direitos convenionados. Ao não serem cumpridas as cláusulas convenionadas – mesmo em descompasso em relação à realidade cotidiana dos trabalhadores – prevalece a vontade do patronato como realidade dos direitos em oposição à legalidade destes. Este fato social tem sido experimentado pelos canavieiros sob o significado que expressa o vazio entre a lei e a justiça. A lei é a do patrão, que opera em consonância com as instâncias jurídicas do Estado-governo. A ação deste é simbolicamente representada pela sua omissão ou pela sua ação comprometida com os interesses das classes dominantes locais. Um trabalhador, ao me relatar episódios em que colegas foram mortos em consequência de conflitos trabalhistas, ou que buscaram seus direitos na esfera da Justiça, sustentou sua crença ao assinalar que levar uma causa a juízo é *mesmo que nada*:

às vezes a família, quando tem uns que entendem alguma coisa disso, aí leva o cara para o juiz, mas sempre eles ficam livres, só processados, mas livres, e se fosse, por exemplo, um pobre, era levado logo para a penitenciária. Acontece isso muito aqui. Sempre quem ganha é o patrão, porque o patrão tem um advogado melhor, tudo em defesa deles, aí sempre sai ganhando a questão (trabalhador canavieiro, Colônia de Leopoldina-AL).

A conivência ou omissão da Justiça trabalhista, seja no julgamento das ações, seja na falta de fiscalização das relações de trabalho e suas expressões formais, não só é um dos responsáveis pelo cenário de impunidade que premia o patronato, como favorece a manutenção e a reprodução dos vários modos de dominação e da exploração do trabalho. Para um dos sindicalistas entrevistados, o Ministério do Trabalho seria o responsável pela fiscalização e atuação das empresas que estivessem descumprindo os direitos. No entanto, essa atuação é classificada de muito ruim. Sua expressão, a seu respeito, pareceu-me emblemática: *a fiscalização do Ministério do Trabalho, me desculpe a palavra, é uma m...!*

Sob o domínio das práticas coercitivas, os usineiros mesclam novas e velhas práticas de violência e da gerência privada sobre as instituições estatais que incidem, diretamente, sobre o cenário favorável à impunidade, ao mesmo tempo em que produz, na coletividade, o sentimento de descrédito nos aparelhos da justiça oficial. A ação dos juízes, em sua função de representante máximo da lei, uma vez percebida como parcial e comprometida com o poder local, funciona como objetivação dessa descrença. Mesmo o juiz classista, mecanismo criado para democratizar os tribunais do trabalho, passa a ser uma instituição

desacreditada e objeto de desilusão coletiva.

A idéia de que um juiz classista pode exercer seu poder em função dos interesses dos trabalhadores é fruto da experiência dos canavieiros. Conta-se da atuação de um desses juizes no Município de União dos Palmares. Agia com autonomia, motivo pelo qual criou um campo de conflitos com o juiz da Comarca, sendo transferido:

Primeiro porque ele brigou com o Juiz, brigou com a empresa porque não aceitava essas questões... o que estava errado, ele dizia que estava errado. E aí começou o rolo com ele, começou uma briga e aí, quando pensou que não... Não é à toa que a própria junta nova que vieram aqui inaugurar, na semana passada, foi financiada pela prefeitura, o próprio governo, e as empresas. E isto é tranquilo (Diretor sindical – União dos Palmares –AL).

O medo da exclusão social: uma representação de violência

O complexo agroindustrial sucroalcooleiro do Nordeste vem experimentando, nas últimas décadas, importantes transformações técnico-administrativas responsáveis por mudanças radicais nos seus processos de organização da produção e, conseqüentemente, no seu tradicional padrão societário, conforme apontam inúmeros estudos sobre a região⁵.

Em linhas gerais, é possível abstrair três momentos que considero relevantes à compreensão do conjunto dessas transformações: primeiro, o processo de expansão horizontal da *plantation* canavieira na região Nordeste, a partir dos anos 1950, com a incorporação de novas áreas não tradicionais ao plantio da cana-de-açúcar, localizadas nos “tabuleiros costeiros” da região⁶. Em consequência disto, deu-se início à expansão das usinas e às mudanças na paisagem e no sistema de produção e industrialização da cana na região; segundo, a intensificação dessas mudanças, a partir da criação, pelo governo federal, de políticas de incentivo à modernização do complexo, a partir dos anos 1970, concorrendo para o aceleramento do processo de modernização da base técnica da produção e a conseqüente destruição das antigas relações sociais, centradas no sistema de moradia e na relação direta entre senhores de engenhos e trabalhadores canavieiros; terceiro, a fase atual da modernização técnico-científica, tendo como um dos fundamentos principais o processo de reestruturação produtiva, tanto nas unidades industriais quanto na lavoura canavieira.

Esta fase atual vem como o corolário das mudanças estruturais iniciadas no setor ao longo dessas décadas. No entanto, ela emerge no cenário social

com características qualitativamente diferentes, a partir da introdução de padrões da gestão e gerenciamento dos processos produtivos e das relações sociais. Configura-se, pois, um contexto de forte concentração da produção agroindustrial, sob o comando de um seleto grupo de empresas competitivas, em detrimento de aquelas empresas de menor capacidade de absorção de novas tecnologias, como analisado por Péricles (2000), assim como novos padrões de dominação e de controle ideológico dos trabalhadores, e a emergência de um cenário de intensa exclusão da maioria da força de trabalho tradicional da região (cf. Fase, 1993).

Meu objetivo, no entanto, não é o de me deter em uma análise detalhada destas mudanças no Estado de Alagoas. No entanto, é de interesse situar, em rápidas linhas, os contornos dessas transformações em sua base material e ideológica, como forma de ajudar a compreender os esquemas de percepção e valores de parcela da população dessa região acerca do conjunto de práticas e representações significativas sobre a violência no mundo do trabalho. Neste caso, as práticas de violência que se concretizam no cotidiano do trabalho não são redutíveis apenas aos significados tradicionais das condições precárias de trabalho, à negação dos direitos sociais, às práticas de coerção física e, em casos extremos, à eliminação física das pessoas. Estes aspectos sempre estiveram presentes na economia canavieira nordestina desde a sua fundação, ancorada na exploração da força de trabalho escrava. Tais práticas, embora tenham suas raízes num passado remoto, continuam remanescentes em seu estádio atual e coexistindo com novas formas de dominação, advindas com os processos de modernização e gestão do trabalho.

Um dos aspectos sociologicamente importantes à compreensão das relações sociais no espaço canavieiro é o significado socialmente construído do termo *crise*. A história do setor canavieiro sempre foi permeada por conjunturas de crises. São as chamadas “crises cíclicas”, assim entendidas por estarem diretamente relacionadas ao caráter sazonal da lavoura canavieira (safra e entressafra), à dinâmica dos mercados, principalmente do mercado internacional, bem como pela estreita relação do setor com a dinâmica das políticas de incentivo dos governos federal e estadual. Em torno desse movimento de fluxo e refluxo da atividade sucroalcooleira, as oligarquias canavieiras engendraram o *discurso da crise*, “lobbie” eficaz através do qual reivindicavam e mantinham subsídios governamentais como forma de equalização das diferenças regionais e como medidas destinadas à minimização das conseqüências sociais na região, como o desemprego temporário em massa e a miséria, já que o setor canavieiro sempre fora o maior empregador de mão-de-obra rural no Nordeste.

Essa estratégia discursiva manteve-se dominante até meados da década

de 1990. Apesar da retomada da organização dos trabalhadores canavieiros no Nordeste, em torno das campanhas salariais, ainda nos anos 1980, o “discurso da crise”, como repertório dominante, manteve-se hegemônico e, de modo tático, mobilizava patrões e empregados em torno de uma estratégia ideal aparentemente comum: a busca de sustentabilidade econômica e social da cadeia produtiva do complexo agroindustrial sucroalcooleiro da região e a transformação do governo federal no grande inimigo comum, ao limitar ou cortar os recorrentes subsídios aos empresários do setor (Fase, 1993).

No entanto, a partir da década de 1990, a conjuntura modificou-se. As transformações no cenário político e econômico mundial e nacional alimentaram novos estudos assim como emergiram debates em torno das mudanças em curso e das representações que lhe davam esteio. Coube a pergunta no cenário canavieiro: *crise para quem?*⁷ Este nível de problematização veio demonstrar que a crise do setor sucroalcooleiro e, conseqüentemente, do seu mercado de trabalho, não se explicaria pela argumentação tradicional da sazonalidade, mas sim pelo seu caráter estrutural. Neste sentido, várias iniciativas políticas e alguns estudos acadêmicos e não acadêmicos vieram demonstrar que, se existia uma crise, esta se revelava de modo diferenciado para os trabalhadores e para os empresários, de modo que se poderia observar o fechamento de unidades industriais ou mesmo a redução da área ocupada pela cultura da cana-de-açúcar sem, no entanto, haver usineiros falidos ou empobrecidos⁸. Paralelamente, se configurava um importante reordenamento na dinâmica do mercado de trabalho, cujas conseqüências eram o progressivo fechamento dos postos de trabalho acompanhado de novos critérios de seleção e incorporação da mão-de-obra. Vislumbrava-se, então, de modo mais evidente, o fato de que, se havia crise, esta se concretizava em suas conseqüências sociais no mercado de trabalho, e, portanto, como crise estrutural que atingia diretamente, e de modo inusitado, o mundo do trabalho.

Neste aspecto, a crise do setor sucroalcooleiro no Nordeste e, especificamente, em Alagoas, deixa de ser um fenômeno conjuntural e isolado da dinâmica das transformações mais gerais em todo o mundo. Em sua configuração atual, resulta de um processo de reordenamento estrutural ampliado, como demonstrado por Scopinho (1995), Farid Eid (1994) e Péricles (2000), implicando mudanças estratégicas, não só do ponto de vista de um novo reordenamento de empresas e investimentos, como também do mercado de trabalho. Este último aspecto está intimamente associado a novos requerimentos de critérios com base em novos padrões seletivos da força de trabalho impostos pela dinâmica agroindustrial. Tais mudanças se evidenciaram, mais explicitamente, ao longo da década de 1990, e têm sido experimentadas pelo conjunto dos trabalhadores

da região em suas ambigüidades: para muitos, elas são vividas sob o sentido de violência, a partir das fortes pressões e conflitos e, para outros, sendo internalizadas como inexoráveis e “naturais”.

As novas formas de dominação e controle do trabalho

Um aspecto importante experimentado como significado de violência é a tendente exclusão dos trabalhadores considerados inadequados ao mercado de trabalho. Entre estes estão os mais velhos, ao ultrapassarem a faixa etária dos 40 anos, e a força de trabalho feminina. Esta situação é apontada, deste modo, como um dos aspectos violentos deste reordenamento. Significa exclusão definitiva do mercado, uma vez que os postos de trabalho na região são praticamente controlados pela atividade canavieira, sob uma dinâmica cada vez mais seletiva:

Os trabalhadores não têm onde trabalhar, só tem aqui a usina Lajinha, prefeitura e estado, fica tudo para a usina. A prefeitura está cheia, o estado também é cheio. Aí tem muita mão de obra e pouco trabalho, e eles fazem o que querem. Mas como vai um e vem 10 para trabalhar, aí os caras fazem o que querem. Inclusive eles não querem nem trabalhador mais velho, querem novo para trabalhar: 18, no máximo 40 anos. De 45 para frente eles não querem trabalhador não (trabalhador canavieiro, União dos Palmares-AL).

A sobrevivência material de todo o contingente dos trabalhadores dessa região depende, quase exclusivamente, da atividade canavieira e do serviço público estadual ou municipal. Esta dependência exclusiva cria uma sensação de aprisionamento sem grandes expectativas de sobrevivência que não sejam vinculadas ao que existe em seu paradoxo irremediável: à *plantation* canavieira, de caráter monocultural, de um lado, e a um mercado de trabalho saturado pelo excesso de mão-de-obra, de outro. Esta situação tem sido um fator propício ao fortalecimento dos novos padrões de seletividade da força de trabalho considerada “apta”, assim como de manutenção da rede de dominação e submissão de grande parte dos trabalhadores.

Se cortar menos cana eles também não querem não, querem que você corte, aquele cara que corte muito, produza bem, produza muito, aquele trabalhadorzinho que corta pouca cana eles não querem. Querem que produzam muito, para isso tem uma ficha lá no escritório da usina (trabalhador canavieiro – Colônia de Leopoldina – AL.).

O conceito de trabalhador apto refere-se a características individuais relacionadas aos aspectos do vigor físico – ser jovem e forte; da condição de gênero – ser um trabalhador livre das imposições naturais próprias da condição de gênero feminino; e da docilidade política – ser um trabalhador disciplinado, quieto e submisso.

Quando aqueles caras afracam, eles querem novo, aqueles velhos não quer mais, não pega mais nem mulher mais para trabalhar na usina, nem pega também trabalhador acima de 45 anos só ainda aqueles que produzem muito, aquele que produz pouco eles não querem mais não (trabalhador canavieiro – União dos Palmares-AL).

De um modo ou de outro, as conseqüências dessas mudanças, em especial para os trabalhadores, têm conduzido a níveis de exclusão social e econômica da força de trabalho tradicional do complexo agroindustrial sucroalcooleiro, sem perspectivas de reintegração ao mercado, mesmo de forma precária e sazonal, como tendia a ser até pouco tempo. Assim posto, vem se tornando perceptível aos trabalhadores essa exclusão e, com ela, a inexorável perda das esperanças de reprodução material e simbólica como cidadão, através da perda do sentimento da pertença social.

O cenário atual de mudanças emerge com um processo radical de transformações no mundo do trabalho. De acordo com Farid Eid (1994), um dos elementos explicativos para a expansão desse processo está ligado à possibilidade do empresariado de suprimir milhares de empregos e, principalmente, de fixar um contingente de trabalhadores através de novos critérios de qualificação e comportamento pessoal, implicando, assim, novos parâmetros administrativos nas empresas e, em particular, numa nova lógica de racionalização, capacitação e qualificação da mão-de-obra no interior dos processos de trabalho na lavoura canavieira. Os novos critérios de seleção e arregimentação de trabalhadores têm contribuído para o aumento dos níveis de exploração e violência no trabalho a partir da redefinição sistemática de novos patamares de produtividade do trabalho.

O direito ao trabalho e ao salário: uma questão de honra

O crescente processo de exclusão do trabalhador canavieiro da terra e dos postos fixos de trabalho não é um fenômeno atual, pois que vem se verificando desde o início dos anos 1950, como demonstrado pela literatura especializada⁹,

e se intensificou a partir dos anos 1970, com a criação do PROALCOOL (cf. Heredia, 1988). O conjunto destes estudos demonstra os impactos econômicos e sociais da expansão da *plantation* canavieira e do processo de modernização da base técnica da produção que o acompanhou. São mudanças profundas ocorridas nas relações sociais, principalmente na destituição gradativa dos antigos padrões de trabalho e moradia, centrados na casa, na terra e no engenho.

Com a expansão das usinas e a conseqüente decadência dos antigos engenhos, deram-se mudanças radicais no sistema simbólico das relações sociais tradicionais. O trabalhador foi sendo excluído da terra e os vínculos entre ele e o antigo senhor-de-engenho foram se transformando em relações de trabalho cada vez mais impessoais, concretizadas na racionalidade dos setores de pessoal e gerentes de campo ligados às empresas agroindustriais (Padrão, 1996). Conseqüentemente, foram alteradas a vinculação direta do trabalhador com a terra (local de trabalho e moradia), como também as relações de trabalho. Isto concorreu, fundamentalmente, para o aparecimento, no cenário social, ao longo destas décadas, de uma massa de trabalhadores sem vínculos empregatícios formais, os chamados trabalhadores “clandestinos” e os bóias-frias.¹⁰

No entanto, observo que o processo de modernização, em seu conjunto, não é um movimento homogêneo. Nele, coexistem novas e velhas formas de gestão de tecnologias e de relações sociais. As mudanças tanto econômicas quanto sociais advindas do processo de modernização tecnológica e gerencial diferenciam-se não só entre unidades produtivas, como também entre regiões produtoras de um mesmo estado. Estes aspectos foram bem demonstrados por estudos como o de Scopinho (1995) e também de Heredia (1988), entre outros.

Este último analisa os impactos da modernização técnica da agroindústria canavieira em Alagoas, abordando, principalmente, as mudanças ocorridas nas áreas dos tabuleiros costeiros, situadas ao sul do Estado e transformadas, na atualidade, no complexo agroindustrial canavieiro mais moderno não só de Alagoas, mas de toda a região Nordeste.

Este Estado é emblemático para demonstrar a convivência do moderno com o tradicional em relação à dinâmica do complexo agroindustrial sucroalcooleiro no Nordeste¹¹. Deste modo, este aspecto tem contribuído para que empresários e trabalhadores experimentem tanto práticas arcaicas de dominação quanto aquelas inscritas no estágio atual do processo de modernização.

Estas continuidades e rupturas têm alimentado a emergência de novos significados no conjunto das representações sobre o que é violência e medo na região. A apropriação gradual e coletiva de uma nova compreensão acerca das conseqüências estruturais impostas pelo aprofundamento dos processos de modernização técnico-gerencial na região é reveladora de expectativas deses-

truturantes de uma coletividade. Este temor tem uma explicação plausível na medida em que se torna cada vez mais evidente para o conjunto dos trabalhadores canavieiros que a crise no mercado de trabalho deixa de ter seu caráter apenas sazonal e cíclico. Isto vem revelando a inexorável exclusão e perda da identidade social da região: o mundo do trabalho canavieiro.

Em se tratando do esforço de compreensão das representações da violência e de uma certa hierarquia classificatória do que é mais ou do que é menos violência na região, pareceu ser inevitável adentrar no que Fatela analisa como “a dinâmica cultural que os códigos particulares trazem consigo e cuja veiculação só são apreensíveis em seu contexto cultural” (Fatela, 1989:18). O cotidiano da violência no mundo da cana tem seu caráter específico cujo significado não é redutível às explicações clássicas da violência no campo.

Neste sentido, nas sociedades camponesas o ponto de honra tem seu referencial na relação direta com a terra. O valor simbólico da terra transcende a sua posse material e assume uma centralidade quase exclusiva nos esquemas de percepção do mundo camponês. Pode-se falar de um “estatuto antropológico da terra”, como demonstrado por Fatela (idem, pág. 65). A disputa pela terra, neste caso, não só é uma questão de honra como têm sido a causa de legitimação de muita violência no campo. No entanto, no caso específico do mundo canavieiro atual, o estatuto do trabalho assalariado assume uma importância central. É a partir desta compreensão da dinâmica cultural da região que emerge, com destaque, uma representação da violência como *violência psicológica*.

O significado desta violência está presente quando referido às conseqüências das atuais transformações estruturais em sua relação com as esperanças de reprodução da vida de cada um no mercado de trabalho. A violência física recorrente na região, usualmente utilizada como mediação de conflitos trabalhistas, tem sido, em alguns momentos, até minimizada em relação ao quadro de mudanças estruturais em curso. Na prática, tais mudanças têm como corolário não apenas a radicalização da perda do vínculo direto com a terra e a crescente flexibilização dos direitos trabalhistas e sociais, mas, sobretudo, a irreversível redução dos postos de trabalho na região.

O sentido desta violência parece ter sua explicação a partir das ameaças e dos medos compartilhados por muitos trabalhadores neste contexto de mudanças. A violência estaria revelada a partir da experiência partilhada de perder o emprego e não mais ser possível o reingresso no mercado de trabalho. Isto significa para o canavieiro uma ameaça real e iminente de destituir-se de sua identidade referencial. Ser trabalhador e viver do seu trabalho traduzido em salário, fruto do seu suor e da sua dignidade, é uma representação que tem um significado central no esquema de valores dessa população.

Assim, no mundo canavieiro, as relações de trabalho e salário conformam o aspecto significativo e central da reprodução social e, conseqüentemente, da identidade de grande parte da força de trabalho da região. A relação desta com o mundo do trabalho é mediada quase exclusivamente pelo salário como valor de troca de equivalentes.

Em épocas passadas, as representações desses trabalhadores baseavam-se em valores relacionados ao vínculo direto com a terra, e a figura do morador ocupava um lugar privilegiado no cenário social (Sigaud, 1979). Embora esse valor ainda esteja presente e se revele, de modo fragmentado, nas representações de muitos trabalhadores, pode-se afirmar que a inserção no mercado de trabalho local é, fundamentalmente, mediada pela relação quase exclusiva do assalariamento, seja em seu aspecto formal ou tornado precário. O grande contingente de trabalhadores tem se constituído por uma população despossuída da relação direta com a terra, conformando identidades cuja referência é o salário como meio de reprodução simbólica e social.

A condição de se sentir inserido no mercado de trabalho e ostentar essa identidade enquanto tal, ao que parece, é uma “questão de honra”; um aspecto simbólico significativo para os trabalhadores assalariados da cana; uma representação determinante na conformação de um referencial de pertença social que integra, dignifica e enaltece. Expressões como “*na minha casa sempre tivemos o orgulho de sermos trabalhadores*” são significativas nos esquemas de percepção e classificação dos canavieiros. Estes aspectos parecem ser fundamentais para a compreensão do sistema classificatório do que seja violência, com seus significados imediatos na região. Neste caso, não estão desvinculadas dos processos orquestrados na base material das relações sociais de toda a região canavieira e dos valores que os sustentam.

A ressemantização do fenômeno “crise” do setor canavieiro e as tentativas coletivas de busca de opções orientaram os movimentos sociais da região, já em meados da década passada, a elaborar proposições estratégicas de desenvolvimento sustentável à região da Mata Sul de Pernambuco e Norte de Alagoas, fora da lógica da *plantation* canavieira. Muitas propostas eram orientadoras de um reordenamento da produção sucroalcooleira da região, com o objetivo do fortalecimento da agricultura familiar, da diversificação cultural e do fortalecimento da agroindústria familiar ou cooperada. Esta perspectiva, ainda atual, também estava voltada para o fortalecimento do mercado consumidor local e, principalmente, através de uma reorganização agrária na região, através da qual abrisse oportunidades de acesso de trabalhadores rurais à terra.

O que me pareceu relevante, no entanto, foi o fato de muitos trabalhadores considerarem algumas dessas propostas inadequadas. Para esses trabalhadores,

o que estava em jogo era o trabalho através do qual conseguiam o “salário” que lhes assegurava o *ganha-pão*. Mal ou bem, o salário era simbolicamente representativo e revelador de um valor particular das subjetividades daqueles trabalhadores. Em reação a algumas propostas veiculadas à redistribuição de terra na região, escutei várias expressões de trabalhadores tais como “*quem gosta de terra é minhoca!*” Ou “*quem sustenta minha família é meu trabalho e o meu salário...*”.

Do ponto de vista político-estratégico, esta representação negativa sobre a terra era uma expressão de alienação e vista por muitos diretores e assessores sindicais como reflexo da falta de formação política e sindical. No entanto, se pensarmos numa antropologia do trabalho, a centralidade do *salário* como uma mediação legítima entre o trabalho e a sobrevivência material daqueles trabalhadores parecia se revestir de uma importância simbólica muito própria e relacionada ao universo cultural daquele grupo.

O valor do trabalho e a inserção e permanência de cada um com seu estatuto de trabalhador pareceu ser uma condição inalienável. As práticas que emergiam naquele contexto e que vêm se aprofundando no sentido do alijamento parcial de cada um do mercado – seja pela diminuição dos postos de trabalho, seja pela inserção ou exclusão de muitos mediante critérios políticos, tais como submissão, docilidade, capacidade física, produtividade, idade e sexo – passam a ser incorporadas como um exercício simbolicamente violento. Este se revela, intrinsecamente, como ameaça real cuja conseqüência é a negação de uma subjetividade socialmente construída e sem perspectivas imediatas de reintegração social.

Notas

¹ Este capital é aqui definido como toda a energia da Física social que se pode manipular no interior de um campo (Bourdieu, 1980:209). Neste caso, estou me referindo ao campo jurídico, em particular a Justiça trabalhista na região, sobre a qual recai uma avaliação negativa dos canavieiros a respeito de sua atuação comprometida com o patronato local.

² Confira: *Campanhas salariais dos canavieiros em Alagoas: uma trajetória de ausências (de 1986 a 1995)*. Texto para Debate 03, FASE-AL, Maceió-AL: 1995. Confira também: *A quem interessam as Campanhas Salariais dos trabalhadores canavieiros em Alagoas?* Cadernos de Pesquisa, FASE-AL, Maceió-AL:1996. Participei como pesquisador nestes trabalhos.

³ A Fetag, tentando mobilizar os sindicatos de trabalhadores e incrementar as negociações, convocou, por edital, os mais de 50 sindicatos da área canavieira. Contou com a adesão de apenas 15 deles em sua assembléia. (Fase, 1995:06).

⁴ Já em 1993, dos 50 sindicatos articulados pela Fetag-AL, apenas cinco realizaram assem-

bléias com os seus associados, enquanto os demais se resumiram a realizar os procedimentos jurídicos em atendimento às formalidades legais através de suas assessorias jurídicas (idem, pág. 8).

⁵ Ver Sigaud (1979), Heredia (1988) Andrade (1980) Padrão (1996), Paixão (1994), Mello (1990), entre outros.

⁶ São áreas planas, denominadas de tabuleiros costeiros, situadas no litoral do Nordeste, a partir do sul do Rio Grande do Norte ao sul de Pernambuco. Estas áreas foram incorporadas pela atividade agroindustrial sucroalcooleira tardiamente, desde a expansão horizontal da cultura da cana-de-açúcar a partir dos anos 1950. Os tabuleiros costeiros, por apresentarem uma topografia plana e de terrenos arenosos (em oposição às áreas tradicionais de plantio, situadas na Zona da Mata desses estados, de terrenos íngremes e de massapê), não só exigiram como facilitaram a introdução de novas tecnologias agrícolas ao processo produtivo da cultura, tais como o uso intensivo da mecanização agrícola e da quimificação da produção, entre outras. Cf. Andrade (1980) Heredia (1988), entre outros.

⁷ Ver relatório do seminário *Crise ou reestruturação no setor sucroalcooleiro?*, promovido por várias entidades, entre as quais Fase-NE, Contag e a Federação dos Trabalhadores Rurais na Agricultura de Pernambuco – Fetape. Recife:1993.

⁸ Diz Péricles: com a racionalização da produção da cana, importantes empresas do setor canavieiro expandem seus investimentos para além da cana, atuando como *holdings* não apenas no Estado, principalmente na criação de gado leiteiro e produção de leite, em empresas de táxi aéreo, no setor têxtil, em fábricas de fertilizantes, no setor madeireiro, na construção civil, venda de veículos importados, empresas de comunicação, criação de valos de raça etc. (Péricles:2000).

⁹ Cf. Heredia (1988), Correia de Andrade (1980), Sigaud (1979).

¹⁰ Cf. Sigaud (1979), Novais (1994), Scopinho (1995).

¹¹ Assim compreendido, destacamos que no Estado de Alagoas coexistem dois pólos distintos conformando o complexo agroindustrial sucroalcooleiro: os tabuleiros costeiros, localizados ao sul e a oeste do Estado, cuja ocupação deu-se a partir dos anos 50, através de uma expansão horizontal da cultura. Em razão de sua topografia plana, foi possível a introdução de tecnologias modernas, tais como mecanização pesada, quimificação dos processos produtivos, entre outras tecnologias, favorecendo as bases de um sistema de produção altamente tecnificado, produtivo e competitivo. Estas mudanças foram responsáveis pela transformação radical do espaço social e da paisagem nessa região. Ao norte do Estado, no entanto, situa-se a região tradicionalmente produtora, denominada de Mata Norte, de topografia irregular, com terrenos íngremes, de textura pesada e de encostas. Em virtude desses fatores naturais associados a uma certa mentalidade empresarial mais refratária às mudanças tecnológicas mais atuais. O processo de modernização técnica e de reestruturação produtiva vem se dando de forma menos intensa e bastante desigual entre empresas e intra-região. Cf. Heredia (1988) Padrão (1998) e FASE-AL(1996).

Violência policial e crime organizado: fatos e representações

“...policial na Mata Norte é pau pra toda obra, ou seja, serve de jagunço, é doutor, é autoridade, é juiz...”.

A violência em Alagoas parece ser um fenômeno de relevância política e sociológica. Na década de 1990, já estavam bastante acirradas as denúncias sobre crimes por encomenda, que atestavam a existência de um esquema organizado de práticas criminosas em todo o Estado. O esforço conjunto dos movimentos sociais locais direcionava-se a denunciar a existência de um “sindicato do crime”: uma poderosa organização atuando em assaltos a banco, tráfico de armas, roubos e desmonte de automóveis e, principalmente, na realização de crimes de pistolagem, compreendido como um setor da sociedade organizado para cometer crimes.

Tais crimes eram cometidos seletivamente contra trabalhadores comuns, lideranças sindicais, populares e políticas, além de autoridades em geral. Eles revelavam, deste modo, uma característica peculiar demonstrada pela sua natureza política. O recorrente, nestes casos, era o fato de as vítimas, quando identificadas, terem estado envolvidas, em sua maioria, em situação de disputa ou embates de interesses, sejam eles políticos ou trabalhistas, que se antagonizavam aos interesses dominantes locais. O grande número de homicídios sem autoria identificada, classificado como *desovas*, era considerado como uma evidência da ação de grupos de extermínio atuando, principalmente, na região da cana alagoana. Os boatos e as falas das pessoas já registravam este fato como sendo “comum” e, por assim dizer, ecoavam aos quatro cantos, em conversas veladas ou abertas nos grupos de convivência, compondo, assim, o *disse-me-disse* cotidiano.

Ampla articulação política dos movimentos sociais e entidades não governamentais de Alagoas, entre outros, resultou na formação de um fórum per-

manente de ação contra a violência. A partir de 1991¹, o debate sobre as várias expressões da violência, em especial sobre o crime organizado no Estado, fez ampliar as denúncias de natureza pública sobre o fenômeno da violência política. Todo o esforço coletivo envidado por parte dos movimentos sociais e entidades não governamentais, além do Ministério Público, representava um ato de dar publicidade à existência desse tipo de violência e seu caráter institucional. A chamada “violência institucionalizada” referia-se à sucessão de homicídios e outros crimes, intimamente relacionados com as instituições responsáveis pela segurança pública estadual, principalmente das polícias militar e civil.

Inúmeras denúncias, publicações de dossiês anuais, estudos e levantamentos, debates com autoridades e estudiosos abertos à sociedade, atos públicos etc, em torno da violência e suas conexões político-institucionais, propiciaram as condições para que fossem tomadas importantes medidas, de caráter institucional. A orquestração dessas ações resultou na vinda, ao Estado, em 1993, de uma comissão especialmente constituída pelo Conselho de Defesa dos Direitos da Pessoa Humana, do Ministério da Justiça; também foi possível a instalação da CPI do Crime Organizado em Alagoas, em 1993, da Assembléia Legislativa, assim como a inserção de Alagoas no roteiro da CPI da Pistolagem, instalada pela Câmara Federal, em 1993.

O conjunto dessas ações politicamente organizadas veio sistematizar, sob uma linguagem jurídica de denúncia, aquilo que já estava no domínio do senso comum. Uma intervenção federal no Estado, embora parcial, chamada de “intervenção branca”, nas Secretarias de Segurança Pública e da Fazenda, culminou, no ano de 1997, com a renúncia negociada do então governador Divaldo Suruagy, naufragado em uma crise de governabilidade e corrupção, como no caso dos precatórios.

Nesse período, a disputa de idéias pelo significado da violência tornou-se pública. À medida que inúmeros atores sociais organizavam as estatísticas dos crimes de extermínio, sobretudo na área canavieira de Alagoas, e buscavam outros indícios (ameaças de morte, listas “negras” de pessoas marcadas para morrer, cemitérios clandestinos, grupos de extermínios etc) interpretando-os como expressões características da existência do “sindicato do crime”², as autoridades oficiais, principalmente do Executivo e do Legislativo estaduais buscavam descaracterizar o debate. Afirmavam, em contraposição, que tudo não passava de intrigas políticas e que essas denúncias, na verdade, eram feitas por alagoanos que não amavam a sua terra, que buscavam “denegrir” a imagem do Estado perante o País³. O Bispo de Maceió, Dom Edvaldo do Amaral pronunciou-se em um debate sobre esta temática de forma reveladora e significativa. Dizia ele que Alagoas não era um estado violento; bastava comparar Maceió

a outras capitais do Brasil. Seu argumento era de que em Maceió ele poderia passear de bicicleta por toda a cidade sem o perigo de ser assaltado, enquanto que em São Paulo ou no Rio de Janeiro, isto não seria possível. Assim ficou registrada, na minha memória, a fala do Arcebispo e as idéias das elites locais. Elas representavam uma tendência dentro do confronto político-ideológico, a de que não havia a institucionalização da violência, tal qual dramatizada pelos aludidos movimentos sociais.

Os ecos no mundo da cana: pólo de violência

Os canaviais que margeiam o perímetro urbano de Maceió e aqueles situados na Mata Norte de Alagoas foram apresentados pelos movimentos sociais, e com a ajuda da imprensa, como “território de desovas de cadáveres”. Com a descoberta e publicidade de vários “cemitérios clandestinos” em muitas localidades emergiu o que circulava de boca em boca. A partir de então, caçadores e trabalhadores, que haviam presenciado, em muitas ocasiões, movimentos noturnos de carros nos canaviais sem que entendessem o que poderia estar acontecendo, começam a dar seus testemunhos. A Mata Norte, em especial, ficou conhecida como o “pólo de violência” graças, sobremaneira, às publicações do FPCV-AL e sua ressonância nos principais meios de comunicação do Estado⁴.

A recorrência de cadáveres mutilados e a descoberta de vários *cemitérios clandestinos* no interior dos canaviais revelavam a Mata Norte como um lugar de violência e de impunidade. Em reportagem veiculada por um importante jornal de Maceió, cujo título era *Região Norte vira pólo de violência: matança de trabalhadores atinge níveis alarmantes e criminosos ficam impunes, é destacada a fotografia de um cadáver em decomposição no meio dos canaviais, com a legenda: Enquanto alguns trabalhadores são enterrados vivos, outros são jogados nos canaviais, sem direito a sepultura*. A matéria jornalística enfatiza a violência policial e as circunstâncias dos crimes realizados em escalada crescente:

De julho a dezembro de 1992 mais de 20 trabalhadores rurais foram assassinados só no Norte do Estado enquanto outros foram presos, espancados e torturados dentro das próprias delegacias, o que denuncia a participação da polícia nessa onda de violência e terror que se instalou na região (Gazeta de Alagoas, 30/05/93).

Os crimes, protegidos pela impunidade, são de natureza política por se tratarem de práticas de violência contra vítimas seletivas. Assim posto, eles não

se caracterizam como uma violência difusa e resultante de um ato delinqüente, mas, sim, como eliminação de pessoas em situações conflituosas no campo trabalhista ou político. Este aspecto também foi apontado pela imprensa local:

A maioria desses assassinatos é de crime de mando praticado por capangas, pistoleiros de aluguel e policiais. Os mandantes são sempre os mesmos: políticos e proprietários de terras que, estimulados pela impunidade, se livram de trabalhadores incômodos e lideranças sindicais emergentes. A maioria desses crimes nem ao menos tem inquérito policial instaurado e quando isso ocorre é quase sempre com falhas que vão desde a falta de provas até a ausência de autoria das atrocidades (Gazeta de Alagoas, 30/05/93, pág. 1/3).

No relato surgem não apenas os sinais visíveis dos “crimes misteriosos”, como se expõe, de modo recorrente, o ritual como foram executados. As características desses crimes, embora realizados em lugares e tempos diferenciados, eram semelhantes. Isto parecia evidenciar uma orquestração afinada, um modo organizado e exemplar de efetivação dessa violência. Tais crimes eram, em geral, marcados por métodos extremamente cruéis. Na linguagem jornalística ecoavam, costumadamente, sob a classificação de crimes com “altos requintes de crueldade”. Conforme levantamento da Comissão Pastoral da Terra em Alagoas, narrado pelo Jornal Gazeta de Alagoas:

Entre outubro a novembro do ano passado (1992) apareceram vários cadáveres nos canaviais próximos à cidade de Campestre local onde é comum a desova. Todos os crimes têm a mesma característica: cabeças decepadas, olhos arrancados, corpos carbonizados (Gazeta de Alagoas, 30/05/93. Pág.1/3).

É interessante observar as diferentes repercussões acerca de um fato que produziu sentimentos de medo e indignação nas pessoas. Diz respeito a um trabalhador canavieiro que, segundo as denúncias e os comentários da época, fora enterrado vivo. Isto aconteceu no Município de Campestre, no dia 24 de maio de 1992. Conta-se que o trabalhador rural José Amaro da Silva bebeu muito e acabou preso. Na prisão, foi acometido de uma convulsão alcoólica que levou os policiais de plantão a decidirem que ele estava morto. Segundo as conversas, esses ordenaram o sepultamento imediato do trabalhador, sob protesto de algumas pessoas e (pasmem!), do próprio coveiro que resistia em enterrá-lo. O trabalhador foi enterrado assim mesmo. Os relatos sobre o episó-

dio são precisos em relação ao espaço e ao tempo, no entanto, parecem vagos quanto aos motivos que culminaram com a sua morte.

O caso foi veiculado na imprensa um ano depois, com detalhes diferenciados das narrativas de populares. O episódio é referido a partir da denúncia formulada pela Promotoria Pública:

Ao depor na CPI da Pistolagem durante a sessão pública realizada em Maceió, o promotor Jorge Dória narrou fatos que chocaram e até emocionaram os membros da Comissão Parlamentar de Inquérito... Com base em dados e depoimentos levantados pela Comissão Pastoral da Terra, o promotor denunciou que o trabalhador foi espancado até ficar inconsciente e em seguida enterrado no cemitério local sob protesto do coveiro que afirmava estar em dívida se a vítima estava realmente morta. Apesar de conhecidos seus autores materiais, esse crime até hoje continua na impunidade (Gazeta de Alagoas, 30/05/93).

Havia elipses na seqüência lógica, provavelmente ajudadas pelo relaxamento do seu sentido com o passar do tempo. Mas o que parecia evidenciar-se não era uma memória indignada a respeito do drama daquele trabalhador enterrado sob suspeita de estar vivo. Uma vez consumado o fato, este pareceu dissolvido no espectro mais amplo do que ficou como legado contínuo e significativo dessa memória: a violência policial e o descaso da justiça oficial. Comecei a indagar por que os policiais entraram nesse episódio de forma direta, ou seja, com poderes absolutos para, sem mediação aparentemente explicável, ordenar o enterro da vítima. Fiquei me perguntando, enquanto não conseguia cotejar as informações, como isto poderia acontecer sem que fosse emitido um atestado de óbito ou sem que o corpo passasse pelos rituais funerários de um velório! Na denúncia veiculada pela Promotoria Pública, poder-se-ia inferir que o próprio episódio anunciou práticas de abuso de poder, tortura e violência física, o que justificaria, a meu ver, o enterro da vítima como forma de eliminação das provas.

No entanto, as entrevistas na região enfatizam menos a violência física dos policiais e mais a demonstração de poder destes ao decidirem enterrar vivo um ser humano. Isto pareceu ser o fundamento dessa violência, encarnada na figura dos policiais e no poder que eles ostentam. Um dos informantes da pesquisa, indagado sobre o fato, principalmente sobre os motivos que levaram os policiais a agir desse modo, respondeu-me em tom quase melancólico, de forma pensativa:

Não, não me lembro muito de mais detalhes sobre o coma alcoólico e o

fato de terem enterrado o trabalhador não... Mas penso que não muda muito a atitude, ou seja, policial na Mata Norte é pau pra toda obra, ou seja, serve de jagunço, é doutor, é autoridade, é juiz... Não sei nos outros lugares, mas a figura do policial está ligada ao poder, mesmo que ele seja um assassino, ao vestir a farda passa a encarnar a autoridade e sempre a serviço de quem tem poder...(Professora, Campestre-AL).

Os ecos desse episódio recaíram sobre o significado de uma violência desmedida e onipotente expressa pelas práticas dos policiais. O sentimento de impunidade que o caso evocou é de igual teor e parece remeter, também, às tramas que o poder local tece em suas ligações entre os interesses público e privado. No mundo da cana, as forças policiais emergem como um dos instrumentos privilegiados dessa mediação. Na disputa pela apropriação privada dos fundos públicos, observo que não só a polícia, mas todos os serviços básicos financiados por esses recursos são, historicamente, geridos pelas elites. O fato de empresas desembolsarem recursos privados destinados à instalação de sub-delegacias no interior das usinas, ou mesmo trazer a escola para dentro dela, demonstra não apenas ações de cooperação entre a esfera pública governamental e a iniciativa privada, mas o modo de exercer a dominação e de imprimir um caráter particular sobre as estruturas que deveriam ser, por princípio, geridas a partir do interesse coletivo, como políticas de educação, saúde, desenvolvimento agroindustrial e segurança pública.

Não é raro perceber que, em cada relato, a representação que associa polícia à violência é uma constante, ao mesmo tempo em que polícia e crime organizado constituem uma associação quase inexorável. É possível que esta relação tenha suas origens a partir da experiência e percepção que essas pessoas têm com e sobre o modo de atuação truculento e impune das forças policiais na região e em todo o Estado. Conclusões similares foram obtidas por Alba Zaluar (1992) em investigação realizada na periferia do RJ.

O valor central nos relatos, recriado ao seu modo pelos narradores, é o de revelar o lugar da polícia como um dos agentes da violência e elo visível da promiscuidade entre o crime e a lei. A explicação que muitos canavieiros demonstram ter para justificar essa promiscuidade está fundada em suas observações acerca da gerência direta da classe dominante local sobre a polícia, no papel de provedores materiais, em troca do que obtém a fiel escuderia. Buscando explicar-me como se opera essa relação, um dos informantes me relatou:

A polícia tem a maior facilidade de botar medo, pressionar, de deixar pessoas com medo deles e os poderosos tem relação muito boa com a

polícia por conta que tem dinheiro e eles necessitam muito do dinheiro deles: necessita de carro, comida, dinheiro... Há uns tempos atrás, quem bancava tudo isso era a prefeitura... A polícia tinha tudo isso, agora mudou um pouco, está um pouco diferente, antes era isso mesmo, tanto a prefeitura bancava para ter a polícia do seu lado, mantinha todas as autoridades, juiz que fosse para a cidade. A polícia que está na cidade hoje, que no caso é a polícia militar e a civil, aí já fica mais difícil porque tem que manter as duas, e uma fica comendo a outra e fica mais descontrolado e também por causa de uns escândalos que houve com a polícia e ficou um pouco mais complicado ter essa relação mais próxima. Mas antes era muito mais fácil porque eles favoreciam a polícia com isso e a polícia também se sentia com direito de seguir a eles na hora que eles quisessem: se eles não servissem futuramente, a revoltância viria para eles...(trabalhador rural – Colônia de Leopoldina-AL).

O imaginário de uma polícia cooptada pelos poderes dominantes locais é uma das fontes que alimentam as explicações da impunidade na região, fato politicamente construído e socialmente aceito. Nos relatos, a vinculação entre o crime organizado, a polícia e o abuso de poder, pelo uso da violência física, não aparece como um fenômeno novo. Essa percepção é fruto de experiências históricas e antecede o processo de ressemantização propiciado pelas denúncias a público, na década de 1990, pelos movimentos sociais:

Veja só, a gangue da pistolagem já existia [referindo-se à região canavieira], não com esse nome, mas a ação truculenta de policiais acobertada por políticos e fazendeiros, sim... enfim, essa atitude de poder e violência sempre houve. Na minha casa sempre tivemos o orgulho de sermos trabalhadores, mas assim como em outras famílias, fomos atingidos pela violência. Meus dois cunhados foram presos e espancados por policiais que até bem pouco tempo conviviam conosco. E meus cunhados só foram libertados por intervenção de um senhor que tem um certo respeito na região. Respeito significa poder, dinheiro, essas coisas... (professora, Campestre-AL).

A promiscuidade entre os interesses dominantes e a polícia aparece com relevância nos esquemas de percepção dos vários agentes, seja de modo descontínuo, aspecto que parece intrínseco às mais diversas narrativas, seja de modo organizado e sob uma lógica sistematizada, como nas denúncias formais. O relato dos representantes do Conselho de Direitos da Pessoa Humana do Ministério da Justiça⁵ parece emblemático para situar a natureza da relação entre os interesses público e privado, no mundo canavieiro alagoano, onde a polícia

aparece como um dos instrumentos significativos dessa relação. Assim consta em ata da reunião do referido Conselho:

(...) Inicialmente a Dra. Sueli (Sueli Bellato, advogada) falou da participação das entidades de Alagoas e a gravidade da situação que se abate sobre a população levando-a a um silêncio que compromete a elucidação dos crimes, e, de outro lado, a falta de vontade política das autoridades competentes que demonstraram, em geral, uma conformidade com a escalada da violência no Estado, em crescimento e incontrolada... A declaração do Secretário de Segurança Pública, Coronel Amaral causou estranheza às entidades que ouviram dele ter recebido dos usineiros a importância de R\$ 1.000.000,00 para instalação de sub-delegacias de polícias nos engenhos e usinas, o que favoreceria violações aos direitos dos trabalhadores sem qualquer possibilidade de publicidade. Dr. Sérgio Sérvulo declarou não acreditar que as recomendações do Fórum sejam adotadas pelo Governo do Estado de Alagoas pois é perceptível a associação entre o poder público e a repressão violenta... pois sequer dá oportunidade da pessoa reclamar, executando-a antes (Ata da 45ª. Reunião do Fórum Nacional Permanente Contra a Violência. Brasília, 10/06/1995. Pág. 01).

O fato da existência de subdelegacias funcionando no interior dos engenhos e ou usinas faz parte da experiência cotidiana da população canavieira. Alimenta as representações das pessoas e ecoa, significativamente, nas conversas que circulam com frequência nesta região. São vários os sentidos construídos que dão esteio à sua justificação ou à sua negação. Idealmente, as forças policiais mantidas ou “ajudadas” pelos usineiros teriam o objetivo de garantir a segurança da comunidade local, principalmente em eventos de grande movimentação. A garantia de segurança é um valor desejado por todos. Entretanto, este fato tem sido vivido em suas ambigüidades. Concretamente, a presença de policiais no local de trabalho reveste-se de duplo significado: tanto de segurança quanto de intimidação e coação. Esta presença, experimentada sob o signo da desconfiança e do terror, torna-se mais um rolo compressor no conjunto das práticas de violência na região, cujos agentes assentam-se, em grande parte, na imagem do policial violento, promíscuo e subserviente ao poder local⁶. A colaboração policial no dia de pagamento parece ser emblemática desse clima de medo e de desconfiança. E por várias razões apresentadas.

Em visita ao campo, presenciei o pagamento semanal dos trabalhadores em uma usina⁷. O que mais me chamou a atenção foi a beleza plástica em que se reveste a ocasião e a simbologia que o encontro evoca. O dia de pagamento

se transforma em um momento rico, revelando tanto a confraternização das pessoas quanto as tensões coletivas do mundo do trabalho. É um tempo de revelação e de ocultamentos, simbolicamente falando.

É neste mesmo espaço de festa e confraternizações que ocorrem as tensões. Muitos trabalhadores são surpreendidos com descontos em seus salários decorrentes das faltas no trabalho, dos “roubos” responsáveis pelas diferenças na aferição das tarefas que medem a produção individual e de outros mecanismos de controle e disciplina⁸. Este momento, vivido sob tensões, é rico por fazer aflorar reclamações e insatisfações variadas. Pode-se afirmar, portanto, que é uma ocasião potencialmente conflituosa em que ações coercitivas são esperadas e, ao que parece, internalizadas nos esquemas de percepção desses trabalhadores. Segundo um depoimento, os vigias, tradicionalmente, ocupariam o papel do agente coercitivo e de segurança, assumindo o papel da polícia, função esta privada e delegada pela empresa, antes de se tornar frequente o uso da força policial:

O pagamento da usina quem dá segurança é a polícia militar, que não tem nada a ver com isso. A usina tinha muitos vigilantes treinados para qualquer coisa: prender, amarrar, botar no carro e trazer para a cidade, caso a polícia não estivesse presente: e trazendo para a cidade, ia para a delegacia e a polícia não queria nem saber a versão dele não (do trabalhador), tinha nada a ver. Tinha a ver era a versão do vigia que vinha com ela e que ia passar para a polícia (trabalhador canavieiro – C. de Leopoldina-AL.).

Observei um desses locais. O pagamento acontecia em uma grande sala, sob os olhares atentos de policiais e vigias, estes últimos exercendo destacada função na estrutura de repressão interna nas usinas e fazendas de cana. No pátio externo, comumente chamado de “esplanada”, enfileiravam-se os trabalhadores em direção à porta da “tesouraria” onde dois policiais monitoravam a entrada e a saída. Na esplanada, mais um policial juntava-se a outros vigias da usina. O ambiente pareceu-me simbolicamente hostil para reclamações, principalmente pela presença das armas em punho, dos olhares atentos e severos, apesar das conversas corriqueiras entre todos.

Um episódio exemplar relatado mostra como a polícia, no lugar de proteger os trabalhadores da iminência de assaltos, transforma-se em instrumento de coação e extorsão, evidentemente de modo reelaborado e indireto, fortalecendo a imagem que associa a delinquência à lei:

Os trabalhadores rurais recebiam seus salários na tarde dos sábados. Ficavam todos na esplanada da empresa. Aconteceram dois assaltos, então solicitaram policiais para ajudar no dia do pagamento. Os caras fecharam a frente da empresa e quando os trabalhadores recebiam, eles exigiam o pagamento de 2 reais. Muitos encontravam outro caminho para não passar pelos policiais, mas a maioria tinha que passar pela frente deles mesmo e pagavam... (professora municipal).

A disposição das forças controladoras, representadas pela polícia e pelos vigias, cria um ambiente de intimidação e de controle preventivo para suprimir possíveis reações, individual ou coletiva, fazendo lembrar a importância da organização do espaço como elemento de disciplinamento dos corpos e mentes dos trabalhadores, conforme analisado por Foucault (1984). O relato a seguir vem expressar essa geografia da repressão, ao descrever o ambiente no qual apareciam os policiais:

...lá vem os policiais. Alguns ficavam na subida. Uma corrente separava, os carros não podiam subir. Outros ficam perto do escritório, em pé ao lado do muro de uma casa em frente, junto com alguns vigias. A presença deles é de botar medo... Agora imagina se, junto a isso, os caras chamam a gente e diz: “tiro 2 reais para ajudar no policiamento...” (jovem trabalhador canavieiro).

A extorsão mostra uma das múltiplas facetas da violência expressa na relação entre a polícia e os trabalhadores. Esta estaria ancorada nas práticas de repressão, física e psicológica, reveladas no cotidiano do mundo do trabalho e não apenas no “mundo dos vizinhos” onde ocorrem conflitos de natureza pessoal. Ao que pareceu, o ato fora considerado como ilegítimo, por se tratar de um ordenamento imposto sem que tenha sido conveniado coletivamente. A coação imposta pela presença dos policiais implicou reações diferenciadas:

Alguns buscavam outro caminho, aí era por trás das casas. Caminhos mais longos e dificultosos. Outros diziam que não tinham recebido. Mas a maioria dava o dinheiro, e depois ia na feira, naquelas barracas e reclamavam à boca miúda. Eu mesmo num paguei! (trabalhador canavieiro).

O que chama a atenção nos relatos, além da busca de saídas para evitar o pagamento da “taxa” considerada extorsiva, é o modo como se revela a indignação coletiva. Seja pagando, seja evitando, seja dissimulando, o canal de expressão

pública desse sentimento pareceu subterrâneo, realizado à *boca miúda*, regido pelo temor, ao mesmo tempo em que, protegido pela cumplicidade coletiva, próprio de uma “arte do fazer cotidiano”, conforme demonstra Certeau (1994).

A indignação frente ao abuso de poder dos policiais foi denunciada. Segundo relatado, um *anônimo quebrou o silêncio*, procurando a CPT que encaminhava a denúncia ao Ministério Público. O sistema de anonimato foi uma tática adotada pela CPT para garantir a proteção e segurança do denunciante. O caso foi tratado pelo MP como cobrança de propina. A empresa, a partir disso, passou a investir na contratação de vigilância particular.

Parece cristalizar-se como um dos elementos significativos nos esquemas de percepção na região canavieira a idéia de uma polícia vinculada material e politicamente às oligarquias canavieiras locais. Conta-se que os policiais passam a cuidar dos interesses imediatos delas, transformados em seus prepostos, e envolvidos direta ou indiretamente no crime organizado. Isto tem sido a explicação, para muitos, da exacerbação da violência policial no cotidiano das relações sociais. Esta violência estaria, assim, alimentada, em especial, pela certeza da impunidade engendrada nas tramas entre o vazio da Lei (igualdade de direitos individuais) e a “lei” como expressão dos interesses dos mais fortes⁹.

Pessoas que ousam expressar publicamente posições políticas e idéias contrárias aos interesses dominantes são geralmente vítimas de algum tipo de violência, concretizada através de ameaças, prenúncios de morte e eliminação física. Nestes casos, têm função destacada as forças policiais atuando de modo público ou através de ações de mando privado, caracterizadas como crimes de pistolagem.

Uma morte anunciada: o caso do vereador Renildo

A morte do vereador Renildo José dos Santos constitui um caso emblemático, pela repercussão no País e internacionalmente e pelos relatos escritos em que a vítima denuncia às autoridades o abuso de poder das oligarquias dominantes no seu município e os atentados contra sua vida. Assim demonstrava não só a sua situação particular como as bases da violência política, sobretudo a violência policial e suas conexões com a prática de pistolagem.

Os escritos deste vereador são uma crônica de sua morte, previamente anunciada, arquitetada e esperada como inexorável em razão da ousadia de sua atuação e expressão no cenário público. Ao agir assim, estava exercitando sua condição de portador da palavra, assumindo o lugar e as conseqüências do *portador de tendências* conforme demonstrado por Arendt (1978), arma que utilizou através das constantes denúncias e reivindicações coletivas por

ele encaminhadas ao poder político local. Ao fazê-lo, deixava uma memória fatural da coreografia cotidiana da violência política, entendida como resultante do antagonismo entre ações pelo alargamento da esfera pública e aquelas para manter a sua apropriação privada.

A ascensão política do vereador Renildo e sua morte estiveram relacionadas à sua atitude de “portador da palavra”. O caso reúne aspectos representativos da tensão entre os interesses públicos e privados. No mundo rural brasileiro e, especificamente, no espaço canavieiro em Alagoas, essa relação é marcada por práticas de violência tanto física quanto simbólica e se concretiza através da ação dessa violência como instrumento de mediação dos interesses da pessoa em detrimento dos interesses do indivíduo. Segundo DaMatta, a noção do indivíduo está ancorada *ao contrato social*, no qual cada indivíduo é tratado perante a lei de forma igualitária, e é livre para agir com igualdade de direitos na sociedade (DaMatta, 1995:182).

A emergência do cidadão Renildo José dos Santos com visibilidade coletiva é produto dessa relação social e política. Foi eleito vereador no Município de Coqueiro Seco, situado a 30 km de Maceió, em 1992, por uma coligação de oposição às oligarquias locais. Sua atuação iniciou-se na militância como presidente da Associação de Moradores do bairro de Brasília, ainda na década de 1980, canalizando as reivindicações populares e criando liames de mediação junto ao governo municipal. Sua liderança credenciou-o a concorrer ao cargo de vereador pelo PTR. Conta-se que, nessa ocasião, também fora convidado, para a mesma finalidade, pelo Sr. Renato Oliveira e Silva, fazendeiro e pai do então candidato a prefeito. O convite foi recusado e, ao que parece, contribuiu para o acirramento dos conflitos entre as partes, já alimentado pela sua oposição às práticas de “abuso de poder” desse grupo político. Tornou-se uma *persona non grata*, sofrendo os primeiros atentados à sua vida em 1989. Seus opositores anunciavam que, se ganhasse a eleição, não assumiria o cargo, conforme atesta requerimento enviado ao então Secretário de Segurança Pública de Alagoas:

Decorrente dos acontecimentos ora declinados, encontra-se o requerente ainda sob ameaças de morte no município em apreço, situação que se agravou com a prefalada eleição a vereador do requerente em Coqueiro Seco, posto que havia, como há, promessas de que sendo eleito, seria conseqüentemente assassinado. (Renildo José dos Santos. Requerimento ao Secretário de Segurança Pública de Alagoas, 16/10/1992).

Em cartas-denúncias redigidas por ele, em janeiro de 1993, e dirigidas às “autoridades constituídas” do Estado, vem pedir providências contra as vio-

lências policiais em Coqueiro Seco sob o comando do Sr. Renato. Afirmava que *toda sociedade e autoridade são conhecedoras das coisas absurdas que acontecem neste município, por exemplo: abuso de autoridade, impunidade, perseguição política, manipulação para proveito próprio e pressão política administrativa.*¹⁰

Este era o cenário no qual construiu sua trajetória política. O vereador assinala seu lugar de confronto nas estruturas de poder local. Em tom de denúncia e desabafo, e de modo objetivo, o vereador descreve os conflitos que o envolvem, e as ameaças que sofre, indicando, diretamente, os seus principais responsáveis. Em seu relato, o vereador Renildo faz referência ao crime organizado, acusa o Sr. Renato de chefiá-lo e seu filho Tadeu, prefeito municipal, de controlar a polícia local. Denomina os policiais de “jagunços”, executores dos desmandos e das violências cometidas contra as pessoas que assumem uma postura de oposição.

Valho-me da presente, mais uma vez, para declinar as irregularidades, abusos, arbitrariedades e toda sorte de desmandos e caudilhismo que acontecem na cidade de Coqueiro Seco, advindas de um grupo que tenta controlar o município em apreço através da violência, comandado pelo Dr. RENATO (Renato José Oliveira e Silva), com o objetivo de obter vantagens ilícitas através do banditismo organizado.

Jagunços que executam as ordens do Dr. Renato: Soldado PM Válter da Silva – Sgto. PM Luiz Marcelo FALCÃO. (Renildo José dos Santos, janeiro de 1993. Destaques dados pelo próprio autor).

O Vereador descreve, detalhadamente, os episódios que estão acontecendo no Município, à época, tentando demonstrar o que ele considera como ilícito e violento. Seu objeto de indignação é a promiscuidade entre as forças policiais e o poder local. Em todos os “casos” narrados, o Edil denuncia claramente os responsáveis:

O Sargento Falcão prende e solta qualquer pessoa a seu gosto, além de cobrar quantias irregulares dos comerciantes locais (extorquindo) descaradamente. De outra feita, o Sgto. Falcão, espancou arbitrariamente, o neto do ex-prefeito José Duda, batendo em seu rosto na presença de todos. O Sgto. Falcão, de ordem do Dr. RENATO, espanca imoderadamente todas as pessoas que ele suspeite de não ter votado no filho do Dr. RENATO, filho esse que atualmente é o prefeito da cidade (Renildo José dos Santos. Carta-denúncia, jan. de 1993).

Em seus relatos, os episódios vão sendo apresentados numa seqüência cronológica, a partir dos quais tece o cenário de violência política em Coqueiro Seco e sua situação de violentado, em particular. Em 1989, ocorrem as primeiras ameaças à sua integridade física e à sua atuação pública. Tais ameaças alimentaram seus insistentes apelos de proteção e justiça, sem que tenha obtido êxito, conforme trechos da carta endereçada aos meios de comunicação e órgãos de segurança pública, em 26/01/93:

- 17 de dezembro de 1989 – *...fui vítima de espancamento pelos policiais Alan Rodrigues Lima Oliveira, José Cícero Barbosa do Nascimento e Antônio Marques da Silva... Passado um tempo fui até a Comarca [do Município], saber do andamento do processo. A diretora do Cartório da 2ª Vara da Comarca de Rio Largo, Dra. Ofélia falou-me que o processo... teria sido extraviado, no percurso entre aquele cartório e a auditoria militar.*
- 17 de outubro de 1990 – *...instruído pela própria Dra. Ofélia fiz um requerimento pedindo a restauração do Processo Crime contra os policiais, que até a presente data nenhuma providência foi tomada.*
- 11 de setembro de 1991 – *...comuniquei oficialmente ao excelentíssimo juiz, Dr. Eduardo José de Andrade, da Comarca de Rio Largo, que estava sendo ameaçado de morte, pelo Sr. JOSÉ RENATO OLIVEIRA E SILVA, advogado ageota (sic), proprietário de uma pequena fazenda por nome de Santa Fé, nesta cidade, pai do atual prefeito Tadeu Fragoso e Silva, para que o Douto Magistrado tomasse as providências necessárias.*

Novo atentado é realizado, dois meses após essa comunicação oficial levada a juízo. Desta feita, um duplo atentado. Embora tenha tomado providências na mesma noite do atentado, acusa a polícia de não ter se mobilizado para agir. Para ele, a própria polícia quis “abafar” o caso por subserviência política ao mandante do atentado do qual foi vítima:

- 27 de novembro de 1991 – *...após dois meses de comunicação feita ao Juiz, infelizmente se concretizou os desejos maléficis deste Dr. Renato, por volta de meia noite deste dia, sofri atentado a minha vida, ocasião em que recebi três tiros, disparados à queima roupa, pelo pistoleiro Sargento Falcão, contratado pelo Dr. Renato. Ainda no HPS (Hospital de Pronto Socorro, em Maceió), por volta das 3:00 horas da manhã, fui surpreendido por um indivíduo que primeiro passou-se como ajudante de enfermaria, depois falou que era meu irmão e tentava arrancar os*

aparelhos que me mantinha vivo, mas graças a Deus não aconteceu nada devido a interferência do Sr. Hélio, Pastor da Igreja Assembléia de Deus, que se encontrava hospitalizado no mesmo apartamento. No entanto, ...a polícia local não tomou nenhuma providência para elucidar o caso, mesmo tendo sido o crime de ação pública, estando toda a comunidade a par do acontecimento, menos a polícia, ...não foi feito nenhum registro, isto prova que a polícia quis abafar o caso. Então, procurei outros caminhos legais, requerendo nos termos da legislação penal ao Delegado da 8ª Região Policial, Dr. Agnaldo Ramos, para que ordenasse a instauração do competente inquérito policial... Tendo sido instaurado o inquérito e enviado para a Delegacia de Coqueiro Seco, o mesmo ficou engavetado até a presente data, devido a influência que o Dr. Renato tem sobre aquela delegacia de polícia.

Inquieto com o quadro de comprometimento e impunidade no Município de Coqueiro Seco, Renildo escreve ao Secretário de Segurança Pública de Alagoas, Wilson Perpétuo, relatando as ameaças sofridas e solicitando proteção. Não obtendo respostas, vai pessoalmente à Secretaria solicitar a exoneração do subdelegado de polícia do seu município, a quem acusava de autor material dos atentados:

- 16 de outubro de 1992 – *...enviei comunicação ao Sr. Secretário de Segurança Pública comunicando-lhe todos os fatos ocorridos com a minha pessoa e solicitando uma audiência com o mesmo. Depois de três meses, não havendo nenhuma comunicação a respeito desse caso, fui pessoalmente falar com o Sr. Secretário de Segurança, sendo recebido pelo Dr. Osvaldo, chefe de gabinete, onde solicitei a exoneração do Sub-delegado de Coqueiro Seco – Sargento FALCÃO, o mesmo mandou que eu falasse com o Delegado Regional Dr. Agnaldo Ramos, havendo prometido fazer o pedido de exoneração ao Sr. Secretário. Dias passaram e o Sargento Falcão continuava... à frente da Delegacia. Todavia, se tivesse sido exonerado, fatos dessa natureza, como o espancamento da Sra. Maria Miliete de Amorim, não teria acontecido, pois quando estive no Programa O Ministério do Povo, falei que Dona Maria Miliete está na lista (sic) para morrer, coincidência ou não, aconteceu.*

O seu relato aparece profundamente marcado pelo medo. Antes de tudo, um grito de socorro promovido por uma certeza de morte e de impunidade, ao mesmo tempo em que entrecortado de indignação, de vergonha e, principalmente, pelo sentimento de aniquilação e medo. Percebe-se, também, paradoxalmente,

uma atitude de coragem, talvez relacionada à busca de dignidade cidadã, o que impulsionaria atitudes positivas de ação e de revelação permanente no espaço público. Esta talvez tenha sido sua maior ousadia.

Não podemos abandonar nossos lares, deixando nossas famílias para trás (sic) não irei a parte alguma, aqui nasci e aqui morrerei. Deus dará a recompensa aos meus inimigos quando assim ele achar. Hoje encontro-me um rapaz praticamente inutilizado, sem liberdade, sem poder trabalhar com a comunidade, trabalho que sempre gostei de fazer...

Ao concluir seu relato, afirma categórico que *qualquer coisa que venha acontecer comigo, mesmo minha morte, os responsáveis são essas pessoas envolvidas neste caso... começam a dizer que ainda vão me matar... que eu ganhei a eleição mas não assumo...*

Renildo é eleito para a Câmara Municipal de Coqueiro Seco que, em sua primeira resolução, de número 01/93, cria uma *Comissão Temporária de Investigação e Processante* para apurar denúncias de que Renildo, acusado de homossexual, teria praticado sexo na própria Câmara. A denúncia é acolhida pela maioria absoluta dos membros da Casa, que ao mesmo tempo delibera pelo afastamento de suas funções de vereador, sob a alegação de falta de decoro parlamentar. Os testemunhos em defesa de Renildo, registrados em cartório, revelam a primeira das tramas urdidas para impedi-lo de exercer o mandato popular:

*Fui contactado pelo vereador... Sr. Dorgival Gomes da Silva, no dia 08 de fevereiro de 1993, quando o mesmo me fez uma proposta para depor em qualquer lugar... que mantive relações sexuais dentro da Câmara Municipal de Coqueiro Seco com o Sr. Renildo José dos Santos, bem como ...que o Vereador Renildo José dos Santos teria falsificado a minha carteira de trabalho... Declaro ainda, que o Vereador Dorgival Gomes da Silva me ofereceu para tanto a quantia de Cr\$ 1.000.000,00 (Hum milhão de cruzeiros), o que foi por mim recusado...*¹¹

Renildo reagiu com indignação à exploração de sua orientação sexual. Em um programa de rádio, em Maceió, de grande audiência popular, declara-se homossexual, mas rebate as acusações de falta de decoro parlamentar e reafirma todas as denúncias da impunidade em Coqueiro Seco.

Logo em seguida, pediu pela última vez proteção de vida aos órgãos responsáveis pela segurança pública do Estado. Participei do grupo que o

acompanhou na audiência com o Secretário de Segurança, integrado pelos representantes de várias entidades do Fórum Permanente contra a Violência em Alagoas. Mesmo diante das pressões e evidências, o referido Secretário afirmou não poder dar garantias.

Sem que a primeira tentativa de anular a atuação do Vereador lograsse os resultados esperados, Renildo foi seqüestrado de sua residência, no dia 10 de março de 1993, surpreendido, enquanto dormia, por três homens que o levaram, diante do olhar atemorizado de seus parentes. Depois de uma semana, seu corpo foi encontrado decapitado no Município de Água Preta, com marcas de tortura, sem as impressões digitais, sem a língua, as orelhas e o pênis cortados, e os olhos perfurados¹². Sua cabeça foi encontrada no Município de Xexéo, ambos os municípios situados na Mata Sul de Pernambuco, limítrofe com a Mata Norte de Alagoas. A identificação do seu corpo só foi possível pelo exame da arcada dentária.

Os acusados foram o Sr. Renato Oliveira e Silva, o seu filho, então prefeito Renato Fragozo Tadeu e Silva, e três policiais, entre os quais o Sargento Falcão. O prefeito foi inocentado por falta de provas que comprometessem sua participação no crime. Os sentenciados foram o Dr. Renato, acusado de autoria intelectual, e como autores materiais os policiais citados nas denúncias formuladas pelo Vereador. Uma vez sentenciados, estes recorreram. O caso foi enviado para ser julgado em segunda instância no Tribunal de Justiça do Estado e, em seguida, em terceira instância, no STJ. Os recursos foram julgados improcedentes. Atualmente, o processo está esperando a convocação do Júri Popular, na Comarca de Satuba, município vizinho. Todos os acusados aguardam o julgamento em liberdade.

Cabe destacar que era de domínio do senso comum saber que os chefes do crime eram personalidades da vida pública do Estado, seja na política, seja nas estruturas responsáveis pela segurança pública. O documento elaborado pela OAB de Alagoas, encaminhado à Presidência da República e aos senadores, parece sintetizar os ecos desse clima de medo, insegurança, impunidade e de promiscuidade. A explícita participação de policiais militares e civis no esquema do crime organizado, como fora formalmente apurado e denunciado pelas Comissões Parlamentares de Inquéritos que atuaram no Estado e por representantes da Comissão de Defesa dos Direitos da Pessoa Humana do Ministério da Justiça, assume um significado central para compreender a violência institucionalizada.¹³

O seqüestro e morte do vereador Renildo Oliveira reúnem, deste modo, aspectos qualitativamente significativos que permitem refletir as características específicas do crime organizado nas quais estão inscritas as tramas sociais das

relações do poder local e os códigos de violência que lhes são peculiares. Os episódios remetem, assim, à reflexão acerca do modo como as classes sociais buscam afirmar seus interesses e como vão construindo socialmente a tensa relação entre a esfera pública e a esfera privada. Nessa relação, estão inscritas tanto práticas que desvelam o modo permanente de privatização do público quanto revelam a busca de alargamento dos processos de sua desprivatização.

A construção da esfera pública: espaço da ação e da palavra

Em que medida se pode afirmar a existência de uma esfera pública na região e em que dimensão é possível considerar processos de afirmação de direitos e de cidadania numa realidade monocultural como aparentemente se mostra esse espaço?

Para dialogar com esta situação, apóio-me no pensamento de Hannah Arendt, que, na obra *A Condição Humana*, reflete sobre a situação do homem no mundo e sobre a uma existência plena de liberdade e de direitos. O reconhecimento da pluralidade dos valores é condição básica da vida como ação política de realização da vocação libertária do ser humano; pluralidade esta explicada por *sermos todos os mesmos, isto é, humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha existir* (Arendt, 1987:16). Na visão da autora, a ação política é uma parte constitutiva e indissociável da condição humana, compreendida como o conjunto das atividades biológicas (labor), de reprodução e sobrevivência material (trabalho), e as exercidas entre os homens sem mediação de instrumentos materiais, denominado de *vida ativa*.

A peculiaridade de sua análise é que a palavra traz uma potência reveladora que não se realiza em si mesma. Não é o ato subjetivo do discurso puro e simples que afirma a ação política do homem. Para esta se afirmar, é fundamental que o discurso reflita a condição dialógica dos atos de estar e agir em interação com outros; que tenha uma dimensão visível, inteligível e dotada de sentido no e para o mundo humano. Esta condição define o sentido da ação política em Hannah Arendt: *na ação e no discurso, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais e singulares, e assim apresentam-se ao mundo humano... Esta qualidade reveladora do discurso e da ação vem à tona quando as pessoas estão com outras, isto é, no simples gozo da convivência humana*” [grifo da autora] (idem, p. 192).

Tal potencial realiza-se em um espaço onde os homens compartilham suas experiências e anseios e podem, como sujeitos particulares, realizar sua dimensão coletiva, através da ação e do discurso. É este espaço definido como

lugar comum dos negócios humanos que Hannah Arendt denomina de *esfera pública*, pois se trata do espaço da aparência, no mais amplo sentido da palavra, ou seja, o espaço no qual eu apareço aos outros e os outros a mim; onde os homens assumem uma aparência explícita ao invés de se contentar em existir meramente como coisas vivas e inanimadas (idem, p. 211). O ser humano realiza todo o seu potencial quando goza das faculdades e condições de liberdade, de ação e de expressão, o que exige um quadro de radicalidade democrática como elemento primordial para a constituição da esfera pública.

Na esfera privada, os interesses deixam de ser coletivos e se revelam como interesses do indivíduo, nem sempre regidos por um sentimento de alteridade e intersubjetividade, tão necessários à construção do espaço da ação política do homem. Da diferenciação entre público e privado, emerge o sentido mais profundo do que seja liberdade no seu pensamento: *liberdade pública de participação*. Como assinala Lafer, a autora chama a atenção para o fato de que *a liberação da necessidade não se confunde com a liberdade, e que esta exige um espaço próprio – o espaço público da palavra e da ação*” (Lafer, 1987:X).

A importância conferida por Arendt à esfera pública não opõe, dicotomicamente, esta à vida privada. Telles (1990) destaca um aspecto essencial da distinção entre estes dois conceitos, demonstrando que não há uma negatividade no conceito de vida privada definido como *ter um lugar no mundo, lugar tangível na terra por uma pessoa*, e onde cada um pode se proteger *contra a luz da publicidade*. A autora enfatiza convenientemente que a discussão de Hannah Arendt *não é travada no sentido de desqualificar a vida privada, mas de estabelecer o seu lugar e definir as fronteiras entre duas formas distintas de existência social e que se poderia interpretar como duas formas diferentes de fazer a experiência da sociedade*. O problema em questão é que, no mundo moderno, essas fronteiras se diluíram, significando assim *a perda de critérios de diferenciação entre aquilo que tem como medida a vida de cada um e aquilo que tem o mundo como medida*. Nesse caso, *os homens tenderão a tomar sua própria subjetividade como referência exclusiva de verdade e julgamento* (Telles, 1990:33).

Hannah Arendt assume a condição essencialmente política da ação humana, sem a qual o homem não concretiza sua vocação mais radical, a liberdade de ação e de construção permanente do novo: *o que faz do homem ser político é a sua faculdade para a ação; ela o capacita a reunir-se a seus pares, agir em concerto e almejar objetivos e empreendimentos que jamais passariam por sua mente... se a ele não tivesse sido concedido este dom – o de aventurar-se em algo novo* (Arendt, 1994:59)

Seu pensamento aponta para a esperança de superação da miséria humana

pela possibilidade de um mundo onde o direito à vida, à condição plena de sentir, pensar e agir sejam uma conquista. Daí o poder da palavra, do diálogo, da comunicação plural, da alteridade, do respeito às diferenças. É na esfera pública que se realiza o espaço privilegiado do indivíduo com expressão coletiva em que sua dor e seu prazer tenham visibilidade pública. Tais reflexões ajudam a compreender o quadro de violência institucional, como analisado no cenário político no qual emergiu o vereador Renildo.

A negação desta condição fundante do homem como ser possuído de liberdade e alteridade é o que se revela no caso específico de Coqueiro Seco e nas práticas de violência mais recorrentes em Alagoas, em geral. Também revelam o sentido da negação radical da “vida ativa” do homem, com a qual ele emerge em sua “condição humana”, inteiro, como indivíduo particular e como coletivo, como igual e diferente, pleno não apenas de necessidades, mas de sonhos e desejos do outro, como “ser falante”, “sujeito do desejo” e “ser da linguagem”. Vê-se uma busca delirante e permanente de aniquilamento da esfera pública como meio de manter as formas históricas de dominação e exploração, ao mesmo tempo em que isolar todos que se coloquem em oposição à lógica estruturante do modo de ser dos interesses privados no mundo canavieiro.

No caso particular do Vereador, simbolicamente está posto o fantasma desse outro potencialmente emergente, cujo poder se revelou pela consciência dos seus direitos e pela ousadia do exercício de uma ação e de um discurso. Aqui se revela o sentido do sujeito “portador da palavra”, ao mesmo tempo em que “portador de tendência”, evocador de mudanças através da contestação dos modelos de dominação cristalizados nas relações tradicionais. A negação dessa condição de liberdade é dada pela afirmação da regra: a imposição do silêncio pela cassação da palavra, onde as ameaças permanentes caminham juntas com a violência e estabelecem um clima de terror, de medo e de impunidade, bem traduzido por um canavieiro da região como uma situação em que “ninguém pode dizer o que sabe”; e, se falar, “morreu porque disse”; e por isto mesmo, “todos têm medo de morrer”.

Este é o preço decorrente da captura da esfera pública pela esfera privada: a imposição de um discurso unilateral dos interesses privados sobre a liberdade de expressão plural da coletividade, equivalendo à perda do direito de cada indivíduo revelar-se como o sujeito da linguagem e da ação. Uma sociedade movida por grandes interditos, espaços ocultados, ricos de significações, mas sem revelação pública. Resulta nisto a dissolução da esfera do social que, em sua radicalidade, como diria Telles, corresponde ao isolamento como forma radical da existência privada (idem, pág. 29).

Os grupos de extermínio no universo simbólico dos canavieiros

É significativa nos relatos dos entrevistados a referência aos grupos de extermínio na área canavieira. Em todos os municípios pesquisados, casos e mais casos de desaparecimentos de pessoas eram atribuídos à sua existência e atuação. No entanto, este fenômeno, embora seja um dos mecanismos de visibilidade da violência, esteve envolto, por muito tempo, em controvérsias, circulando no campo do sabido e do dito. Ouvindo casos de desaparecimento de pessoas nesses municípios, principalmente daqueles crimes que permanecem sob circunstâncias misteriosas, percebi que as versões são controversas:

Primeiro depoente – *Alguns dizem... fugiu por causa dos filhos porque fazia muita besteira, sugava muito eles; é isso que o pessoal comenta. Mas a maioria comenta que ele morreu e que foi os Ninjas (Jovem trabalhador – União dos Palmares).*

Segundo depoente – *Desapareceu, mas ninguém sabe o motivo, às vezes é uma pessoa boa, nunca matou ninguém, nunca brigou com ninguém, pessoas honestas aparecem mortas, porque? E às vezes nem aparecem, às vezes somem. Tem pessoas mesmo que sumiu e ninguém sabe (trabalhador canavieiro – Colônia de Leopoldina).*

Terceiro depoente – *Aqui mesmo tem vários casos, várias pessoas que morreram. Tem um caso que o trabalhador desapareceu e está com mais de 2 anos e até hoje se procura o corpo e não encontra. E a viúva quer aposentar-se, fazer alguma coisa, e não pode porque ele está desaparecido, mas não está morto no papel. Tem o Zequinha que mora aqui pertinho, ele desapareceu, era caminhoneiro, proprietário de terra... Tem o rapaz que morava nos terrenos, pegaram ele na barra, desapareceram com ele e não encontraram o corpo ainda. Agricultores da Serra da Imbira me disseram que desapareceram duas pessoas lá; esse pessoal já tinha algum problema na polícia. Desapareceram, está com mais de três anos e ninguém sabe onde está, sabe que morreram, os corpos nunca foram encontrados...(trabalhador canavieiro – U. dos Palmares-AL).*

Fatos como estes, característicos de regimes políticos de exceção, foram banalizados no cotidiano canavieiro ao longo dos anos 90. Em torno deles é criada uma rede de comentários e narrativas dos setores dominados, sem que, no entanto, fossem reveladas publicamente as suas conexões, fazendo que as pessoas atestassem a existência e atuação práticas deles, mas não testemunhassem. Os comentários a respeito, no entanto, compõem um repertório de suspeições em que o real e a fantasia se mesclam, elaborando representações. Indagado

sobre os crimes e seus virtuais responsáveis, um dos entrevistados contou que

...ninguém tem prova nenhuma, como é que... acusa alguém sem ter prova? Pode suspeitar... O cara pega um carro, seqüestra você aqui: vamos ali, desaparece. Quando vê, você desaparece mesmo! Uns dizem: não, ele deixou a mulher com tudo lá, foi embora; (outro diz:) esse cara sumiu porque foi vigia. Sumiu assim? Eu acho que ninguém some assim também (trabalhador canavieiro – União dos Palmares-AL).

Dependendo do município, os grupos suspeitos dos crimes vão sendo *apelidados*, recebendo nomes segundo os ecos das ações que os caracterizavam. O que parece relevante é o fato de esses aspectos estarem cravados no sistema simbólico das pessoas na região, a partir dos quais buscam construir seus esquemas classificatórios de compreensão e de julgamento acerca do fenômeno.

A idéia dessa população sobre o extermínio de trabalhadores e outras pessoas não parece se desvincular de uma relação direta com a polícia e sua estreita ligação com o crime organizado. A visibilidade alcançada com as denúncias em que ficava explícita a participação de policiais em “crimes escandalosos” no Estado só vieram cristalizar as informações que já circulavam nos *boatos* e nos *testemunhos anônimos* a respeito da *gangue fardada* ou da *pistolagem*, como era conhecida, e suas ligações com a violência do extermínio de trabalhadores no mundo da cana.

Deste modo, aparecem, no sistema de representações local, versões populares para expressarem a atuação de grupos ligados ao crime organizado. No Município de União dos Palmares, o grupo foi referido como *os ninjas*, *os* encapuzados ou como grupo de justiceiros. Em Colônia de Leopoldina, essa mesma ação fora atribuída ao grupo dos *Batmans*. No Município de Matriz de Camaragibe, as referências da ação violenta de policiais foram referidas através dos encapuzados. Versão parecida identifiquei em Maceió, com referência aos *chumbetas*, numa versão mais pública de um arranjo institucional atribuída à própria polícia como modo de suprir a carência de efetivos de sua corporação.

Segundo relatado, os *ninjas* seriam formados por policiais e outros membros para atuarem na prática do extermínio de pessoas, principalmente daquelas consideradas como indesejáveis, tanto para a sociedade como para os interesses particulares. Neste caso específico, tais interesses relacionam-se aos antagonismos dos conflitos trabalhistas e políticos-partidários.

Já os *batmans*, segundo os entrevistados, teria esse batismo em razão da sua agilidade e competência na execução das tarefas encomendadas. Na versão local, seus componentes seriam formados por policiais. Segundo consta

nos relatos, foram assim chamados *porque faziam o serviço muito bem feito e rápido: e esse grupo era da polícia militar...*

Os *chumbetas* atuaram durante quase toda a década de 90. Esses policiais eram tidos, na opinião de muitas pessoas, como os responsáveis pelo lado mais violento da polícia. Segundo constatei, correspondiam àqueles indivíduos que desempenhavam funções policiais sem que fossem legalmente concursados nem qualificados para funções. Segundo os comentários, são *falsos policiais* preparados para agir sem compromissos com a sociedade, conforme atesta o relato de um dos dirigentes do FPCV-AL:

Os chumbetas são contratados para desempenhar a função policial civil, pela delegacia ou pela própria Secretaria de Segurança Pública, para cumprir ou cobrir o déficit de policiais civis que hoje é muito grande, então designam pessoas amigas para trabalhar, aí esses chumbetas cumprem esse papel lamentável, ridículo, de muitas vezes torturar em delegacia... e todos nós sabemos que o policial chumbeta tinha uma relação muito promiscua com o cidadão que pratica crime (Dirigente do FPCV-AL).

Qualquer que seja a designação, a explicação para o fenômeno da violência policial e dos crimes de execução e de extermínio de trabalhadores, sem justificativas aparentes, a não ser as presumíveis motivações políticas e trabalhistas, está relacionada ao fato de uma relação promiscua entre policiais e o sistema de pistolagem, cujo maior indício é retratado pela visibilidade desses grupos de *justiceiros na região*:

Nos últimos dois anos foi que mais se matou gente aqui em União dos Palmares: apareciam pessoas aqui só com o corpo, sem a cabeça. Agora recentemente, isso de dois anos para cá, toda semana mata gente aqui em União, um mês para matar 2, 3, 4 pessoas por aí sem saber quem matou. Alguém chega com um carro, seqüestra, leva você e desaparece, depois aparece o corpo fora do estado, às vezes aqui nas canas da região na vizinhança e às vezes não aparece nem o corpo, o cara simplesmente desaparece, ninguém sabe porque, nem como ou quem foi. Sabemos apenas que existe extermínio aqui em União, da polícia militar e civil, que leva esse pessoal, mas ninguém sabe, ninguém tem prova, é apenas comentário. Quem tem prova disso não vai dizer, porque amanhece morto por aí à fora. Dizem até é um grupo dos ninjas, pessoas que aparecem aí, seqüestra, encapuzados (jovem canavieiro – União dos Palmares-AL).

Alguns aspectos são sociologicamente relevantes e devem ser observados. O imaginário social criado em torno da ação dos justiceiros e seu efeito simbólico para a população revelam as ambigüidades próprias do mundo social, que podem ser analisadas a partir de dois aspectos: o medo dos justiceiros, por um lado, e a positividade que assume para muitos sua ação como de controle social dos maus elementos, expresso pela permanente *caça* às pessoas consideradas “desviantes” dos padrões e normas socialmente dominantes.

O medo e o temor das pessoas se revelam sob diferentes posturas. Observa-se que as pessoas temem testemunhar contra alguns desses crimes, favorecendo um clima de anonimato em que as notícias circulam. Sabe-se deles, mas *ninguém sabe*, e *ninguém viu*. Ao se reportarem a eles, é comum nas narrativas a expressão *comenta-se que...ou, suspeita-se que é...* O clima de suspeição dissemina-se ao mesmo tempo em que se distanciam os mecanismos objetivos da veracidade dos autores materiais dos fatos. Assim experimentada, a suposta existência desses grupos representa uma ameaça à integridade e à liberdade de todos. Os motivos de ninguém denunciar são, conforme relato:

Primeiro, porque o cara tem medo de denunciar; segundo, a pessoa não tem prova concreta. Quem viu tem medo de denunciar; quem não viu, não tem prova; mesmo se viu e pode provar, pode morrer. Quem vai lhe proteger se você vir para depor um crime e depois se não for aquele cara? Você vai ganhar o que em denunciar? Será que vai ganhar tranqüilidade? Vai ficar tranqüilo na sua consciência, mas pode ficar na maior encrenca pelo resto da vida ou até ir embora da cidade se não quiser morrer. Pode denunciar se for caladinho, sem dizer nome. Quem é doido de assumir? Não é só uma pessoa só. Se denunciasse e esse cara fosse preso e nunca mais solto, podia denunciar; ou, se o cara morresse, podia denunciar porque ele não ia voltar e lhe pegar. Mas você denuncia e não dá em nada, aí o cara vai terminar morrendo também. Qual é a segurança que você tem de denunciar esses caras? Nenhuma! Eu acho que só acaba com a violência desse grupo se eles morressem... ou então fosse preso. Mas quem vai prender eles? (Jovem – União dos Palmares)

O medo, a insegurança e a impunidade pareceram ser os elementos catalizadores de um sentimento coletivo de descrédito da justiça oficial. No entanto, outros valores são evidenciados, no caldeirão de ambigüidades que cerca os grupos de extermínio, e parecem construir uma certa legitimidade justificadora de sua existência.

A referência aos atributos de *pessoas boas* parece fundamentar outra repre-

sentação que circula a respeito desses grupos e que caracteriza as ambigüidades das versões populares sobre o fenômeno: a de que, embora sejam matadores de aluguel, atuam exterminando os *maus elementos*, idéia esta que se complementa com o entendimento de que *com as pessoas de bem eles não mexem*. Neste sentido, a ação criminosa desses grupos é uma ação seletiva, recaindo sobre os indivíduos de comportamentos desviantes:

As pessoas dizem que eles só fazem isso com maloqueiros que criam algum problema, que já roubou, que já matou. Dizem que são pessoas de bem, de bem que estão limpando a sujeira que tem por encomenda, pelo próprio estado. Vai preso lá uma vez, e na segunda vez desaparece, assim: “soltamos ele”, só que ele não chega em casa, ou chega em casa, mas no outro dia aparece morto na ponta de rua (jovem idem.).

Neste caso, emerge uma representação legitimadora da ação desses grupos que termina por justificá-los e, inconscientemente, legitimá-los. A suposta existência e a convivência social com os possíveis participantes são, deste modo, experimentado e internalizado sob conflitos, expressando níveis de indignação e de medo, ao mesmo tempo em que uma certa dose de legitimação. O medo é a face possível de as pessoas serem enquadradas dentro da classificação dos maus elementos segundo os padrões dominantes locais.

A possibilidade de convivência relativamente harmoniosa é justificada pelo sentido daquelas pessoas serem *de bem, boas de conversar, têm uma convivência pacífica e social, fazem amizade...* Revela-se aqui o elemento positivador da ação do grupo, construído a partir da idéia de que agem como *limpadores da sujeira da cidade, pois não mexem com as pessoas de bem, só com os maus elementos*.

No entanto, o enfrentamento direto dessa convivência reflete outros níveis de tensão longe de ser harmonioso. Um relato que pareceu interessante, pelo seu surrealismo, refere-se ao encontro de um trabalhador com os supostos *membros dos Batmans*, no Município de Colônia de Leopoldina:

Estava com o meu sogro, de carona de um cara que era candidato a prefeito e ele era muito amigo do prefeito de Colônia, que apoiava a candidatura de uma mulher para prefeita, que perdeu. E quando cheguei lá, ele resolveu passar na casa do prefeito. Chegando lá, começou apresentar: esse aqui é o Batman, esse é não sem quem... a polícia, tudo assim de revólver na mão, andava à vontade no meio da rua, a rua estreita, e a maior farra. Destampava a cerveja com revolver, atirava na boca da garrafa, não usava nem abridor, dentro de casa, em cima da mesa:

pra mostrar que era bom no dedo, media a distância e metia bala, na casa da candidata a prefeita. . Eu vi isso. Foi na eleição de 90, que até eu estava junto com meu sogro e ele coitado estava dentro lá da casa... pisaram no pé dele, perguntaram se ele estava achando ruim: aí ele, para não acontecer nada, disse que não. Isso era uma forma de ele reagir e apanhar. Aí o camarada que era candidato a prefeito viu também o que os caras estavam fazendo, disse: isso aqui é meu, botou ele debaixo do braço e levou ele lá pra fora. Não sabia que existia esse nome de Batman, fiquei sabendo nesse momento, mais até aí eu não sabia que eles reagem dessa forma. Lá nesse momento existiam uns seis dos Batmans, tudo da polícia (trabalhador canavieiro, C. de Leopoldina-AL).

Foram vários relatos onde se registraram atividades comemorativas em que se reúnem pessoas supostamente representantes do crime organizados. No relato acima, os elementos descritos parecem demonstrar atitudes de ostentação diante do estranho. Teria uma forma de demonstração de poder e força perante membros da comunidade, associada com uma percepção naturalizada da violência e a certeza da impunidade? Conta-se se haver presenciado festas comemorativas à execução de vítimas importantes. Fato consumado ou representado, o que parece também estar em jogo, neste caso, é a ampliação de um clima de especulações e comentários difusos, que percorrem os labirintos do cotidiano das pessoas.

A capacidade de criação e simbolização desse real orienta as criações imaginárias dessa população. Pode-se interpretá-las. Os comentários, o disse-que-disse, as contradições e desencontros emergem, deste modo, como elementos constitutivos do sistema simbólico da região e reflexo de um substrato real marcado fortemente pelo significado da violência em suas várias dimensões. Cria-se, por isto mesmo, um *clima de fofoca* como um importante instrumento de socialização e de circulação de informações e dados sobre o que se revela importante para as pessoas, principalmente para os grupos sociais dominados.

Violência: as ambivalências de um conceito

A violência é um conceito ambivalente e aparece como algo estrutural na formação das relações sociais em toda a história da humanidade. Neste sentido, ela é primeiramente percebida pelos agentes sociais como uma referência extrema de negatividade, ao atentar diretamente contra a vida e seus valores instituídos, normatizados ou não. Trata-se de uma ameaça latente de negação da existência física e ou simbólica do indivíduo, do grupo ou da comunidade. Contudo, a

violência também é representada como um fenômeno positivo e, desta feita, até desejado, dependendo da circunstância em que ela pode se operar.

A violência, deste modo, tanto é um fenômeno censurado, por princípio, ocupando o espaço do intolerável, quanto é tolerado, quando realizado dentro do que pode ser considerado como *legítimo*. Deste modo, a violência não pode ser analisada e compreendida sem levar em consideração os pontos sob os quais ela é percebida e engendrada. Não bastam os fatos para que uma ação seja considerada como inaceitável por ser violenta. No plano analítico, como demonstra Michaud, ...

a violência são os fatos tanto quanto nossas maneiras de apreendê-los, de julgá-los, de vê-los – ou de não vê-los... a relatividade e o caráter indefinível do conceito de violência (...) são inerentes a um tipo de noção que polariza a diversidade conflitiva das avaliações sociais: os mesmos fatos não são apreendidos nem julgados segundo os mesmos critérios. O emprego de tal conceito supõe a referência a normas que podem não ser partilhadas por todos... (isto) supõe um campo social atravessado por antagonismos (Michaud, 1989:111).

A violência no mundo da cana, inscrita nos fatos considerados ao longo dos capítulos da primeira parte deste trabalho, está intimamente relacionada a casos de eliminação física de trabalhadores e a ameaças tanto físicas quanto psicológicas. Os agentes dessa violência estão dispostos em toda a estrutura social da região: empresários, gerentes, agenciadores de mão-de-obra, cabos, administradores, vigias. Também estão nas estruturas oficiais, como os governos municipais, as polícias, os operadores da lei. Entretanto, devo sublinhar o fato de que, no conjunto das representações acerca da violência, se pode perceber que nem todos compartilhavam da mesma opinião que o violentado. Ao mesmo tempo, nem todas as vítimas da violência apreendiam a gravidade da prática na mesma intensidade.

Mesmo no embate dos direitos trabalhistas, razão de grande parte das práticas consideradas violentas, o extermínio de trabalhadores é representado de modo ambíguo. No ano de 1997, por exemplo, um dos relatos atesta um fato bizarro: em plena semana da quaresma, uma professora contou que seus alunos saíram para brincar na hora do recreio. Encontraram um corpo no canal. Segundo ela, as crianças ficaram brincando de “Judas” com ele. Voltaram para lavar as mãos e comunicaram a ela do que tinha ocorrido. O fato dessa descoberta, levado a público, possibilitou a identificação desse cadáver. Segundo contou, era a de um conhecido de uma comadre sua. Ele teria colocado a usina

em que trabalhou na justiça. O caso ficou por isto mesmo, mas o registro da narradora revela algo significativo: comenta que muitas pessoas disseram para ela que isso *era bem feito* para quem morreu, porque não se deve botar a usina no “pau”, ou seja, na justiça. Com isto, essas pessoas estavam expressando critérios e seu juízo de valor acerca daquele fato, com certeza antagônico a outros pontos de vista repercutidos em escala mais ampla.

A ação dos grupos de “justiceiros”, conforme analisado, também está impregnada dessa ambigüidade entre o valor negativo da ação de assassinos profissionais, executando crimes por encomenda, disseminando o medo na comunidade, e o fato positivo de só mexerem com pessoas de bem. Sob o ponto de vista de sua negatividade, pude observar que um dos entrevistados anunciou que a solução do problema, diante de um sistema de segurança falho, comprometido com esses grupos e inoperante do ponto de vista de garantir a segurança pública na região, seria a de matá-los, sem exceção.

A representação do que é violento, não violento, abominável ou tolerável tem seu significado relacionado à internalização em maior ou menor grau das normas e condutas partilhadas por todos, em uma determinada época, como demonstrado por Michaud. Estas normas sociais funcionam como clausuras que tendem a padronizar os indivíduos, moldando-os segundo os valores dominantes. Esta recorrência é operada de modo que seja assegurada a coesão social.

Esta referência pode ajudar à compreensão do fenômeno da violência no mundo canavieiro e suas variadas representações. Historicamente, o espaço canavieiro sempre esteve dominado por oligarquias que moldaram sua visão de mundo sobre o espaço público, transformando-o em mera extensão da casa-grande em oposição à senzala. O fenômeno da banalização da vida do trabalhador é possível que esteja intimamente relacionado a esse modo privado de conceber o espaço público.

A esfera pública, como analisado nesta primeira parte, é o espaço da política, da expressão do indivíduo em sua plenitude de direitos. É o espaço do ir-e-vir, onde o indivíduo pode se mover balizado por um contrato social de igualdades perante a lei. Este parâmetro não se aplica ao *lócus* privado, à lógica do engenho, ao espaço configurado da usina. Aqui imperam a vontade do patrão, seus desejos e sua ilusão social. Estes se revelam em consonância com a lógica do empreendimento privado: requer indivíduos aptos para a lida da produção de riquezas e dóceis à obediência, às normas fundamentais, ao êxito almejado. Requer uma disciplina individual que se adeqüe à disciplina funcional do grupo.

Este parece ser o imaginário patronal que permanece dominante como critério classificatório do que é um trabalhador ideal, imprescindível, em oposição ao que é um “cabra safado”, um trabalhador prescindível e desnecessário

ao empreendimento. Sob a lógica privada dominante que se estende à esfera pública da região, a extensão desses critérios classificatórios do bom e do mau é uma relação direta. O bom trabalhador é, evidentemente, o bom cidadão, assim como o mau trabalhador é, também, o mau cidadão.

No contexto aqui analisado, quem é o mau trabalhador que ao mesmo tempo é o mau cidadão? Qualquer indivíduo que se aventure a quebrar as clausuras impostas pela lógica e os interesses privados das classes dominantes do mundo canavieiro, pautado em critérios aquém do significado do contrato social moderno. Um mundo pautado em códigos privados onde impera a lei privada do patrão como uma clausura, não apenas do seu mundo privado, mas também como imposição à coletividade.

As ações contestatórias dos indivíduos, principalmente na esfera dos direitos trabalhistas e no mundo da política, tendem a ser encaradas como um comportamento desviante. Deste modo, não só os comportamentos desviantes, como também os seus agentes responsáveis, são objetos passíveis de estigmatizações a partir das quais se aplicam os processos de *diabolização do outro*, conforme demonstra Wieviorka (1997), situação em que se produz a imagem de indivíduos ou classes perigosos para o equilíbrio e a paz da sociedade; o fato da banalização de pessoas desenclausuradas, representadas na região por aquelas pessoas a quem os sistemas totalitários classificam de *portadores de tendência* (Arendt, 1978:528).

Essas idéias apareceram em vários relatos que justificavam a prática de violência física, legitimada a partir de critérios classificatórios entre o bom trabalhador e o mau trabalhador. Este último enquadra-se na condição de *jogador* ou *cachaceiro*, sobre o qual se pode bater, conforme atesta um relato de um antigo empreiteiro, ao mesmo tempo em que administrador de um engenho:

Trabalhador não andava só apanhando assim não. Eu mesmo, no meu conhecimento, as usinas gostavam de dar em alguém, mas não era em trabalhador; era em cachaceiro, quem roubava besteira do barraco dos outros, mas trabalhador, por causa de serviço mal feito, não! Eu mesmo era um dos tais: se quer beber, vá pra lá, mas não vá beber pra faltar com respeito aqui, porque bebo aqui não tem vez, pode tá chovendo pedra, ele sai meia noite debaixo de chuva, não fica. Eu botei muitos pra fora. Outra coisa que eu não aceitava era quando trabalhador vinha: eu queria bater uma cartinha, e eu dizia: jogue pra lá, agora se encrencar ou terminar com briga a polícia daqui sou eu. E bebo quando vinha de fora, com aquela zoada, o cabra vinha me avisar. Eu ia lá e dizia: vai dormir calado, quieto ou como é que vai querer? (ex-barraqueiro, ex-empreiteiro e ex-gerente de engenho em Alagoas. Palmares-PE).

Este mesmo informante justifica sua visão afirmativa sobre um trabalhador a partir de sua adequação às estruturas hierárquicas da empresa e aos códigos particulares que lhe são peculiares. No contexto do seu relato, acontecido há algumas décadas, as relações ainda se mantinham sob formas de dominação pessoais em que o barracão tinha uma centralidade nessa relação:

... uma coisa que eu tenho pena em minha vida é quando vejo falar que morreu um trabalhador. Porque um trabalhador não era pra morrer, um trabalhador quando morre pode reparar direitinho que deixou um grande prejuízo. Num engenho desse ele trabalha para o cabo, apontador, conferente, administrador, pra mulher, pra usina, vigia, cargueiro, viajante, pra toda a nação ele trabalha, um trabalhador pra mim vale tudo. Agora um enrolão, um conversador, tomador de cachaça... Eu tenho um trabalhador aqui que eu dou a vida por ele; ele adoeceu uma semana dessa, passou uma semana doente, chegou na Sexta e cadê ele vir no Sábado, mandei chamar ele aqui. Aí ele disse: eu não ganhei nada, eu não posso ir, estou com o pé inchado. Aí eu perguntei: o que é sua feira é um quilo de carne, um pacote de café, três bolsas de fumo: tá bem, eu vou comprar; mandei comprar a mercadoria e até mais e mandei pra ele. Quando foi na semana de ele trabalhar ele perguntou quanto era. Se você for pagar e 60. E eu comprei isso tudo? Rapaz, você não vai pagar nada, eu tenho um compromisso com você (idem).

A discriminação contra o “bom trabalhador” e o “cabra safado” se amplia na medida em que se transfigura em diferenças estabelecidas na região entre trabalhadores residentes nas usinas em oposição aos que ainda moram nos engenhos; entre essas duas categorias e os que moram na cidade; os que se mantêm no mercado de trabalho mediante contrato de trabalho (os fichados) e aqueles em condições contratuais precárias (os volantes). Do ponto de vista político, forjam-se os trabalhadores dóceis às novas dinâmicas e tendências do mercado e os indóceis, que passam a compor as “listas negras” das redes informatizadas das empresas. Dizem os trabalhadores que residem nas fazendas e usinas que aqueles que moram nas cidades são preguiçosos, enquanto estes se proclamam livres e longe do jugo do patrão.

Tais classificações compõem tipologias emblemáticas coladas ao desvio das clausuras impostas pelos sistemas de valores sociais dominantes na região. Uma vez instalados esses sistemas simbólicos de classificação, as consequências sociológicas da violência tornam o fenômeno cada vez mais complexo e polifônico. Assim experimentados, estes valores criam um cenário propício

à realização de práticas de violência encaradas como positivas, socialmente aceitas e legitimadas, de modo consciente ou não. Cria-se, deste modo, um ambiente que justifica práticas cujo significado central ancora-se no horizonte definido como uma anomia social, no sentido analisado por Durkheim (1978).

Neste sentido, não apenas se justificam certas práticas de violência como estas se institucionalizam no imaginário, reproduzindo-se como um instrumento coadjuvante do equilíbrio social. Isto remete a um dos aspectos polifônicos da violência, analisado por Maffesoli, ao se referir à violência como uma assepsia do social (Maffesoli, 1987). Como estratégia de limpeza da sociedade, ela se transfigura, sob o significado de quem a pratica e a legitima, sob seu aspecto estruturante das relações sociais. Neste caso, ela é negada e ao mesmo tempo reafirmada positivamente nos esquemas de percepção, emergindo nos poros do tecido social. Daí seu aspecto polifônico e ambivalente que, segundo ainda Maffesoli, pode ser atribuído à fascinação que ela não deixa de exercer e a sua constância ainda nas histórias humanas (Maffesoli, 1987:09).

O significativo dessa assepsia percorreu muitos relatos dos canavieiros e de pessoas a esse mundo ligado quando retratavam as cenas do seu cotidiano. Sob o manto do estigma social, ações do crime organizado são justificadas, ora de forma conflituosa em suas ambigüidades, como analisado nos episódios dos *ninjas*, ora de forma mais explícita. No relato a seguir, sobre a ação do crime organizado no Município de Atalaia, também situado no perímetro canavieiro, a função da assepsia do social, através da violência instrumentalizada da gangue, é a atribuição principal:

Havia uma gangue [no Município de Atalaia] chamada turma do palitinho, era um malandrinho do morro lá que criou uma turma perigosa. Os meninos tudo perigosos, mas todos pobres lascados. A polícia saía, mas os caras conseguiam escapar das malhas da polícia. O esquema do crime montou um esquema e acabou com a turma do palitinho. Foi eliminada pelo esquema do crime, não foi pela polícia, claro que teve a convivência da polícia, mas quem fez a limpeza foi a turma do crime... (liderança comunitária – Município de Atalaia)

A legitimidade dessa ação, ancorada na suposta necessidade de *limpeza dos excrementos sociais*, devia estar vinculada a um consenso da maioria, seja tácito ou não, consciente ou inconscientemente elaborado. Neste caso, o informante dá a pista dessa consensualidade, possivelmente expressa em suas ambigüidades e oposições de opiniões na cidade: o significado do *incômodo social* derivado das práticas delinqüentes de *maconheiro*, uma das categorias

desviantes das clausuras sociais dominantes e, por isto mesmo, diabolizadas pelos esquemas de percepção da comunidade. Vale também observar outra carga simbólica, desta feita positiva, quando opõe o *esquema da pistolagem* ao mundo do crime miúdo dos *maconheiros*, considerados elementos desviantes da *moral* social dominante:

Foi incômodo. A turma do palitinho era incômoda. Eram maconheiros vagabundos, e esse pessoal do crime, perigoso, não mexe com maconha. Os caras têm uma prática de matar caminhoneiro, dá muito dinheiro esse negócio, mas não mexe com o crime pequeno, vagabundo, maconha que fere com uma certa moral, isso é pra vagabundo. Se você for um cara estabelecido e mexer com isso, eles não topam a parada. Agora a turma do palitinho eles se arrebutaram porque era tudo maconheiro safado (idem).

Neste aspecto, a violência aqui assume sua dimensão racional, com seu uso instrumental. Uma vez seu uso justificado, ela, paradoxalmente, assume seu lado positivo, construtor da ordem social, no mesmo campo de significação que a faz a maior inimiga da coesão social. O mesmo indivíduo desenclausurado socialmente deve ser limpa do cenário social pelo mesmo fenômeno que ele representa: a violência. A legitimação da violência, neste caso, está plenamente assentada e consentida pelos demais membros da comunidade.

Outro episódio me chamou a atenção ao ser narrado em uma oficina de educadores sobre a violência, em Maceió, com a participação de trabalhadores e educadores da região da mata Norte do Estado. Tendo, a seguir, estabelecer uma aproximação do fato, conforme narrado:

Uma certa vez eu vinha do trabalho e no caminho encontrei um homem que vinha puxando uma égua com uma carga muito pesada. Ela estava gestante e o dono dela com raiva porque ela não queria andar, e aí chicotava ela como podia e a ameaçava com uma peixeira dizendo que ia esfaqueá-la e tudo mais. Eu vendo aquilo – eu gosto muito de animais –, não agüentei, fiquei com tanta raiva que corri pra delegacia e denunciei o homem, levei a égua para ser tratada no local do trabalho e pedi à polícia para dar uma boa surra no dono do animal, para ele aprender. E assim foi feito, a ponto de depois ele querer tirar satisfação comigo... (agente de saúde – União dos Palmares-AL).

O relato não apenas é engraçado como parece justificar a existência de dois pesos e duas medidas nos critérios de classificação sobre um fato violento ou

não: contra uma violência reprovável, negativa e pernicioso, uma outra seria justificada e estaria representada como justa, positiva e tolerável, figurada como instrumento educativo de correção.

A sociedade dificilmente sobreviveria sem normas e leis que estabeleçam e regulem os limites, os deveres e as obrigações de cada indivíduo no convívio social¹⁴. A infração de algum desses valores pode ser julgada como um crime de violência, desde que fira os valores instituídos pelo contrato social. Como visto, quando uma transgressão é efetuada, o agente tende a ser enquadrado na parte maldita dos sistemas de valores que regem a vida social.

O controle do processo civilizador, como analisa Elias (1994), foi atribuído ao Estado, através das suas instituições sociais. A prática da violência, como instrumento de controle social, é um atributo assumido sob o *monopólio do Estado*. É ele que se institui legitimamente responsável pelo combate das práticas consideradas violentas e atentatórias ao equilíbrio e à ordem social dominantes.

Esta forma de monopolização da violência pelo Estado, como também demonstra Maffesoli, é operada sob o monopólio *administrativo, produtivo ou utilitário que se serve de todos os recursos da técnica e da ciência*. Segundo ele, a violência monopolizada se institui como necessária objetivando negar as violências praticadas pelos segmentos sociais fora do Estado e que tendem a ser julgadas como algo natural. Essas violências devem ser controladas e a ação do Estado, como mediação desse controle, deve ser legitimada. Segundo ele, *a aceitação desse poder legítimo do uso do monopólio da violência se sustenta, fundamentalmente, numa ideologia da tranquilização da vida social* (Maffesoli, op.cit. pág. 16).

Sob esta óptica, não é de estranhar que os aparelhos de repressão oficiais, sobretudo as polícias, ajam com tanto vigor no combate a todos aqueles que possam ser classificados como *inimigos objetivos* à manutenção da ordem social dominante. Tal legitimidade no uso e monopólio da violência traduz-se, como analisado nesta primeira parte do trabalho, no modo como são tratadas as questões tanto da criminalidade, sobretudo quando os envolvidos são pessoas ou grupos das classes populares, quanto questões de ordem político-social, como as ações de reivindicação dos direitos trabalhistas, as manifestações públicas de protestos, ou mesmo o combate a pequenas e variadas infrações cotidianas. Em qualquer situação, o uso legítimo da violência do Estado contra os “indivíduos infratores” vem fundado na defesa da ordem e do bem comum. Assim justificados, o extermínio do vereador Renildo e da turma do Palitinho estariam passíveis de uma hermenêutica social de ambivalências.

Os dados analisados nesta primeira parte, no entanto, autorizam ousar uma

pitada de inquietação sobre a institucionalização da violência fora do âmbito das instituições jurídicas do Estado. A violência instrumentalizada, como visto, também se objetiva no meio social através das práticas cotidianas dos indivíduos na resolução dos seus embates e conflitos. Ela passa a ser uma instituição social, ora negada, ora consentida, e, por isto mesmo, legitimada.

Há, portanto, dois aspectos que não posso abandonar nesta análise: dizem respeito aos processos de *interiorização* da violência e da sua *exteriorização* no cotidiano das relações sociais. O monopólio da violência pelas estruturas burocráticas dos aparelhos do Estado só pode ser exercido se encontrar legitimidade e consentimento no campo dos dominados. Há, assim, para essa violência legítima se sustentar, uma adesão involuntária das pessoas, através da qual dá-se o processo de *interiorização dos valores dessa dominação*. Este movimento é fundamental à manutenção da ideologia da tranqüilidade social. A ordem estabelecida, no entanto, não está calcada apenas no Direito, mas também na produção de uma ordem simbólica imposta de modo sutil, através de uma dominação simbólica, exercida pelo Estado, como expressão da ordem dominante.

A dominação simbólica consiste na *produção de estruturas cognitivas incorporadas que concordem com as estruturas objetivas que garantam a submissão à ordem estabelecida*. Este aspecto supõe uma condição *sine qua non* à manutenção e legitimação das classes dominantes sobre os dominados. Esta condição é explicada por Bourdieu pela existência de uma aceitação inconsciente, a partir de um acordo *pré-reflexivo entre as estruturas objetivas e as estruturas incorporadas como explicação da facilidade com que os dominantes impõem a sua dominação* (Bourdieu, 1980:158).

Sob esta perspectiva de análise, o fato de buscar a polícia para aplicar um castigo corretivo no dono da burra, como demonstrado pela narradora no episódio referido, parece exemplar do modo como o processo de internalização das estruturas da violência é operado de modo irrefletido, configurando uma dimensão da violência em seu aspecto simbólico.

A socialização do indivíduo dá-se a partir de sua inserção no mundo social, que requer diferentes formas de aprendizado. Estes processos de aprendizado são o que Bourdieu define como *habitus*,

...um sistema ou estruturas organizadoras das práticas e das representações que podem ser objetivamente adaptadas a seus objetivos sem supor uma reflexão consciente dos fins. Sem ser, de maneira alguma, o produto da obediência a regras, sendo tudo isto coletivamente orquestrado sem ser o produto da ação organizadora de um chefe da orquestra (Bourdieu, 1980).

O habitus é, assim, adquirido nos momentos formais e informais da socialização do indivíduo, seja nas instituições como a escola, a família, o trabalho, a religião, seja nas experiências compartilhadas no cotidiano das relações mais informais. Isto lhe possibilita adquirir, de modo mais ou menos consciente, um conjunto de aprendizados formais e informais, ditos e não ditos, concorrendo para que sejam incorporados *esquemas de percepção* do mundo que o envolve.

Recorrentemente, reproduzem-se, nos modos de sentir, pensar e agir cotidianos, práticas de violência sem que sejam percebidas como tais. O fato do emprego da mesma moeda como punição ao violentador, como aqui demonstrado, parece indicador da reprodução da inculcação *pré-reflexiva* que projeta nas instituições coercitivas do Estado a legitimidade da violência, assim como sua dimensão institucionalizada como instrumento mediador dos conflitos.

Consciente ou inconscientemente, as posturas básicas dos indivíduos em interação social são frutos da interiorização de valores engendrados pela ação dos próprios agentes sociais. Ao se revelarem uma prática de violência e seu significado, seja de consensualidade ou dissentimento, a violência torna-se *exteriorizada*, ou seja, *objetivada no mundo social*. Os aspectos simbólicos das práticas sociais, quando interiorizados, tendem a ser naturalmente inculcados à experiência social e ao modo de ação como naturais ao funcionamento das coisas e ao ato de agir prático, ou melhor, constituindo um *modus operandi*, como referido por Bourdieu.

Sob esta perspectiva, é possível compreender as relações e valores que sustentam a violência consentida, aceita e praticada irrefletidamente, no mundo do trabalho canavieiro alagoano, um *habitus social*, permeados por suas ambigüidades. A representação que se constrói sobre e numa realidade de violência, tanto aquelas próprias do mundo privado quanto aquelas estruturais, revelam um modo de percepção e de ação produto da própria história e, como um *habitus*, produtor de práticas individuais e coletivas.

Por fim, os agentes sociais são, eles próprios, os criadores ao mesmo tempo em que criaturas das relações e do campo social-histórico. Esta perspectiva aponta para um horizonte possível de transformação. No mundo social, nada está dado definitivamente. Uma estrutura social é sempre o *fruto de uma relação de forças*. Esta relação pode se alterar, mesmo que os agentes que ocupam posições de dominação tentem manter estas posições e seus valores, elegendos como verdades o que na realidade é apenas o fruto das *relações sociais naturalizadas*. Entre os dominados, há sempre as possibilidades de inverter as relações de força dentro do campo em questão, tentando impor uma nova verdade e apropriando-se dos bens em jogo dentro daquele campo específico.

Notas

¹ Cf. *Para quem da cidadania: as várias faces da violência em Alagoas*. Fase-AL, Visão Mundial, Oxfam. Maceió:1992.

² Em entrevista concedida por uma das coordenadoras do FPCV-AL, foi afirmado que o sindicato do crime revela-se socialmente com esses crimes que demonstram um alto teor de perversidade, como por exemplo, as desovas, decapitação das vítimas e carbonização dos corpos.

³ Cf. declarações do Governador Suruagy na imprensa

⁴ Cf. os dossiês anuais e os relatórios analíticos sistematicamente publicados pelo FPCV-AL e divulgados pelos media alagoanos.

⁵ Trata-se do relato da visita que esta Comissão realizou no estado de Alagoas e posteriormente apresentado na 45a. Reunião do Fórum Nacional Permanente Contra a Violência.

⁶ Barreira analisa semelhante relação no sertão: “outro instrumento usado pelos proprietários de terra para impor seu poder pela violência física é o aparato policial militar... O importante quanto ao uso da polícia local é a cooptação de um serviço público para uma utilização particular e privada” (Barreira, 1992:41 e 42.).

⁷ Há usinas em que o pagamento se inicia na sexta-feira, com os trabalhadores da indústria, e termina no sábado com os trabalhadores do campo.

⁸ Este é um dos aspectos enfatizados pelos trabalhadores canavieiros como de significação violenta. Nessas ocasiões se dão os maiores conflitos e enfrentamentos entre trabalhadores e os prepostos das usinas, como os vigias, fiscais de campo etc.

⁹ Análise neste sentido realiza Barreira a respeito das formas de dominação tradicionais no sertão, onde a figura do coronel e a dominação que ele encarna tendem a oferecer um “modelo de ordem social” (Barreira, 1992).

¹⁰ Cf. Carta denúncia-assinada pelo Vereador, em 26/01/93, e enviada ao programa de rádio *Ronda Policial*, apresentado pelo radialista Gonça Gonçalves, em uma emissora de Maceió.

¹¹ Confira Declarações registradas em cartório do 1º Ofício. Maceió, 10/02/1993 e 09/09/1993. Optei por manter sob anonimato o declarante.

¹² Confira *Relatório da Comissão de Defesa dos Direitos da Pessoa Humana do Ministério da Justiça* (CDDPH). Brasília, 29 de junho de 1993. Pág. 5.

¹³ Este contexto, associado à crise econômica, aos escândalos dos precatórios, à corrupção generalizada e às pressões sociais vai corroendo as bases de sustentação do governo estadual, cujo desfecho, em meio a amplas crises de governabilidade, foi o processo de *impeachment*, do governo estadual de então (1997).

¹⁴ Sobre este aspecto, a análise realizada por Nobert Elias sobre o processo civilizador parece central para se compreender a questão. Confira Elias, na obra *Os alemães*, enfatizando a luta

pelo poder e pelo estabelecimento de novos *habitus* civilizatórios nos séculos dezenove e vinte (Elias 1997) e *O Processo Civilizador* (Elias, 1994).

A terra de poucos, do nunca e de ninguém: o medo e o silêncio como uma produção social

Fica tudo assim, a polícia nem vem aqui, não vem ninguém. (Os motivos) Não, não se sabe. Sabe que mataram. Nunca, nunca soubemos quem foi e nunca foi denunciado e nunca a polícia veio saber de nada (...) e ficou por isso mesmo. Ninguém faz nada, ninguém, ninguém. Ninguém sabe quem foi.

Os objetos do medo

Considero o medo como um dos ecos mais significativos da violência. As situações empiricamente observadas neste estudo conduzem qualquer empreendedor de uma análise sociológica a refleti-lo como uma construção social.

Foi a partir da constatação do medo como um fenômeno social, no mundo canavieiro alagoano, que busquei compreender mais especificamente como ele vem sendo construído pelos agentes sociais locais e como tem sido experimentado, internalizado e se expressado, especificamente, nas esferas individual e coletiva. Procurei, deste modo, compreender o medo, no contexto considerado, como um fenômeno que pretende condicionar e regular as relações sociais entre os grupos na região.

Ao falar sobre o medo, emerge a necessidade de esclarecer qual é o objeto do medo a que me refiro. Este tem sua dimensão explícita, bem como sua grandeza implícita. Explícita porque, sob uma abordagem sociológica, estaria posto como um dos componentes de reação a fatos observáveis no interior de uma relação social. Tal premissa também seria válida para o experimento de situações vividas no âmbito das relações particulares dos indivíduos. Implícita quando, a partir dos temores advindos das situações de insegurança social e individual, o sujeito mergulha num mundo de incertezas em que o objeto do medo é o todo das relações e o inimigo deixa de ser um sujeito ou situação em particular e passa a ser um inimigo invisível, sem contornos definidos, que

pode emergir do próprio mundo dos vizinhos (Fatela, 1989): do amigo mais recatado a um parente próximo.

O medo, no contexto cultural do mundo canavieiro alagoano, pode ser observado sob vários aspectos. Parto do pressuposto de que tanto os agentes das classes sociais dominadas quanto os dominadores são vítimas, cada um ao seu modo, do sistema de medos que os acompanha. Os dominados têm medo de perder a vida, medo da repressão, do inusitado, da falta de leis que os representem, e têm medo de si mesmos. Eles têm medo do vazio social engendrado no rastro de um Estado ausente e omissos em relação aos interesses da maioria, ao mesmo tempo em que de um mundo de poucos mandando em muitos. Têm medo da perda da condição humana. O medo dos dominados está aqui situado nas suas frentes de expressão consideradas mais visíveis.

Assim considerado, o medo dos dominados se objetiva diante da ação das polícias e da ausência e omissão dos órgãos de segurança pública. Neste caso, eles têm medo da violência institucionalizada pelas práticas dos agentes que deveriam lhes garantir a segurança. Têm medo do sistema segredado do crime organizado: tão distante quanto presente, agindo nas sombras do social, ao mesmo tempo em que construindo sua visibilidade no mundo cotidiano, através dos indícios, sinais e também de ações insolentes.

O medo também se revela pelo temor ao poder oligárquico, expresso pelo mandonismo local, agindo como regra no engendramento e enquadramento das relações sociais cotidianas. O medo está expresso no descumprimento do contrato social, conformando uma *terra do nunca e de ninguém*. Neste caso, os dominados têm medo do sistema de impunidade alimentando a prática de descumprimento do estatuto dos direitos sociais e trabalhistas, e pela inimpunibilidade dos que atentam contra a vida humana.

No entanto, se estou tomando como pressuposto uma realidade fundada em um sistema de dominação de longa data, com base no latifúndio canavieiro, cujas relações de poder parecem conformar um sistema oligárquico forte e bem articulado, há de se perguntar: qual o medo dos dominantes? Estes têm medo e sua expressão maior é a sua incapacidade de convivência com o diverso, situação que serve de ancoradouro à repressão e às práticas de extermínio. As oligarquias locais são tomadas pelo medo. Este se revela pelo temor do outro, através do medo da subversão dos dominados, assim como das disputas entre os iguais. Também reagem ao poder da revelação da palavra e da ação na esfera pública. O medo das oligarquias expressa-se, deste modo, pela possibilidade iminente de perder o lugar de prestígio e de poder local nos sistemas de dominação locais.

O medo tem, deste modo, dupla hermenêutica: é decorrente de um substrato de realidade objetiva, experimentada pela observação e participação direta do

indivíduo nos fatos considerados como ameaçadores ou perigosos à ordem dominante, à integridade física e ou moral, ao mesmo tempo em que é fruto de uma *conduta antecipatória da possibilidade de perigo*, construída pelos agentes expostos às situações vulneráveis. Esta conduta é fruto das representações que orientam as imagens e expectativas das pessoas numa dada realidade. No caso particular dos agentes dominados, o medo emerge da experiência compartilhada no cotidiano de violência, seja ela imediata ou no plano da iminência.

Seguindo uma conduta antecipatória, analisada por Franco, posturas como *evitação e desistência* de empreendimentos pessoais, no campo da esfera pública, ou mesmo no âmbito privado, concorrem para uma *paralisação* do indivíduo em relação aos seus desejos. Este esquema estaria associado a um quadro de permanente *renúncia*, cuja raiz estaria fundada no medo: *A conduta antecipatória pode evitar certas dificuldades, por outro, pode levar à desistência de possíveis realizações pessoais. Somada à paralisação das atividades antes desempenhadas, tal renúncia é considerada o maior prejuízo produzido pelo medo* (Franco, 2000:43).

A mesma conduta antecipatória pode ser aplicada ao campo de ação do agente dominador, no entanto, com o seu significado oposto: no sentido de combate antecipado do inimigo, ao *portador de tendências*, seja aquele que explicitamente é identificado no campo oponente dos interesses, seja aquele que possa se revelar indócil às formas cotidianas de exploração. Assim procedendo, esse agente passará a ser identificado como perigoso à ordem dominante e transformado em objeto de temor. Na verdade, o inimigo passa a ser a representação objetivada do medo verdadeiro à subversão.

Se a repressão, seja ela concretamente experimentada, seja no plano da iminência, proporciona ao agente dominado o medo que concorre para a conduta antecipatória de recuo e desistência a ações presentes ou futuras, a subversão dos dominados, como ação imanente, proporciona ao dominante uma conduta de combate imediato ao subversivo ou a ação por ele considerada como produtora de significados subversivos. Sua ação tanto é reativa quanto antecipadora.

Deste modo, os fenômenos da repressão e da subversão podem ser compreendidos como objetos simultâneos do sistema social produtor dos medos. A subversão, como um objeto de medo, atemoriza os dominantes porque põe em risco seu lugar através do qual exercem seu poder de dominação. O medo da subversão que lhes é peculiar assume seu lado visível pelo uso da repressão, das ameaças, das intimidações e do extermínio físico daqueles considerados oponentes e indóceis aos seus interesses imediatos. Assim considerados, são transfigurados em indivíduos perigosos e transformados em inimigos imediatos. O caso do vereador Renildo Oliveira pode ser alusivo a esta questão, assim

como todos os trabalhadores canavieiros e outros agentes na região que ousaram exercer sua condição de portadores de direitos de cidadania.

O medo, sob esta abordagem, não está desvinculado das práticas sociais dos agentes locais. Neste caso, ele emerge sob o significado de reação e, portanto, como parte do sistema de valores que conformam o campo social desses atores. Estes disputam não apenas bens materiais, mas, também, bens simbólicos vinculados a valores como honra, vergonha e dignidade.

Assim compreendido, podemos arriscar que o medo não é um atributo apenas dos fracos, ou, melhor escrevendo, daquelas pessoas classificadas pelo senso comum como tais. No mundo canavieiro alagoano, o medo é uma atitude que perpassa todos os segmentos sociais e, na relação entre dominados e dominantes, se revela como atributo de ambos. O seu modo de construção, seus significados e suas formas de expressão é que vão tornar as expressões desse medo distintas e até antagônicas, de acordo com o sistema simbólico dos seus agentes.

A transfiguração do medo do dominador em um elemento ativo, pleno de potência, faz parte de um imaginário compartilhado não apenas pelas elites dominantes como também pelos dominados. A produção social do medo está fundada, deste modo, no jogo de atributos opostos entre medo *versus* coragem, coragem *versus* covardia, coragem e valentia.

Não ter medo é ser “valente”, ser capaz de “pegar cobra com a mão”, diz o ditado popular. Este adágio me remete à oposição medo *x* coragem. Esta classificação é explicitamente valorativa e própria do senso comum. Ter medo, sob esta óptica, é ser fraco, é sinônimo de moleza e de covardia. Significa que o medo não é atributo de uma pessoa valente.¹ Esta representação corrente tem contribuído para o alargamento da compreensão comum do medo como uma postura negativa e própria das pessoas “fracas” e “covardes”, incapazes de reação positiva. Esta relação entre medo e coragem se antagonizando é analisada por Chauí, a partir do que ela situa como um valor próprio às sociedades agonísticas, como *moral da valentia*, fundada na *valorização da coragem e desprezo pelo medo*. Esta construção, conforme analisa, ergue um edifício onde *coragem é virtude natural dos nobres e obediência virtude própria da plebe, a que deve ser instigada pelo estímulo ao seu medo natural* (Chauí, 1987: 41).

Interessante é observar que, mesmo que esta construção simbólica tenha sido própria de um determinado período histórico, ela não se eliminou de todo do sistema de representações atuais, estando bastante presente como um valor moral que ainda orienta os comportamentos básicos dos agentes sociais. Este duplo significante *medo versus coragem* ancora, deste modo, duas questões importantes à compreensão das representações usuais sobre o medo. Primeiro,

o medo aparece como um atributo intrínseco aos fracos e dominados, compondo estes o mundo dos covardes, enquanto a valentia, oposta ao medo, emerge como atributo inalienável do forte e destemido, valor próximo ao mundo dos dominantes. No entanto, afirma Chauí, que *tanto o tirano quanto a plebe são devorados pelo vício do medo: ela se faz massa rebelde e ele, sanguinário cruel*. A oligarquia, em especial, considerada destemida, *constrói seu próprio medo: acima: medo de quem a suplante; abaixo: medo de quem a conteste no seu poderio* (Chauí, idem).

O modo reativo, historicamente truculento e violento com que as oligarquias tradicionais do mundo rural brasileiro e, em especial, a oligarquia canavieira no Nordeste, tem utilizado para resolução e mediação dos conflitos sociais – seja no campo trabalhista, seja na disputa de terras, seja no campo político, não se justifica apenas pela defesa imediata do seu patrimônio econômico. Sob esse comportamento, está a defesa do capital simbólico dessas oligarquias, fonte perene da dominação dos agentes dominados. Estes últimos, no entanto, constituem, também, a fonte perene dos medos dos dominantes. Estes agem no sentido de não permitir que aqueles se transformem em massa sem controle, com poder de contestação à ordem oligárquica instituída da dominação.

A partir dessas relações, engendram-se formas de interação social cotidianas no mundo canavieiro. A dominação econômica só se sustenta pelo uso da violência simbólica. Sobre isso, diz Bourdieu que, anterior à dominação econômica, dá-se a dominação simbólica pelo uso do poder simbólico.

O poder simbólico, neste caso, pode ser entendido como *a coerção que só se institui através da adesão que o dominado não pode deixar de conceder ao dominante*. Segundo ainda Bourdieu, os efeitos da dominação simbólica *exercem-se não na lógica pura das consciências cognoscentes, mas na obscuridade das disposições do habitus onde estão inscritos os esquemas de percepção, de apreciação e da ação que fundam uma relação de conhecimento e reconhecimento práticos, profundamente obscuros para si próprios* (Bourdieu, 1998: 151 e 152). A contestação da ordem econômica e social dá-se quando as formas de dominação simbólica são enfraquecidas, desveladas. Neste momento, a violência “doce” é gradativamente substituída por práticas repressivas, culminando com a violência física, como modo de manutenção da ordem dominante. Aqui se revela uma das expressões de medo dos dominantes, em seu formato extremamente denegado, em forma de reação ativa, de repressão.

Adentrar o mundo simbólico dos dominantes é, pois, tarefa pouco usual das ciências sociais no Brasil, principalmente por se tratar de uma temática de acesso difícil, especialmente se o objeto a ser desvendado situa-se na cadeia de significações cujos valores são socialmente reprovados ou moralmente

desqualificadores, tais como a perversidade, a maldade, o dolo, a traição ou mesmo a covardia, qualidades nas quais estaria ancorado o medo como atitude própria dos fracos.

Pode-se interpretar, deste modo, o medo dos dominantes como uma das reações resultantes das ameaças reais ou iminentes do mundo dos dominados, principalmente quando as formas de dominação simbólicas se enfraquecem, decorrentes da percepção reflexiva dos agentes dominados. Diante desta situação, quanto menor for a capacidade simbólica da dominação, maiores serão as formas de expressão da violência aberta, exercidas através de práticas coercitivas e repressivas, responsáveis pela produção estratégica da coação dos agentes sociais. A construção do consenso, pela produção de um *conformismo moral e lógico* dos dominados, conforme ainda analisa Bourdieu, ou do medo, através do uso da violência explícita, tem como objetivo a produção de um estado de imobilização das pessoas com o fim da manutenção do *status quo*.

O medo imperativo, tal qual se pode observar no cotidiano das pessoas no mundo canavieiro, parece constituir uma parte mais ou menos generalizada dessas relações. Ele está manifesto nas atitudes das pessoas e vem sendo experimentado e internalizado a partir de sua produção estratégica pelas elites dominantes locais.

Chauí (1987:36), ao indagar sobre do que se tem medo, assinala vários objetos dos medos humanos, entre os quais *o medo de todos os entes reais ou imaginários que sabemos ou cremos dotados de poder de vida e de extermínio (...)* afirmando ela – *da repressão, murmuram os pequenos, da subversão, trovejaram os grandes*. Vale observar que o medo, quando operado pelo imaginário dominante, sua expressão exterior, que possibilita a visibilidade para o mundo social, emerge sob seu significado dissimulado pelo seu valor oposto: o da força e o da potência.

As sucessivas práticas de violência ancoradas na repressão, e tendo a eliminação física do agente antagônico como seu corolário, tende a ser observado como uma manifestação de força através da qual o dominante busca não só reparar a sua honra e o seu orgulho, como também impor o medo aos dominados e reafirmar-lhes a necessidade da obediência. No entanto, é o medo que está operando e sendo o móvel da ação. Como anota Chauí, os dominantes têm medo:

Da desobediência, da revolta, da perda de prestígio e do lugar de poder. Medos dos que possam refutá-los. Medo, sobretudo dos iguais, dos que possam rivalizar com eles, fabricando máquina imaginária mais potente porque mais persuasiva (Chauí, idem:58).

O medo da perda do prestígio, ou do lugar da dominação, pelo poder de contestação do diferente, insere-se em um vasto campo de valores historicamente presentes na construção das relações de poder no campo, o que pode justificar e fornecer pistas de compreensão das disputas entre os antigos coronéis, senhores de engenhos e as oligarquias em geral, no mundo rural nordestino. Este aspecto é vislumbrado pelos dominados. Em vários municípios da Mata Norte, já no início de década de 1980, com a chegada de padres progressistas na região, alguns grupos de resistência e oposição se fortaleceram e apareceram publicamente, como nos Municípios de Colônia de Leopoldina e Jundiá, por exemplo, onde grupos de oposição identificados como de esquerda emergiram, fundando tanto partidos políticos como atuando no movimento sindical de trabalhadores rurais.

Essas iniciativas isoladas, auxiliadas e apoiadas pela Igreja Católica, na época, foi motivo de recrudescimento da repressão e da violência, culminando, mediante sucessivas ameaças de morte aos atores sociais envolvidos nesse processo, com a saída de muitos desses oponentes da região, inclusive parte dos padres e dos agentes pastorais.

Embora tais iniciativas não chegassem a pôr em perigo a estrutura de poder das oligarquias canavieiras, o fato da existência de focos de dissidência e de oposições trazia consigo não só o debate como o exercício da participação política dos dominados nos negócios relacionados aos interesses públicos. Com isto vinha, conseqüentemente, o alargamento das idéias e do valor dos direitos como uma tendência que se disseminaria de modo mais ampliado entre eles, razão pela qual estaria justificada uma série de reações violentas, orquestradas pelas oligarquias locais, e auxiliadas pelo aparelho de repressão legítima do Estado-governo.

Revelava-se, deste modo, uma das faces do sistema de medo das oligarquias, elegendo os seus opositoristas, principalmente trabalhadores e agentes sociais indóceis, como os inimigos da ordem local, eleitos como os subversivos, sobretudo aqueles sob cuja classificação incidiria a condição de *portadores da palavra e de tendências*. Lembrando mais uma vez Chauí, posso inferir que o medo das oligarquias se expressa pelo temor antecipado dos riscos que o sistema de exploração e dominação pode provocar nos dominados, levando-os a se insurgirem, de um modo ou de outro, contra a ordem cotidiana. De acordo com Chauí (idem:43), as oligarquias vêem a plebe como *temível quando não teme*. E as maneiras de mantê-la sob o temor é pelo valor da *docilidade laboriosa*, pelo *uso da força*, e pela construção de situações e valores em que os próprios dominados se colocuem uns contra os outros.

O combate permanente ao inimigo objetivo, porque assim eleito como

tal, conflui à construção da cultura do medo entre dominantes e dominados e passa também a ser situado pelos dominados, conforme um dos informantes, ao refletir sobre sua experiência em Colônia de Leopoldina:

É porque era um grupo pequeno, e a tendência daquele grupo era que existissem pessoas que tivessem medo, mas que aquele medo podia passar, e aqueles poderosos que estavam no poder, que queria destruir aquele grupo, era com medo que aquele grupo se fortalecesse e que aquele grupo que não ameaçava naquele momento, mas que, futuramente, poderia ameaçar (ex-trabalhador canavieiro – Colônia de Leopoldina-AL).

O medo é, deste modo, uma subjetivação a partir da qual o indivíduo externaliza seus temores e inseguranças diante das situações objetivamente observadas e ou diretamente experimentadas. Significa, desta forma, o processo de como o indivíduo internaliza os significados construídos pela prática efetiva no mundo social e o modo de representá-los, a partir dos quais orienta suas posturas básicas no mundo social.

Há, portanto, os medos advindos das representações mentais da experiência pensada, explicados a partir de um quadro clínico de neurose, assim como os da experiência vivida, em sua forma direta, sem mediações, a não ser as do impulso imediato de continuar vivo. Através desta última situação, busca-se o recuo como forma de proteção contra o perigo real das agressões e do extermínio físico. No entanto, ambos os significados adjetivadores desses medos são interdependentes e suas zonas de delimitação quase indefinidas.

Deste modo, as dimensões sociológicas e psicológicas do medo parecem estar intimamente imbricadas quando submetidas a uma análise e interpretação dos indivíduos interagindo no mundo social. Em situações cujas relações estão mediadas por práticas coercitivas mais ou menos orquestradas e onde as formas de dominação descambam para o campo da violência psicológica e, em especial, da violência física como o meio mais recorrente de resolução dos conflitos, o medo parece tomar sua forma mais abrangente.

Diz Franco que, com o medo, *os sentidos se aguçam, e com eles, a imaginação fica acesa*, através da qual aumentam *os temores e as suspeitas* (Franco, op. cit.:43). O clima de suspeição é uma das características centrais de uma realidade social sob o domínio da violência. Esta, através de suas expressões mais visíveis na região, é produtora do medo, porque opera por um conjunto de práticas marcadas pela inimizabilidade de seus autores.

A polícia sob o signo da suspeição coletiva

Tem-se medo da polícia. No entanto, isto não significa dizer que as pessoas não queiram a instituição polícia. Ela é tão desejada quanto temida. Embora desejada, a relação de temor da comunidade com essa instituição é marcada pelo signo da desconfiança, no qual se revelavam as expressões mais imediatas do medo que se tem dela.

Neste quadro de impunidade e de medo, a polícia emerge como um dos principais agentes sociais desse fenômeno. O modo de ação e o lugar que a polícia ocupa nas relações de dominação e de violência locais são matéria-prima à observação e à experiência de medos dos agentes dominados. Essa convivência tem sido responsável pela construção das representações comuns das pessoas nessa região, vividas sob grandes paradoxos.

A polícia está representada pelos signos da *omissão*, da *ausência* e ou da *ação comprometida* com os esquemas de dominação. Assim representada, passa a ser vista atuando desvirtuadamente de suas funções inscritas, no imaginário social, em princípio, como as das práticas de coerção tidas como violentas, ou a da prevenção de tais práticas, de modo que proporcione a tranquilidade e segurança públicas.

No vazio entre o que está inscrito como *função social* e a *prática efetiva* da instituição, perceptível pelos agentes dominados na experiência cotidiana, observa-se a construção de significados simbólicos sobre a instituição. Estes alimentam o sistema de representações coletivas, orientando, deste modo, os comportamentos desses atores sociais diante da polícia e das suas funções na sociedade.

A insegurança e o medo parecem aspectos marcantes dessa reelaboração imaginária sobre a polícia. Sob este aspecto, convivem, conflituosamente, uma imagem de polícia que protege e proporciona segurança à coletividade, associada a outros significados opostos, tais como a polícia como um dos agentes principais das práticas de violências contra as pessoas; a polícia como mero apêndice dos interesses dominantes locais, prestando-lhes serviços privados e como parte do crime organizado, a serviço do crime de pistolagem.

A simbologia da polícia como um dos mecanismos institucionais de segurança pública é, ao mesmo tempo, transfigurada na simbologia de *uma polícia bandida* a serviço do crime organizado e como parte do sistema retroalimentador da impunidade e da insegurança pública:

Quem é que vai proteger você se é a polícia quem faz as coisas junto com outros capangas, junto com outros bandidos? Eles mesmos fazem a

desordem, como é que você vai pedir proteção a policial, quem vai lhe proteger se você denunciar se uma pessoa matou alguém, quem vai proteger você? O povo tem medo (trabalhador canavieiro – União dos Palmares-AL).

O sistema de impunidade alimenta-se e cresce com o medo e a insegurança. Crimes acontecem e não são apurados: chama-se a polícia que nunca vem, e quando vem, chega atrasada e desinteressada. Quando não, desconfia-se dela como autora não revelada do crime. Este parece ser o esquema representativo anunciado nos vários relatos sobre a polícia, nos quais se anunciam, também, os significados do medo dela. Esta perdeu seu significado simbólico de segurança, assumindo o seu sentido antagônico: o da polícia que não protege, é objeto de desconfiança coletiva e dela se foge por medo:

Primeiro, o pessoal fica com medo até da polícia, eu já vi alguns amigos meus motoristas: olha, se tiver uma blitz da polícia militar, de noite, eu não paro, passo por cima, eu gosto de ir embora porque eu não confio se é polícia mesmo ou se é bandido. Muitas pessoas dizem isso. Inclusive, outro dia, eu vinha com uma moto com o farol de noite apagado, queimado. Encontrei uma blitz da polícia perto da várzea grande, eu parei porque tinha que parar mesmo, tinha muito policial. Acontece isso, muitos amigos dizem assim, que vêem a blitz e não param não, porque tem medo que seja bandido (Jovem – União dos Palmares-AL.).

A instituição segurança pública, sob o legado da desmesura da violência e da impunidade, sem o controle do próprio governo local, passa a ser questionada em suas funções, tanto no plano racional quanto simbólico. A referência à crise institucional da polícia, agravada mais intensamente ao longo da década de 1990, pode ser emblemática de uma crise de funcionalidade entre a razão de sua existência, simbólica e racionalmente instituída, e sua prática efetiva, contribuindo para que essa institucionalidade tenha sido profundamente questionada. A existência de uma instituição não se mantém independente de seu simbolismo, como analisa Castoriadis, segundo o qual *tudo que se apresenta no mundo social histórico está indissociavelmente entrelaçado com o simbólico*. Para ele, *os atos reais são não símbolos, mas estão entrelaçados com o simbólico, não existem fora de uma rede simbólica* (Castoriadis, 1982:142).

A função da polícia carrega em si seu simbolismo: o da manutenção da segurança e da ordem públicas. Numa sociedade capitalista, a ordem efetiva

das coisas é a ordem hegemônica dos interesses do capital, representados pelos seus agentes dominantes. Mesmo assim, dominantes e dominados partilham, a partir de acordos pré-reflexivos, e mesmo sob contradições e conflitos, da mesma rede simbólica que institui os mecanismos da ordem social, delegando poderes às instituições, seja fora ou no âmbito do Estado-governo, como forma de mediação dos diferentes capitais em jogo nos variados campos sociais (Bourdieu, 1980:224). A manutenção da ordem social, atribuída como função do Estado, permite-lhe, deste modo, o *monopólio da violência*, ou, noutras palavras, o uso da violência legítima. Essa institucionalidade assim funciona porque ela tem seu ancoradouro tanto no campo jurídico-institucional do Direito, quanto no mundo do simbólico. Neste caso, define-se uma instituição como *uma rede simbólica, socialmente sancionada, onde se combinam em proporções e em relações variáveis um componente funcional e um componente imaginário* (Castoriadis, idem:159).

O que parece interessante observar é o redimensionamento da simbologia instituinte do papel da polícia como instituição representante direta do sistema de segurança pública. O imaginário social instituinte, se não foi capaz de deslegitimar a polícia do seu papel (pois nele a polícia também está inscrita, como o da defesa do cidadão) fez emergir uma crise em seu simbolismo ao qual foi agregado o significado do mundo do crime organizado e do sistema socialmente produzido da impunidade.

Neste aspecto, pode-se dizer que a funcionalidade instituída da polícia, historicamente apropriada pela lógica privada dos interesses dominantes, entra em conflitos com a rede simbólica que lhe dava sustentação e consenso, emergindo daí o medo coletivo dos dominados em relação à polícia. Tal relação é experimentada em sua forma extremamente fluida e sempre contraditória, seja sob o plano da especulação coletiva, através do sistema de boatos, seja na experiência real e efetiva dos sujeitos.

O que parece de mais concreto, no cenário social desses agentes, é o clima de terror, de insegurança e de medo que parece compor novos elementos constituintes das significações imaginárias sociais sobre a polícia. Tais significações foram sendo construídas ao longo do período em que emergiram, mais intensamente, denúncias públicas contra as práticas de violência na região canavieira. Nelas, o lugar da polícia se revelou crucial. A produção de estatísticas sobre a participação de policiais nos crimes de homicídio no Estado revelou, no período, a dimensão desse estado. Em 1993, era denunciada pela imprensa, e explorada pelo FPCV-AL, a participação de policiais militares na maioria dos 600 homicídios ocorridos em todo o Estado nos dois últimos anos daquele período (Jornal do Brasil, 21/03/93). Segundo a mesma fonte, nesse ano havia,

na Justiça Militar do Estado, 177 processos em andamento em que estavam envolvidos 708 policiais. Nos anos subseqüentes, os documentos sistemáticos de análise sobre a violência em Alagoas, produzidos pelo FPCV-AL, demonstravam que a participação da polícia, no total dos crimes de autoria declarada, ocupava o segundo lugar das estatísticas gerais, só perdendo em números para os crimes praticados pela população contra si mesma. Em determinados períodos do ano, essa participação alcançava índices equivalentes a 25% do total dos crimes atribuídos.²

Tudo é nunca ou ninguém: a impunidade como regra

A falta de garantias de revelação e punição dos que cometem violência é assegurada pela reprodução do sistema de impunidade que concorre para o encorajamento do violentador. Este fato, em si, já é o bastante para alimentar a insegurança dos indivíduos no mundo das relações externas, à medida que os valores instituídos que servem de parâmetros da regulação social perdem sua função normativa, deixando a comunidade ao sabor das impulsões dos que detêm maior capacidade de domínio sobre as instituições encarregadas pela manutenção da segurança pública.

A ausência dos parâmetros institucionais do que é ou não violência, do que poderia e deveria ser punido pelo poder regulador do Estado, instaura uma representação caótica do mundo social, que passa a ser regido pelo medo e pelo pavor, levando todos a agir por antecipação. A ausência do poder de estabelecimento e de julgamento do que é crime ou não, de quem é responsável ou não responsável pela violência, do ponto de vista jurídico-institucional, concorre para que ninguém o seja, ao mesmo tempo em que todos, potencialmente, sejam os responsáveis, ou que recaiam sobre todos a suspeição de os ser, de um modo ou de outro.

Nas várias situações relatadas na região, chamou-me a atenção o fato de, no contexto do medo, a insegurança e a desconfiança que as pessoas demonstravam em relação umas às outras quando estavam se referindo às sucessivas práticas de homicídios, sem atribuição de autoria definida, numa demonstração de dificuldade de discernimento entre quem era aliado ou inimigo:

Ultimamente a violência tem aumentado. O pessoal já não está mais nem querendo falar com medo, porque ninguém está sabendo com quem está falando. Se você conversar com outra pessoa aqui, eles dizem que não tem violência, ou se diz, é não sei, acontece, mas não sei não, não conheço não. As pessoas ficam com muito medo, até do outro, sabia? Porque eu

mesma fico conversando com T. [uma amiga da informante, aqui com a identidade não revelada] a gente tem medo de conversar com qualquer pessoa aqui em (...). T. tem medo até de conversar com o marido dela, porque ele bebe muito e o que se conversa, diz na rua. Eu sempre digo a T: nós duas temos que conversar só nós duas, porque a gente não pode confiar (pessoa da comunidade, Canastra, Ibataguara-AL).

A incapacidade de julgamento sobre quem é culpado, perigoso ou suspeito de quem não o é, parece exprimir grave questão acerca do nível de sociabilidade dos membros da comunidade, influenciando, sobremaneira, no enfraquecimento dos laços de coesão social. Entretanto, ao mesmo tempo em que se operava essa desconfiança mútua entre os grupos, mais se fortaleciam as relações entre indivíduos, construídas à base da confiança, sedimentando relações no âmbito interpessoal.

Esta incapacidade de discernir, com maior clareza, entre amigos e inimigos, aliados e não aliados, pareceu decorrência direta da impunidade generalizada que pode ser uma das conseqüências do processo da *banalização do mal*, conforme analisa Arendt (1983). A violência e a impunidade, quando experimentadas e representadas como um fato presente e inexorável em todos os poros do tecido social, têm como efeito resultante a produção de um vazio de referências no qual os agentes sociais não têm a que se reportar. Disto resulta o enfraquecimento dos parâmetros normativos de ação e julgamento em relação aos valores orientadores das ações cotidianas no mundo sensitivo dos seus agentes.

O que me chamou a atenção foi o efeito particular do sistema de ameaças realizado contra pessoas envolvidas em alguma situação de embate ou conflitos. As ameaças, de modo direto ou de forma velada, seguem uma coreografia cujo corolário é a desmobilização da pessoa. Através dela, opera-se um dos mecanismos sociais da lógica do medo, como se pode atestar no relato a seguir:

Eu já sofri ameaça por duas vezes. Então a pessoa primeiramente liga pro seu celular para mostrar já que sabe lhe localizar: segundo, faz questão de dizer que sabe seus passos, onde você mora, onde você trabalha, onde você vai, pra demonstrar um certo conhecimento a respeito de você, pra lhe intimidar, para que você comece a partir daí criar aquela paranóia que todos nós criamos de que tudo e todo mundo para você pode ser o seu ameaçador. Então, o rapaz que entrega pizza, quando estaciona do lado do seu carro, o rapaz do correio quando toca a campainha, o jornalista... todo mundo é suspeito, todo mundo, conspira contra você. Então, ele faz questão de mostrar que conhece que sabe seus passos, seu telefone e que você está nas mãos dele e que ou você atende o pedido

dele ou, se não atende, corre sérios riscos de vida (ex-membro da coordenação do FPCV-AL).

É interessante observar o efeito imediato de uma ameaça. O valor da vida e a manutenção da integridade física são os principais bens ameaçados. Com a ameaça, o medo opera-se pela suspeição de tudo e de todos, como atestado acima. Instaura-se a lógica da insegurança e do terror, favorecendo o medo de todos, sem distinção. O sistema de ameaças passa a ser um elemento central do *constructo* social do medo, agindo sobre cada indivíduo. Neste caso, não só operam os efeitos da conduta antecipatória, como se dá o processo de diabolização do outro, emergindo daí o terrível fantasma do perigo ameaçador sem controle nem direção.

Observa-se também o poder dilacerante da invasão de privacidade do indivíduo, naquele espaço mais particular em que cada um se protege da exposição da esfera pública e onde cada um busca reconstituir-se como pessoa e metabolizar suas energias individuais. O efeito simbólico produzido pelo medo por essa invasão é o sentimento de impotência pessoal, vivido através do significado da perda: neste caso, o que está em jogo é a vida, não apenas do indivíduo ameaçado, mas a das pessoas ligadas ao núcleo familiar do ameaçado sem as quais tudo perde o sentido de existir:

Eu senti uma invasão de privacidade. O direito de liberdade da gente ferido na sua forma mais baixa. O direito de liberdade de se expressar, direito de liberdade de atuar pelo que você acredita, liberdade de lutar pelo que você quer pela sociedade que você deseja. Então nesse momento você como a vida é o bem maior, juridicamente e conscientemente para cada um de nós, naquele momento que a gente é invadido, a gente se sente muito impotente. Num primeiro momento, começa a questionar se tudo aquilo vale a pena. Essa luta é muito maior do que a nossa vida, mais sem a nossa vida a gente não pode lutar por nada. Então, a invasão de privacidade, a inibição do nosso direito de liberdade é o primeiro sentimento e, depois vêm os inúmeros questionamentos: porque eu só estou fazendo o bem, lutando pelo bem, tenho certeza que quero o melhor para todo mundo, e eu não tenho direito de fazer isso porque prejudica uma pessoa ou uma família. Não porque eu prejudico, simplesmente porque eu inviabilizo projetos dessa pessoa ou dessa família. E aí você começa a ver se vale a pena perder sua vida porque, sinceramente, o que vem para mim é o sentimento da minha mãe em me perder, o que eu represento para minha família do ponto de vista econômico e isso aí mudou. (idem).

A situação crônica da violência física e a impunidade na região revelam o fenômeno da *banalização do mal que desafia a palavra e o pensamento* (Arendt, 1983:262). Os valores morais que regem os comportamentos e ações da coletividade e dos indivíduos, aqueles que estabelecem os limites entre os interditos sociais e as práticas socialmente aceitas, entre o legal e o ilegal, expressos sob um conjunto de normas e leis, ora sob o controle do aparato governamental, ora sob o controle de outras instituições do social, são, com a *banalização do mal*, tornados secundários ou relativizados.

A insegurança e o pavor generalizados, engendrados sob uma realidade de violência, emergem desse vazio provocado pela falência e ou ausência desses parâmetros balizadores, como que revelando o enfraquecimento do processo civilizatório (Elias, 1997). Disto resulta a banalização do mal, que tem como corolário a incapacidade de discernimento revelada pela *perda da capacidade de julgamento entre o bem e o mal* (Arendt, idem:285). Este aspecto da incapacidade de julgamento parece um elemento crucial à compreensão do medo, da insegurança e desconfiança que orientam as pessoas numa realidade marcada pela violência, principalmente quando esta é caracterizada pelo crime de extermínio.

No mundo da cana, os crimes de extermínio físico, expressos principalmente através daqueles caracterizados como *desovas*, passaram a ser uma prática recorrente. A violência, tal qual observada, tem se revelado como instrumento de resolução dos conflitos e das diferenças. Assim posto, passa a reger as ações dos indivíduos e a institucionalidade dos direitos, permitindo que grupos sociais e ou políticos se instituem com poderes de praticá-la como expressão própria da lei ou acima dela.

Neste caso, são afirmados valores expressivamente particulares de um grupo, sob a proteção e convivência dos operadores da lei, sob o domínio do Estado-governo. Estando sob os *olhos da lei*, tais violências deixam de existir como crimes ou são postergados aos subterrâneos da dissimulação, ao menos para quem os realiza, e também para quem deveria operar as normas jurídico-institucionais a fim de julgá-los como tais. Assim analisa Arendt:

Pela falta de discernimento, não há crime. Neste caso, é necessário haver a intenção de fazer o mal para a perpetração de um crime: onde essas finalidades estão ausentes e, onde, por quaisquer razões, até mesmo por insanidade mental, a habilidade de distinguir entre o certo e o errado estiver enfraquecida, sentimos que crime algum foi cometido (Arendt, idem:286).

Se o mal não tem definição para quem o pratica como, igualmente, para quem tem a legitimidade de julgá-lo, pelo enfraquecimento da capacidade de julgamento e ação, instaura-se a banalização do mal como estatuto mental, por um lado, e a generalização da impunidade, pela certeza da ausência de critérios julgadores, por outro. A impunidade, neste caso, vira a regra ao mesmo tempo em que expressão acabada dessa banalização.

A percepção dessa impunidade, resultante da ação omissa ou comprometida do Estado-governo ou pela suspeição de que são os órgãos oficiais de segurança pública os diretamente responsáveis pelas principais práticas de violência e, conseqüentemente, pelo sistema de impunidade, amplia o sentimento de desamparo e uma rede de especulações sociais. A idéia de que atentados à vida se banalizam e que não são fortuitos, mas resultantes de relações conflituosas de interesses e de autores nem sempre esclarecidos ou revelados, projeta a existência de uma violência sem dono e sem controle, circulando a vida coletiva, em geral, e a de cada indivíduo, em particular:

É uma violência iminente, ora tramada por agentes sociais, protegidos pelo manto do desconhecido, ora por agentes operadores dos aparelhos do próprio Governo. De qualquer modo, tal violência sempre foi representada sob dois ângulos: um primeiro, sendo o dos patrões, agindo de forma revelada e com a certeza da impunidade; um segundo, o do desconhecido ou suspeito, cuja ação violenta parte de algum lugar sem que ninguém imagine ao certo, se perto ou longe do espaço onde cada um circula. Em ambas as situações, é a falta do controle social, expressa pela ausência de ações repressoras da violência dos órgãos oficiais, a responsável pela disseminação do medo na região. Todos são sabedores que as práticas de violência são resultantes de serviços demandados por seus mandantes:

Tem alguém que manda, eu creio que tem alguém que pelo menos solicita o serviço, e está escondido não é? E ninguém sabe. Eu acho que há alguém por trás disso, por exemplo, O cara que foi preso, porque roubou a primeira vez. Na segunda vez, desapareceu, morreu. Alguém superior mandou. O cara não matou só por matar, algum superior deve ter mandado. Essas mortes assim estão mais depois do governo agora, novo governo Suruagy, e com o Coronel Amaral (então secretário de segurança pública): não deixarem criar bandido, matou tem que morrer. Roubou tem que morrer. É mais desses anos para cá. Denunciaram o delegado e não provou, disse que não existia, mas existia isso. Caiu em delegacia, é preso, morto, torturado acontece isso aí (idem).

Um dado importante das estatísticas elaboradas pelo FPCV-AL, sobre os crimes de homicídio em Alagoas, diz respeito aos índices relativos àqueles praticados sem que fossem revelados os seus autores, classificados sob a categoria de *crimes não identificados*. Segundo essas estatísticas, no período entre os anos de 1995 e 1997, por exemplo, em mais da metade os homicídios foram considerados nessa categoria. Em 1995, do total das ocorrências, 60,2% ficaram sem identificação de seus responsáveis. Em 1996, foram 58,53%. Em 1997, os crimes de autoria desconhecida responderam por 66,39% do total das ocorrências³.

No cotidiano da população canavieira, tais crimes são marcantes e estão retratados na memória social da região. Os relatos das pessoas os descrevem sob várias circunstâncias: tanto sobre desaparecimentos de trabalhadores sem que nunca tivessem sido esclarecidos os motivos e seus responsáveis como, também, aparecimento de cadáveres mutilados no interior dos canaviais, muito deles ainda em chamas. Em ambas as situações, a não-revelação dos casos e a inoperância dos órgãos de segurança na elucidação deles instalam-se como uma realidade inalienável.

O cara mata aqui e não é punido. A pessoa aparece morta e ninguém sabe quem matou. É fácil matar e não aparecer quem matou. Então isso acontece. Por isso mesmo o cara reage com esse tipo de coisa de querer matar. Às vezes desaparecem pessoas e a gente não sabe o motivo, às vezes o cara tem um motivo qualquer, mas a gente não está sabendo que motivo foi, mas a gente não sabe dizer claramente se foi por causa de trabalho ou por outra coisa. Desapareceu, mas ninguém sabe o motivo. Às vezes é uma pessoa boa, nunca matou ninguém, nunca brigou com ninguém, pessoas honestas aparecem mortas. Por que? E às vezes nem aparecem, às vezes some. Têm pessoas mesmo que sumiu e ninguém sabe agora (trabalhador canavieiro – União dos Palmares-AL).

Os crimes classificados como *desovas* no Estado de Alagoas emergiram à apreciação pública, nessa década, como outro aspecto atemorizador do cenário de impunidade e medo. No período entre 1995 e 1996, este tipo de crime aumentou em 103,6%, passando de 53 para 108 casos⁴. Interessante é observar que o lugar das desovas é a zona da cana, principalmente a região da Mata Norte, fato que contribuiu para a fundação do medo e da insegurança orientadores dos comportamentos básicos dessa população em relação ao mundo instituído.

Pode-se compreender o medo como resultante da insegurança das pessoas diante desse enfraquecimento na capacidade de julgamento das práticas

de violência cometidas como crimes praticados contra a condição humana, no sentido atribuído por Arendt e, como tais, passíveis de seus operadores serem punidos. Na ausência desta condição, instala-se, como padrão de recorrência, o condomínio da insegurança, revelador de uma *terra de ninguém*, representada por valores que lhe são fundantes: pela inimputabilidade de seus agentes violentadores; pela convivência e ou omissão das instituições responsáveis pela garantia da ordem e da segurança públicas; pela ausência de um estado jurídico-institucional dos direitos sociais e de cidadania; e pelo domínio do desconhecido, expresso pelo valor do *ninguém sabe, ninguém viu*.

As várias expressões de sua existência são atestadas nos variados relatos, como se pode perceber ao longo dos capítulos anteriores. Importante observar, no entanto, que em sua maioria os casos de violência física são descritos sob vários modos: tanto a partir do testemunho direto ou indireto do informante, cuja narrativa vem com a força de quem presenciou o acontecimento, como também desde fontes colhidas pelo informante a partir de terceiros, de tal modo que são socializados a partir de conversas que se aproximam do boato.

A circulação dessas informações, ao que me pareceu, a exemplo dos vários crimes acontecidos e relatados, aproxima-se da dinâmica e característica do que poderia ser considerado como mexericos e fofocas (Elias, 2000). O tom enfático no uso de expressões verbais imprecisas reforçam essas características. Em algumas situações, os episódios me eram relatados deste modo: *de setembro pra cá, tem acontecido tais e tais crimes...* Deste modo, os informantes iam situando em cada período os acontecimentos e construindo, aleatoriamente, a sucessão de fatos, narrados como histórias, permeadas pelas representações de medo e de indignação, ao mesmo tempo em que buscando imprimir uma interpretação da realidade. Tal interpretação, ao que pareceu, não estava fundada apenas no fato em si, mas também alimentada pelas imagens inscritas na cadeia de significados de onde emergem os boatos e mexericos próprios à vida comunitária.

Assim representados, está inscrita no imaginário social dos trabalhadores canavieiros, e de outros agentes, a existência dos mandantes, o recrudescimento das práticas violentas do governo estadual do período e sua relação com o crime organizado. O medo e o silêncio se ampliavam, desta forma, pela insegurança causada pela constatação de não se ter a quem recorrer. Os próprios operadores da segurança pública estavam representados como responsáveis pela insegurança dos cidadãos, ausentes de suas funções simbólica e institucionalmente atribuídas. Havia, deste modo, uma crise de representatividade das instituições, tanto em seu simbolismo quanto em sua função, levando essa população a experimentar, em termos ideais, o vazio dessa representação.

A representação de uma *terra de ninguém* é também reveladora de uma

terra do nunca, no sentido de expressar um estatuto social da impunidade e da ausência dos órgãos responsáveis pela justiça oficial. É uma terra de poucos donos. Talvez por isto mesmo, terra do nunca e do ninguém. É possível perceber as nuances das relações entre as pessoas nessa realidade marcada pelo discurso e pelas práticas de violência. Com certeza, a esfera pública é um valor ainda em processo de construção. Como valor de democracia, de espaço por onde circulam bens materiais e simbólicos, sempre será um bem cuja definição será inacabada. Por mais dura que uma determinada rede de relações pareça, esse espaço sempre será o espaço-tempo do inesperado, da surpresa, do inusitado.

Notas

¹ Estes valores são fartamente explorados pelo imaginário popular, a exemplo dos cordéis e contos orais, adágios e ditados populares.

² Cf. *Relatório analítico sobre a violência em Alagoas*. FPCV-AL, jan. /ago. De 1996.

³ Vale salientar os números absolutos de crimes de homicídio ocorridos nesses anos: em 1995, foram 588 ocorrências; em 1996, 683 (ambos os totais correspondem a levantamento de janeiro a novembro). Em 1997, foram registradas 656 vítimas de homicídio (dados correspondentes ao período de levantamento de janeiro a dezembro). Cf. 1) *Alagoas: democracia em pedaços*. Dossiê 1996. FPCV-AL. Maceió: 1996; 2) *Alagoas: numa trajetória de ausências, a luta pela afirmação dos direitos humanos*. Dossiê 1997. Maceió-AL.

⁴ Cf. Dossiê FPCV-AL – 1996, já citado.

Parte II

A TERRA É DE TODOS: OS ESPAÇOS DE REVELAÇÃO

Na primeira parte deste livro, tratei de situar as representações mais correntes dos trabalhadores canavieiros sobre a violência no mundo da cana. Ao situá-las, tomei como pressuposto a existência da violência como um fenômeno social pré-existente na região e empiricamente observável a partir de suas práticas cotidianas. Interessou-me, deste modo, inventariá-las a partir das versões expressas pelos trabalhadores e pessoas a eles vinculadas.

A incerteza da impunidade impulsiona as práticas de violência dos dominantes assim como o medo passa a ser a expressão acabada do conjunto dessas práticas, bem como orientador dos comportamentos básicos da maioria dos atores sociais dominados.

Apesar deste quadro aparentemente monolítico, as formas de dominação e de violência são, elas mesmas, impulsionadoras de *ações de insubordinação cotidianas*, mesmo que experimentadas sob o significado do temor e do medo.

A noção de que as pessoas, ao não encontrarem espaços de revelação públicos, agem por *debaixo dos panos*, engendrando formas sutis e possíveis de ação, muitas delas com altos graus de simbolizações, metaforizações e eufemismos, é fundamental para a compreensão da complexidade das relações de poder na região, fora do ângulo da obediência e da uniformização.

O lugar das metáforas: deu bode e deu cachorro

O bode Frederico e o cachorro Fiel

O fascínio dos homens pelos animais remonta à história da própria humanidade. Essa sedução deu-se ao longo do tempo como um saber acumulado pelos ancestrais, guiados pela necessidade de sobrevivência. Do homem caçador e predador à condição de homem parceiro e amigo, foi um longo aprendizado. Alguns animais ascenderam a lugares mais próximos do mundo humano do que outros. O cachorro, ao que parece, ao ser domesticado, elevou-se a uma posição privilegiada na hierarquia dessa relação, sendo considerado o *melhor amigo do homem*. O bode, nem tanto. Embora também tenha seu lugar e seu valor inquestionável nesse sistema simbólico, enquadra-se naquelas espécies que se prestam, mais especificamente, ao consumo humano, sendo, de antemão, predestinado para esse fim, salvo exceções. Menor sorte tiveram a serpente e outros animais peçonhentos. A serpente fora condenada desde o primórdio, como demonstra o livro do Gênesis, a rastejar e a ser objeto da ojeriza e do repúdio humanos, embora não seja menos verdade que as serpentes exercem grande fascínio e sedução, variando em graus e intensidades de acordo com as diferentes culturas.

Estabelecidos ou banidos do convívio humano, os animais fazem parte do seu metabolismo social, justificados por uma diversidade de funções sociais e econômicas, e delineados com uma carga de representações e simbologias que garantem o seu lugar e papel desde sempre. Campos (1977), ao referir-se à relação entre homens e animais na história da humanidade, chama a atenção para alguns aspectos dessa relação, como a ternura existente entre homens e animais, a tendência de emprestar-lhes *alma humana*, e as cargas simbólicas a eles atribuídas através das quais assumem valores negativos ou positivos, que trazem sorte ou azar.

É o que aconteceu com um bode e um cachorro, em momentos diferentes, na vida social e política do Estado de Alagoas. Tornaram-se celebridades com forte apelo popular¹. Trata-se de dois animais sob formas de expressão muito particulares: o *bode Frederico* e o *cachorro Fiel*. O que eles teriam em comum a ponto de atraírem para si o dispêndio de energias intelectuais de pesquisadores, jornalistas e, principalmente, a energia social, expressa através da simpatia, do aconchego das multidões, ou do ódio particular de alguns grupos sociais?

O caso do bode Frederico

O bode Frederico, como ficou popularmente conhecido em Alagoas, nasceu e morreu no Município de Pilar, situado às margens da lagoa Manguaba, a 30 km de Maceió. Foi um bode criado na rua, à base de mamadeira e comidas domésticas dadas pelos moradores afeiçoados ao animal, como é recorrente aos filhotes rejeitados pelas mães ainda muito jovens.

Conta-se que ele freqüentava os lugares públicos da Cidade, como as igrejas, escolas a até os bares, onde mantinha laços de amizade. Era muito bem-vindo nesses espaços, sendo cordial e simpático com pessoas de todas as idades e crenças. Adorava massas e, como disseram, era chegado a apreciar até cerveja. O seu dono era um morador da Cidade e conhecido empresário do ramo de ferragens em Maceió, Petrucio Maia, que o adquiriu através de uma troca, apenas para que o animal não fosse morto pelo seu antigo proprietário (Jornal Gazeta de Alagoas, 17/09/96).

Por ser tão querido e gozar de uma irrepreensível afeição das pessoas, o bode *Frederico* foi lançado candidato a prefeito, logo se tornando o concorrente mais popular entre todos, nas eleições de 1996, conforme apontavam as pesquisas de opinião pública divulgadas pela imprensa local. Ficou tão famoso, depois de virar destaque nas manchetes dos jornais de Alagoas, que a sua notoriedade rompeu os limites do Estado, repercutindo nacionalmente. A maior prova é que foi convidado a participar do programa de entrevistas *Jô Onze e Meia*, então realizado em São Paulo, no SBT (Sistema Brasileiro de Televisão).

Frederico só não participou do programa conforme data definida pela produção do entrevistador Jô Soares porque, enquanto se dirigia ao aeroporto de Maceió, no dia 04 de setembro de 1996, por volta de 4 h e 30 min, a caminhonete que o transportava foi vítima de um atentado a tiros de espingarda “doze” e pistolas “sete meia cinco”, realizado por cinco homens, dentro de um outro automóvel. Estavam na caminhonete, além do motorista e de *Frederico*, a candidata a vice-prefeita da chapa, e que seria a sua acompanhante, o travesti *Juliete* Maria, também muito conhecido em Maceió e adjacências. *Juliete*, no

período, apresentava um programa de grande audiência em uma rádio AM da Capital, encarnando esse personagem. Apesar da gravidade do atentado em que poderia ter havido mortes, o episódio não passou de um grande susto, já que todos saíram ilesos. O prejuízo, no entanto, deu-se pelo fato de *Frederico* e *Juliete* não terem embarcado para São Paulo, pois perderam o voo, previsto para as 5 h 30 min (O Jornal, 05/09/1996).

A candidatura do bode foi uma iniciativa assumida pelos funcionários públicos do município, que se valeram destes dois nomes populares na Cidade, um bode e um travesti, para realizarem um protesto em tom de brincadeira. A chapa foi virtualmente registrada para disputar o pleito municipal no PBB (Partido dos Bodes e das Bichas), com o número de registro 24, conforme menciona o mesmo jornal.

Referido atentado causou comoção às pessoas do Município. Circulou a informação, à época, de que o próprio Jô Soares teria reafirmado a sua disposição de contar com *Frederico* no seu programa, inclusive prometendo oferecer a segurança necessária à integridade física do Bode. Também, neste momento, surgem as conversas de desistência da candidatura da vice na chapa. O motivo alegado, segundo anunciado no jornal, era mais por um capricho do que por medo: *Frederico está berrando mais alto do que eu e isso eu não admito* (O Jornal, idem). Eram também referidos os pronunciamentos do Secretário de Segurança Pública do Estado, afirmando estar disposto a garantir investigações rigorosas do atentado, caso fossem encaminhadas denúncias formais, prometendo punição dos culpados.

Maior comoção, no entanto, que redundou em protestos, tanto na imprensa quanto de muitas pessoas na Cidade, em especial, deu-se quando *Frederico* foi assassinado, uma semana após o atentado a tiros. No dia 13 de setembro, o bode apareceu em praça pública, espumando e cambaleante, morrendo em seguida. Causa da morte: envenenamento com um poderoso raticida, conhecido como 1080. Inúmeras pessoas reagiram ao atentado no Município, através de atos de protestos. Dentre eles, a improvisação do velório do Bode, muitas pessoas chorando e, o de maior visibilidade, a preparação e realização de uma carreata na Cidade, contando mais de 50 automóveis, com vendas de camisetas alusivas ao bode. O dono do Bode, em entrevista à imprensa, classificou o ato como uma *covardia de gente safada* (O Jornal, 14/09/1996). Um juiz da Cidade quis proibir a carreata. Não o fez, mas não permitiu o uso das camisas com o retrato do bode.

O caso do cachorro Fiel

Fiel era um cachorro muito conhecido pelos funcionários e pessoas que freqüentavam a Assembléia Legislativa de Alagoas. Era um “vira-lata de rua”, sem dono, que morava nas dependências externas da Assembléia, alimentado por funcionários que trabalhavam na Assembléia e por policiais ali destacados. Era um animal que se acostumou com o movimento cotidiano que o rodeava, assim como os funcionários também se afeiçoaram a ele, criando daí uma relação doméstica e efetuosa.

Foi “batizado” com este nome por algumas razões, principalmente pela sua pontualidade: diariamente, a partir das 7 horas, estava na porta da Assembléia recepcionando seus convivas, de modo amigável e alegre. À noite, entretanto, após o expediente, contaram-me que se tornava indócil aos desconhecidos que se aproximassem do recinto. É possível, também, que este nome esteja associado a uma crítica velada à freqüência de muitos deputados à Assembléia. Segundo foi declarado, *o cachorro percorria todas as salas da Assembléia Legislativa e era mais fiel do que os deputados...*

O cachorro Fiel fora tirado de sua tranqüila rotina, ao ser lançado como pré-candidato a deputado estadual às eleições de 1998. No dia 13 de novembro de 1997, os funcionários da Casa resolveram realizar uma manifestação pública, em protesto contra a redução compulsória de seus salários, decidida pela então mesa diretora da Assembléia, que optou pelo corte de 25% do salário dos funcionários para pagar a verba de gabinete dos parlamentares². Segundo um informante privilegiado³, a escolha do cachorro fora de modo accidental, já que, no momento do lançamento, os funcionários estavam de mãos dadas, formando um círculo, para abraçar, simbolicamente, a Assembléia. O momento pareceu propício porque toda a imprensa do Estado estava presente, e o cachorro estava no meio deles, participando, latindo. Contaram-me que ele, como não podia falar, deu três latidos que chamou a atenção dos manifestantes:

No dia que houve um manifesto dos funcionários da Assembléia, pra que houvesse um protesto a respeito do corte de salário que houve, de 50%, o cachorro também estava ali no meio, ele só faltou dar as mãos também, né? Porque ele estava ali latindo, ele também estava no meio, ali, então surgiu a idéia de se lançar o cachorro a candidato (J.M, funcionário da AL).

A brincadeira logo se espalhou e repercutiu nos meios de comunicação, na opinião pública e, principalmente entre os deputados. Um dos aspectos relevantes dessa repercussão talvez tenha sido fato de que o Sr. João Miranda, único a

dar entrevista à imprensa, haver se reportado à manutenção do cachorro como menos dispendiosa para o bolso dos funcionários do que a de um deputado convencional: *para tirar do meu salário era mais barato o cachorro. Porque o cachorro a gente dava um pedaço de osso e estava resolvido o problema, o que não acontecia com os deputados. E isso ofendeu a dignidade e a honra dos senhores deputados. Ao se pronunciar, o funcionário atraiu para si os holofotes da publicidade e suas conseqüências, agravadas tanto pela ressonância do fato na imprensa, como pelo silenciamento dos funcionários, aspecto que para ele seria justificado pelo medo destes de sofrerem retaliações dos deputados⁴.*

O fato é que as repercussões foram variadas. Alguns membros da diretoria do Sindicato dos Servidores da Assembléia, assim como parte dos deputados, não aprovou a brincadeira. Segundo declararam à imprensa, *acharam o protesto um exagero*. No entanto, a notícia foi recebida com muita aceitação pela população. Segundo informações, as pessoas ficaram do lado do cachorro. Muita gente riu da situação e se posicionou favorável à decisão dos funcionários. De acordo com as declarações do Sr. João Miranda,

... quando a coisa foi feita, os deputados se sentiram ofendidos porque na realidade o povo estava ao lado do cachorro, e isso fez com que se magoassem, se ferisse, porque o povo ficou do lado do cachorro: o povo aplaudiu, todo mundo riu, porque na realidade eles não tinham trabalho nenhum, não tinha nada para mostrar para o povo, o povo riu, o povo gostou, certo?

Segundo demonstra uma enquete realizada pela coluna *Na Boca do Povo* (Jornal Gazeta de Alagoas, 14/11/97), a despeito do pedido de uma auditoria federal na Assembléia Legislativa para apurar a aplicação dos duodécimos que desaparecem e que seriam destinados ao pagamento dos salários do funcionalismo da Casa, os entrevistados aprovaram a iniciativa dos servidores, achando-a válida e que deveria ser levada adiante, e exigindo que a prestação de contas do dinheiro público fosse feita como uma obrigação. Houve declarações como: *seria muito bom que os deputados desempenhassem melhor o seu papel... se houve algum tipo de desvio, os responsáveis devem ser punidos ou o povo quer respostas; Veja o caso do governador Divaldo Suruagy: saiu do governo e ninguém sabe o destino daqueles R\$ 300 milhões (das Letras); Os deputados deveriam moralizar a situação etc* (Gazeta de Alagoas, 14/11/97).

Ao que pareceu, o cenário dos protestos dos funcionários, atuando em diversas frentes de pressão, tendo o *cachorro candidato* como mascote da luta, ampliou a visibilidade de mais um *vexame popular* a que a Assembléia

Legislativa se submeteu, como referido por um dos entrevistados.

O cachorro Fiel apenas compartilhava da movimentação, alheio aos seus significados, inclusive o de que estava no centro de uma construção simbólica no qual era o mais relevante referencial. Segundo consta, a ordem foi a de eliminar o cachorro do cenário. O boato sobre a sua execução ainda circulou na Cidade. No entanto, a imprensa se encarregou de demonstrar que ele teria sido salvo, ao publicar uma foto no jornal em que Fiel era posto em um táxi pelo seu novo dono, com destino à sua nova casa. O fato é que a rotina do cachorro mudou e de modo involuntário, digo que sob o signo de um exílio: sua transferência foi resultado de uma troca negociada por um trabalhador simples da Assembléia, como forma de preservar a vida do cachorro, longe do espaço que o produziu como emblema de uma situação:

Quiseram matar o cachorro depois disso, mas tem um cidadão que varre aqui o pátio, varre a porta da Assembléia, pediu para que não fizessem isso com o cachorro. Na verdade, o cachorro era meigo, era um cachorro bom, era um cachorro que até tomava conta à noite da Assembléia. Ai ele pediu para que não fizesse nada disso. Levou o cachorro para a casa dele e hoje o cachorro mora com ele (funcionário da Assembléia).

Para o suposto dono de Fiel, a morte do cachorro, se tivesse sido efetivada, teria um significado de *vingança* para aqueles que se sentiram ofendidos com o lançamento do *cachorro-candidato* e suas propaladas virtudes quando estas foram comparadas aos *homens-deputados* e suas vicissitudes. Para ele, o cachorro sendo eliminado, estaria se realizando, no plano simbólico, a morte do seu suposto criador:

O cachorro ainda vive porque foi socorrido por uma boa alma. Mas se não fosse isso, pelo gosto dos deputados, eles teriam matado o cachorro, como se fizesse matar o cachorro mataria a mim, e seria uma espécie de vingança: matar a criatura para atingir o criador. Então, mataria o cachorro para me atingir, entendeu? Mas Deus foi melhor. Deus é sempre bom, pegou aquele homem que levou aquele cachorro e não está mais em perigo de vida, muito feliz na casa desse cidadão... E eu fiquei aí, andei até sendo jurado por alguns. Tem uns assessores aí que estavam procurando saber onde eu morava e para que não houvesse dúvida, eu coloquei meu nome, endereço, telefone, tudo no jornal. Eles não tinham muito trabalho para me procurar porque matar e morrer isso tudo faz parte da vida. Eu também não tenho medo, nunca tive (J.M. funcionário da Assembléia – Maceió-AL.).

Entre disputas e opiniões diversas, sob pressão dos funcionários, dos próprios parlamentares, e com uma avaliação popular favorável à candidatura do cachorro, a mesa diretora da Assembléia recuou em sua posição. Os deputados a pressionarem a rever sua decisão, negociaram uma solução para o impasse. Foi decidido que seria feito o pagamento integral dos salários dos funcionários que trabalhavam de fato, ao mesmo tempo em que o desconto de 25% fosse efetuado apenas no salário dos funcionários que só apareciam na Assembléia para receber os seus contracheques⁵. O remendo, se por um lado deu alento momentâneo à superação do impasse por que passava a mesa diretora, por outro, fez emergir questões subterrâneas que moviam os interesses dos vários grupos que a constituem, trazendo-os à luz da visibilidade e do julgamento públicos.

A emergência do cachorro Fiel como pré-candidato a deputado, embora não tenha se tornado uma realidade, do mesmo modo que do bode *Frederico*, que não teve a mesma sorte que a do seu parceiro canino, ocupou importante espaço no contexto cultural. A partir deles, foram mobilizados capitais sociais que contribuíram na revelação de situações que, sem a produção simbólica de suas mediações, não seriam possíveis de ter visibilidade pública.

O que os episódios significam

As candidaturas do bode e do cachorro foram significativas a ponto de eles se transformarem não apenas em ídolos momentâneos de uma coletividade, como, ao mesmo tempo, ameaçou outros grupos dessa mesma coletividade. Em matéria de jornal sobre o episódio do bode *Frederico*, foi veiculado o desabafo de um comerciante da cidade: *Um lugar onde o homem tem medo de bode, não há salvação para ninguém* (Jornal Gazeta de Alagoas, 14/09/96). Compartilho da declaração indignada desse cidadão, acrescentando outra indagação de ordem sociológica: de que tinham medo o(s) assassino(s) dos simpáticos animais?

Tanto em Maceió, com o cachorro Fiel, quanto em Pilar, com o bode *Frederico*, os episódios são expressivos de uma brincadeira coletiva, de uma grande gozação da situação: gozação de si mesmos, da comunidade e do sistema. Significaram um experimento compartilhado de um clima lúdico, embora movido pela revolta, pelo descrédito e pelo desgaste, ao mesmo tempo em que pela impossibilidade de livre expressão das pessoas acerca do seu julgamento sobre a realidade de um cenário adverso. Posso dizer que, em ambos, os elementos característicos que lhes deram força foram a capacidade de simbolização dos

seus agentes e a *ironia cortante* que deles brotaram. Através destes elementos foram encontradas formas simbólicas de contextualizar uma *situação-limite* experimentada pelos grupos envolvidos: um modo possível de protestar, denunciar, desqualificar o opositor e de chamar a atenção da opinião pública para a situação, mostrando publicamente os objetivos perseguidos.

A imprensa teve seu papel na ressemantização desses episódios. Através dela, deu-se a ampliação dos significados revelados, permitindo daí uma *produção de sentidos*, conforme analisado em Rondelli: *a mídia não só atribui sentidos próprios aos atos de violência como expõe os fatos a outros atores sociais... que são constrangidos e convocados a produzirem sentidos sobre eles...* (Rondelli, 2000:154). Nesta perspectiva, ocorreu que as discussões geradas neste processo, com as imagens e linguagens criadas pela imprensa, se ampliaram e convergiram para o lugar comum: o espaço público, *locus* de múltiplas opiniões e julgamento.

A ironia é comumente utilizada como meio pelo qual os agentes sociais encontram não apenas um instrumento de denúncia como também de tirar proveito de uma situação difícil, elevando-a ao plano do risível, do deboche como arma da disputa de capitais. Ariano Suassuna (1994) já dizia que *o que é ruim de passar é bom de contar*, numa clara alusão à capacidade de criação simbólica dos agentes ao buscar canais de ressignificação das experiências sensíveis no mundo social.

No Nordeste, os poetas populares, em seu ofício de retratação do mundo cotidiano, do litoral ao sertão, são bons representantes dessa *veia satírica* que lhes parece peculiar: *é por meio da ironia e personificação dos símbolos que o poeta consegue criticar, mas também distrair*. Esta referência tem como parâmetro o estilo do poeta Leandro Gomes de Barros e sua poesia em relação à política: *não critica tanto um político ou partido específico, mas acredita que nenhum deles ajuda o povo. Não oferece solução outra que uma atitude irônica* (MEC, 1973). Atitude irônica é o que não faltou no movimento contestatório do *Quebra-quilos*, acontecido no final do século XIX (1874-75), encabeçado por populações rurais no Nordeste, em protesto contra as altas taxas e impostos cobrados pelo Império, entre outras questões, conforme demonstra Souto Maior (1978), em seu estudo sobre esse movimento contestatório. Ele faz referência à ironia presente nas situações tragicômicas da vida em que o movimento foi uma de suas expressões e ao *deboche sobre a política fiscal da província*. Apesar da miséria, da repressão e da dor dessas populações, o lugar do riso e da chacota era garantido: *o Quebra-quilos será espetáculo teatral, quadrinha chistosa, burla, humor grosseiro e rótulo de cigarro (...)* Se por um lado o aparecimento do *Quebra-quilos* provocou um impacto e deu ao Governo sérias preocupações,

por outro, deu à imprensa da época, além de artigos alarmistas, quadrinhas jocosas, de gosto popular. Estas expressões, em seu conjunto, levaram o presidente da província de Pernambuco, na época, a reportar-se à *existência de uma onda de deboche sobre a política fiscal do governo...* (Souto Maior, 1978:193).

Em Pilar-AL, o bode *Frederico* foi o *símbolo de manifestação popular* através do qual se deu visão pública ao descaso e à má administração a que estava submetido o Município. O móvel de lançamento da candidatura do bode *Frederico* foi motivado pelo atraso no pagamento dos salários municipais, que há sete meses não eram efetuados aos funcionários, além das suas condições salariais, como a das professoras municipais, cujos salários eram de oitenta reais. Uma situação administrativa na qual a expressão mais visível era a ausência permanente do prefeito na Cidade, em que chegou a ser divulgado que havia seis meses que ele não pisava na Prefeitura. Apesar deste quadro, as pessoas, em particular, tinham medo de se pronunciarem publicamente ou de reclamarem seus direitos, receando represálias e perseguições políticas⁶.

Em Maceió, o cachorro Fiel também personalizou uma crítica eufemizada ao perfil da Assembléia Legislativa e de seus deputados. A simbologia do cachorro como um animal mais barato de ser mantido pelo contribuinte foi um modo de questionar a má gestão daquela instituição no que respeita aos recursos públicos. Através do cachorro, foi possível trazer ao debate público o perfil funcional da administração e a relação entre os interesses públicos e privados. A situação parecia caótica: dos 3.150 funcionários da Assembléia Legislativa de Alagoas, apenas 19% eram considerados funcionários produtivos, ou seja, 600 funcionários trabalhavam. Os demais 81% eram considerados *fantasmas*, que só compareciam ao local de trabalho para receber seus cheques-salário (O Jornal, 15/11/97).

Neste contexto, emergiram o protesto dos funcionários da Assembléia e o recuo da mesa diretora. Ao decidir-se pelo desconto dos 25% apenas dos salários dos funcionários “fantasmas”, a própria Assembléia estava expondo a público, inevitavelmente, seu perfil conservador e comprometedor de sua probidade administrativa. As opiniões dos próprios deputados ficaram divididas a este respeito e foram vinculadas na imprensa. O que parte deles dizia era que *o mais difícil seria cortar ou suspender salários de quem não está na atividade... Os funcionários que só recebem não trabalham justamente porque são os protegidos dos deputados* (Gazeta de Alagoas, 14/11/97). A então deputada Heloisa Helena, por sua vez, solicitou da Casa a abertura de inquérito administrativo, objetivando demitir os funcionários “fantasmas”.

O Legislativo Estadual estava, deste modo, sob uma crise moral visível, aprofundada por alguns episódios irremediavelmente configuradores de sua

conivência com o Poder Executivo e com práticas de corrupção. Dois fatos podem ser referidos como demonstradores dessa crise: Em 1997, os deputados arquivaram o processo de impedimento político do ex-governador Divaldo Suruagy, acusado de improbidade administrativa e envolvimento no escândalo dos precatórios. Foi declarado inocente pela Assembléia. Posteriormente, no entanto, o Governador foi forçado a renunciar, por pressão institucional, por ter sido julgado culpado; ainda em 1997, já pairavam suspeitas, sobre a Assembléia, de envolvimento em corrupção, depois comprovada pelo Banco Central, a partir do escândalo do Banco Mercantil Rural, onde eram movimentadas 52 contas “laranjas”, muitas delas em nome de funcionários da Assembléia sem que estes sequer tivessem conhecimento, num montante de R\$ 13 milhões. Os contornos desta crise foram expressos em um jornal de Maceió, em sua coluna Fatos e Notícias, sob o título *Abalo Moral*, em pleno calor do episódio do cachorro Fiel:

Alagoas está se tornando um estado moralmente impraticável. Primeiro foram as falcatruas todas, forjadas no período em que o Sr. Suruagy tripudiou com a dignidade do povo alagoano (...). Embora tarde, sabiamente os alagoanos souberam tirá-lo do Poder, mostrando que a conivência do Legislativo de nada valeria. E, muito mais, tornaram a Assembléia uma casa acovardada, amedrontada e frágil diante da vontade indomada de um povo (...) Essa mesma Assembléia, como que tendo tomado uma forte dose de amnésia, rasga o processo de Impeachment e, num modelo desastroso de rolo compressor, diz que o Sr. Suruagy é inocente (...) Para completar, a Secretaria da Fazenda descobre que sumiram do erário, na mesma Assembléia, a bagatela de 25 milhões de reais, deixando sem pagar cinco folhas dos seus funcionários (...). Agora está sendo humilhada, vasculhada pela Receita Federal e já surgem notícias de destruição de documentos. E por último (...) reduz salários e leva ao desespero milhares de pessoas, pela “justa” causa de pagar a cada um dos srs. Legisladores, além dos subsídios do mês, mais a polpuda importância de 30 mil reais, da chamada verba de gabinete. Outros fatos e outros comentários que já estão nas ruas, sobre o Legislativo poderão estruturar novos escândalos (Jornal Gazeta de Alagoas, 14/11/97.).

É marcante, ao longo da história do Estado de Alagoas, o predomínio dos interesses privados das elites política e econômica em detrimento dos interesses públicos⁷. Este aspecto pode ser um dos elos explicativos que justifica a ausência de uma esfera pública atuante que se contraponha às práticas de violência político-institucionais estabelecidas como instrumentos de mediação entre os agentes sociais, sobretudo entre as classes dominantes e as dominadas. As

práticas de extermínio invariavelmente se caracterizam por sua seletividade: as vítimas preferenciais são pessoas envolvidas em algum tipo de embate, como já demonstrado em capítulos anteriores. O temor de se expressar, através de denúncias diretas, engendra o silêncio costumeiro como uma postura básica no cotidiano.

As condições objetivas dos agentes sociais envolvidos tanto no episódio do bode *Frederico* quanto do cachorro Fiel, possivelmente não condicionavam a livre expressão de ação e de opinião sobre o nível de insatisfação dos indivíduos em particular e da coletividade. Como se pode perceber, o medo esteve presente nas duas situações, moldando o comportamento das pessoas, temerosas de serem punidas com retaliações políticas. O fato de o Sr. João Miranda haver se exposto individualmente, e canalizado para si a reação dos principais *ofendidos* pela criação coletiva do cachorro candidato, o transformou em um *bode expiatório* a partir do qual se abriria uma porta de entrada para as retaliações exemplares.

No entanto, a força dos protestos verificados nestes dois episódios teve eficácia justamente por se operarem no plano simbólico e dentro de contextos significantes em que os símbolos utilizados foram capitalizados com bastante destreza e pertinência. Tanto a simbologia construída em torno do Bode quanto do Cachorro transformou-se em um *insulto metonímico*, segundo o qual os agentes usam do *simbolismo* como *disfarce* do *insulto para não sofrerem conseqüências* (Darnton, 1986:132). O mais importante nesta construção simbólica não é as palavras, mas *as ações*, conforme analisa o autor.

As ações metaforizadas constituem, fundamentalmente, as ambigüidades do ato simbólico a partir das quais se pode atingir profundamente o opositor naquilo que ele tem de mais frágil, seja ironizando-o, seja ridiculizando-o, de modo que o resultado culmine com a sua desmoralização. As forças operantes nestes casos situam-se no estoque de significados que a própria comunidade domina através do seu sistema simbólico, inscrito tanto nos rituais e nas práticas cotidianas quanto naqueles inscritos nas instituições oficiais: em ambas, só a experiência dos que delas partilham pode lhes emprestar sua adequada apreensão.

O valor simbólico das duas candidaturas personalizadas se deu no contexto em que a esfera pública está aprisionada pelos interesses privados das elites dominantes, revelando, deste modo, a incapacidade dos grupos dominados de se expressarem de forma livre. Neste caso, o que pode ser observado é a disparidade entre os interesses particulares do governo municipal e do Legislativo estadual (seus acordos subterrâneos, seus compromissos particulares, seus protegidos e seus mecanismos de coação e produção da submissão e do silêncio etc) e os interesses coletivos, embora específicos, de segmentos sociais

(direitos aos salários atrasados, a salários justos, a salários integrais, à livre escolha política etc).

A arma mais letal para atingir o inimigo, neste caso, foi a eufemização das situações. Nas duas candidaturas, foram explorados valores significativos da relação entre os homens e os bichos. Ao entrarem em cena, os bichos tendem a desequilibrar o opositor. Esta relação sempre alimentou o imaginário social. Através delas, grandes metáforas foram criadas sempre com um fim, seja o de explicar, seja o de julgar positiva ou negativamente as relações sociais e suas principais representações. Pode-se encontrar reforço desta perspectiva em Câmara Cascudo, em suas observações a respeito das fábulas, onde os animais aparecem em situações tipicamente humanas, marcadas pelo critério ético, moral e repressor. Todas têm a finalidade educativa em que expõem a *sabedoria arteira, da habilidade invencível com que os entes humildes e fracos devem, aos olhos primitivos, defender-se dos fortes, arrogantes e dominadores* (Cascudo, 1984:285). Assim é tratada a raposa: matreira, invencível e que tem a onça, sutil e traiçoeira, sua adversária constante. O galo, no imaginário brasileiro, aparece como vaidoso e contador de sucessos. Esperto e precavido, o galo sempre vence, enquanto o macaco é símbolo de astúcia e de desenvoltura atrevida (idem: 251 a 252).

Darnton também faz excelente incursão no imaginário social francês, no Antigo Regime, a respeito do gato, a partir da qual situa o lugar desse animal não só na França como na Europa da época, e o simbolismo dos rituais sociais a ele referidos. Segundo consta, o fascínio da humanidade sobre o gato é registrado desde o antigo Egito. Aos gatos eram atribuídos poderes ocultos (não é à toa ainda hoje a tradição do gato e suas sete vidas); prestam-se para xingamentos e são bons para rituais, pois carregam em si valores agregadores. No geral, o gato estava simbolicamente associado à feitiçaria, ao demônio, à luxúria e ao sexo (no presente, ainda é utilizado como metáfora sexual, do sensual, do erótico, ao se nomear o outro como *um gato, uma gata...*). Foi através dessa simbologia inscrita no contexto cultural da sociedade francesa, no período, que o autor buscou as chaves de sua interpretação ao episódio do massacre de gatos, em Paris, acontecido por volta de 1730⁸.

A recorrência ao uso dos animais em situações humanas costuma associar qualidades próprias do ser humano aos animais, que depois retornam ao mundo humano de modo ressemantizado, servindo, a partir daí, como critérios morais classificatórios ao próprio homem. Dependendo do contexto cultural em que se emprega, essas qualidades revelam tanto um elogio quanto uma reprovação moral. Os políticos mais experientes e, portanto, mais matreiros e iniciados no ofício das práticas convencionais da política do *toma-lá dá-cá*, geralmente são

classificados como *raposas velhas* ou *macacos velhos*. O cachorro, apesar de ser o melhor amigo do homem, sempre é designativo pejorativo, significando pessoa inescrupulosa, sem moral, promíscua etc⁹. O bode anuncia o anacronismo, a lentidão, além de estar associado à figura do tihoso, do *chifrudo* e suas barbas compridas.

Virar bicho é uma punição moral das mais cruéis imputadas ao ser humano. Tanto o bode quanto o cachorro, na literatura oral, especialmente na literatura de cordel¹⁰, são utilizados como instrumentos desses castigos, cujo significado é a maldição pela perda da condição humana. São castigos divinos impostos a pessoas que cometeram um ato reprovável, de profanação da fé e dos mandamentos morais, como respeitar pai e mãe, não profanar o nome de Deus, ser fiel ao catolicismo etc. Burro, serpentes, cachorra e bode parecem ser aqueles mais recorrentes nas narrativas do gênero. O episódio *O homem que virou bode*, dos poetas José Cavalcanti e Ferreira Dila, trata do castigo de um homem que fez um pacto com o diabo e virou bode. Bode e o diabo, nesta perspectiva, estão intimamente associados:

*1 No estado do Pará
Um católico renomado
Viúvo não tinha filho
Um dia estava deitado
Ouviu chamar o seu nome
Levantando-se perturbado
(...)*

*2. A voz disse seja firme
Deixe a religião
Faça o que a sua vontade
Trinar na ocasião
Vou indo sigo a mim
Estou a disposição
(...)*

*3. Nesta hora Damião
Rasgou a roupa e berrou
Arrepiou-se saltou
Criou calda e bodejou
Criou casco e chifre
Disse Deus me castigou
(...)*

*4. Saltou fora da igreja
Transformou-se de repente
Um Bode muito grande
Com cabeça de gente
Sentindo no espinhaço
Um peso bem diferente
(...)*

*5. Assim ficou o bode
Na mata como valente
Dando chifrada no povo
Seu mal inconsciente
Até onde ele estava
Ficou indo pouca gente
(...)*

6. *O padre da freguesia*
José Rafael Veloso
Era médio vidente
Em tudo corajoso
Fui buscar na mata
O bode perigoso
 (...)

7. *O diabo e o bode*
No cordão ficou laçado
O padre deu nó cego
Levou-os arrastado
Para a igreja da cidade
Onde fez preparado
 (...)

8. *O peso que o bode*
Sentia no espinhaço
Era o diabo montado
Ele sem embaraço
Fez jura a voz dele
Ficou naquele embaraço
 (...)

9. *Um vidro de água benta*
O padre se preparou
Pegou no chifre do bode
O CORDÃO DESATOU
Jogou água o diabo
Grande papoco soltou.

A exploração simbólica dos dois animais em Pilar e em Maceió estabeleceu uma criativa ambigüidade que permitiu à opinião pública, da qual não se pode excluir o lugar da mídia com sua capacidade de ressonância e produção de linguagem, de

apropriar-se de um jogo simbólico de valores antagônicos entre si, representados pelos dois bichos, ajudando no processo de julgamento dos opositores. O corolário foi a desqualificação moral deles através do deboche.

As tais ambigüidades entraram em cena, neste caso, a partir do que simbolicamente está atribuído a esses dois animais em sua dimensão negativa: o bode, significante de *bode velho, matreiro, parecença com o maligno*. O cachorro, signo designativo de uma *pessoa insolente, sem moral, promíscua, ladra, puta...* No entanto, e apesar disto, a principal virtude, ou melhor, o único atributo explicitamente explorado na brincadeira, foi a *honestidade*, tanto do bode quanto do cachorro. A honestidade foi enfatizada com bastante pertinência porque é o *termo ausente* que vem caracterizar o significado central das situações questionadas nas duas cidades. Campos (1977), analisando a ideologia dos poetas populares no Nordeste, esboça as qualidades exigidas para um bom cachorro, no imaginário rural nordestino, sugerindo a *perseverança, a fidelidade, o afeiçoamento entre o cachorro e seu amo, além da honestidade*, como qualidades que não podem faltar (Campos, op. cit.:19 e 20).

A exacerbação do valor da honestidade foi um aspecto que se sobressaiu

no sistema simbólico dos grupos envolvidos porque revelou uma representação crucial ao processo de metaforização dos episódios. Isto possibilitou, pela elevação declarada da honestidade dos *candidatos-bichos*, atingir, simbolicamente, a *moral deformada* dos opositores, declaradamente desonesta. Neste jogo, foi construída a metáfora que anuncia e denuncia a existência de situações nas quais o principal aspecto é a promíscua relação entre interesses públicos e privados e na qual se sustenta, especificamente, um sistema de corrupção com sua constelação de corruptos.

Sob este feixe de significados significantes, é possível compreender melhor a atitude debochada do funcionário que, ao ser acusado de ter ferido a honra dos deputados, ao enfatizar as virtudes comparativas de um *candidato-cachorro*, confessa que se sentiu momentaneamente culpado. No entanto, no transcorrer das apurações sobre o escândalo das contas “laranjas”, já referidas, o mesmo funcionário, decepcionado com a Instituição e consigo mesmo, pela culpa internalizada, busca recompor sua dignidade e autoconfiança com uma atitude simbólica, ao mesmo tempo em que irônica, jocosa: pede desculpas ao cachorro pela desonra a que foi submetido por ter sido comparado a um deputado:

Fui à imprensa pedir desculpas ao cachorro. Porque eu não podia comparar o cachorro inocente com aqueles homens que estavam fazendo aquilo. Os homens que eu pensei que tinha ofendido a honra e a dignidade. Mas, na realidade, não foi a honra e a dignidade deles, foi a do cachorro. Porque eles pegaram essa conta, detectada no Banco Central, estavam aí 13 milhões de reais. Quem é que podia esperar? Nunca que isso poderia acontecer. Por isso fui para a imprensa pedir desculpas ao cachorro. Que eu tinha comparado ele com esses que aí estavam por poder, me usufruindo, usurpando o salário do funcionário público (JM – funcionário da Assembléia).

Darnton (op. cit:132) chama a atenção, ao lembrar que *o elemento de insubordinação pode estar contido nos símbolos e metáforas*. A insubordinação, no caso dos dois episódios, pode ser expressa pela incapacidade de questionamento das situações às quais os agentes sociais dominados estavam submetidos, sem possibilidades de ações de rebatimento mais diretas. A ação simbólica desencadeada transformou-se em um ato de extrema insubordinação porque ficou diluída em um jogo de ambigüidades sem domínio próprio, ao mesmo tempo em que de domínio popular e difuso. Esta característica é um dos aspectos constitutivos de uma ação metaforizada, expressa por *discurso simbólico*, prescindindo da fala propriamente dita.

As respostas ao assassinato do bode *Frederico* também tiveram o deboche como marca principal – pelo anúncio de uma manifestação pública. Embora não tenha sido efetivada, de fato, a coreografia de sua preparação já anunciava outro elemento simbólico, no mesmo nível metafórico de *Frederico: uma cabra, vestida de luto pela morte do bode, vai puxar a manifestação organizada pela comissão dos servidores públicos* (Jornal Gazeta de Alagoas, 17/09/96). Mais uma vez, o aspecto lúdico e irônico das manifestações direcionava o modo de confronto com o opositor. A linguagem dos episódios foi, portanto, a do deboche, através do qual os opositores foram moralmente atingidos. Posso observar, do mesmo modo, que os dois episódios realizaram a tarefa que lhes cometeram: a de negação das instituições políticas formais, pelo chacoalho do instituído. Em pilar, os ecos dessa desmoralização institucional se fizeram presentes em matérias e editoriais dos jornais. Muitos deles utilizaram-se de uma linguagem em tom jocoso, irônica e por isto mesmo, debochada. Em artigo intitulado *O crime do bode*, Ailton Vilanova não deixa por menos e, após 15 dias do assassinato, ao ironizar o episódio, associa cenas do bode às cenas do cotidiano de algumas instituições de Alagoas, numa bem-humorada e não menos cortante alusão à morte de PC Farias e seus desdobramentos institucionais: terá sido crime passionai o de *Frederico*? Especula o articulista. Neste aspecto, pelo deboche, são as instituições que vão sendo sarcasticamente descortinadas:

Decorridos exatos quinze dias do covarde assassinato do bode Frederico Orelhana (Fred para os mais chegados), a comunidade de Pilar continua aguardando com uma inusitada expectativa um pronunciamento das autoridades, no que diz respeito à autoria do delito. Afinal, Frederico não era um bode qualquer. Era um bode candidato do povão à prefeitura da cidade. Qual é?

Afastada definitivamente a hipótese de suicídio, a esmagadora maioria dos eleitores do finado Fred (...) desconfia que sua eliminação decorreu mesmo de um complô de inimigos gratuitos encastelados nos redutos da oposição. Sem essa de crime passionai conforme chegou a aventar um tal Esmeraldino, apontado como simpatizante da galera oposicionista.

Neste trecho, o autor faz menção sarcástica às especulações acerca do comportamento moral do Bode, que insinuavam ser ele muito *treloso*, *paquerador*, inclusive que *andou paquerando a jumenta de um senhor da cidade*. Contra esses boatos desabonadores da conduta do Bode e que dariam fundamentos à justificativa de um hipotético *suicídio* ou *crime passionai*, contrapõem-se outras opiniões virtualmente colhidas de populares (sic) nas quais a moral ilibada do

Bode é assegurada: era tido como *educado*, *gentil* e *bastante respeitador*. Além do mais, é assegurada a sua *virgindade*, o que afastaria a hipótese de crime passionai! A ironia se estende ao ser trazida a opinião de um popular para quem o assassinato de *Fred* foi provocado pelo incômodo causado à oposição pela sua popularidade, que o tornou famoso em todo o Brasil.

De modo dramático, o autor do artigo continua com seu tom debochado:

Mas... aí, tremei criminosos!

Eis que está pintando na parada o famigerado inspetor Ling-Ling. Especialmente convocado pela Sociedade Protetora dos Bodes Órfãos (...) especialmente acompanhado do não menos famoso legista-animalístico Bodão Falhado.

Bodão Falhado não fica atrás e já está anunciando que pedirá exumação do cadáver do bode. Quer também que a polícia tome conta da cova do infeliz, para o caso dos criminosos entenderem de desenterrá-lo e, depois darem um sumiço nele. Aí, vai dar bode.

Dando um corte entre o aspecto tragicômico da situação-emblema, representado pelo simbolismo de *Frederico*, e a realidade não “mediática”, o autor volta-se ao mundo da política local, referindo-se, em tom grave e sério, ao modo como os políticos, arraigados em seu *modus operandi* tradicional, figuram como os representantes diretos da caótica e desmoralizada situação da política institucional. Assim referidos, são tratados como políticos patéticos e desqualificados, como se referiu Ailton Vilanova:

Mas, falando séria e francamente, caro leitor... do triste e ao mesmo tempo patético episódio, resulta o verdadeiro fato e a inquestionável lição, à conta de que a política se faz com lisura, seriedade, honestidade e decência. Parece que os atuais candidatos à prefeitura de Pilar não conseguiram convencer o eleitorado disso tudo... (Vilanova, 1996).

O artigo está, em sua totalidade, impregnado de ironia e humor, através dos quais o deboche se operou em cada formulação. Expressa uma situação em que, sob seu substrato social, fincam-se fatos nada cômicos. O tom do artigo é reflexo da própria coreografia metaforizada do episódio *Frederico*. Especificamente, a verdade está no que a linguagem lúdica e mordaz revela: uma desmoralização dos políticos e de suas práticas descoladas dos interesses imediatos da população.

Outro aspecto do deboche, no episódio do Bode, está diretamente relacionado aos rituais da política partidária institucional. A chapa da candidatura não era

aleatória, a exemplo da candidatura do cachorro Fiel. Era composto pela cabeça de chapa: o Bode; pelo vice-candidato da chapa: um travesti. O partido que assegurava sustentação e referência institucional: o PBB (Partido do Bode e das Bichas), e o número de registro no suposto Tribuna Regional Eleitoral era 24¹¹. Parece interessante do ponto de vista sociológico é que os trâmites técnico-burocráticos que normatizam a ordem institucional da política e lhe conferem legitimidade foram reproduzidos tal qual exige o cerimonial das campanhas políticas. Una-se a isto as carreatas, as pesquisas de opinião e as entrevistas que deveriam ter acontecido... É a própria configuração de um espaço dionisíaco, orgiástico, funcionalmente improdutivo diante da lógica do produtivismo da sociedade de produção e consumo, conforme analisa Maffesoli (1985), lugar onde se revelam não apenas a lado cruel da vida como se mesclam a alegria e a desordem de um aparente caos.

O bode *Frederico* morreu. Talvez por ter sido uma piada bem contada, que primou pela exacerbação do ridículo. A brincadeira do Bode sobrou para o bode, assim como sobra para qualquer cidadão que busque autonomia pela exposição na esfera pública. A reação à piada foi o extermínio. De acordo com Edvaldo Damiano, *para tamanha brutalidade deve haver um correspondente de medo da mesma intensidade ou, quem sabe, muito maior. É possível imaginar um bode prejudicar alguém...?* (Damiano, 1996). O Bode em si, provavelmente nada signifique, mas o que ele evocou, simbolicamente, não deve ter sido muito bem-vindo para os que se sentiram questionados. O extermínio é, deste modo, emblemático de uma realidade política local. Simbolicamente, o extermínio tende a erradicar não só o sujeito representante da situação, como atingir, principalmente, o significado produzido pela ação criadora, ou seja, a própria criatura, seus efeitos e significados desdobrados. A despeito do extermínio de *Frederico*, o citado articulista afirmou que não é de surpreender:

Alagoas é CHEGADA a aterrissar essas práticas mais que medievais... alguns anos atrás se matava e depois se retiravam partes do corpo e dos membros para o cadáver não ser reconhecido. Como se a desfiguração servisse para alguma coisa. Quando se sabia que a ausência era o aviso de que a pessoa estava morta. Corpos carbonizados continuavam sendo desovados na beira das estradas. É um quadro de selvageria que parece não acabar nunca. Apenas uma pergunta lateja na minha cabeça. Como será a pessoa que tem medo de um bode? (idem).

Possivelmente a Sociologia não daria conta desta indagação, a não ser sob

uma abordagem multidisciplinar, com o auxílio da Antropologia, da História e da Psicanálise. A moral dos episódios do bode *Frederico* e do cachorro Fiel pareceu mobilizar as opiniões, alargar as fissuras do poder e acenar horizontes mais longínquos de uma esfera pública. O fato é que eles se constituíram em uma ameaça. Simbolizaram uma gramática de revelações. Evocaram valores ausentes que, ao emergirem no cenário, se contrapunham, radicalmente, aos valores dominantes e presentes na cena pública local. Os animais não precisaram falar. No entanto, ao serem personificados e assumirem funções humanas, tiveram uma força avassaladora capaz de desequilibrar o oponente no espaço público.

Frederico e Fiel carregaram consigo simbologias tanto do bem quanto do mal. As do mal foram refletidas diretamente sobre os oponentes, como uma imagem diante do espelho, moldando-as como a mão à luva. As virtudes, no entanto, ficaram unívocas como atributos inalienáveis dos animais transfigurados em funções humanas.

Esta idealidade inalcançável, tão buscada quanto impossível de encontrar no mundo real dos candidatos homens, e daqueles eleitos pelo povo, foi o que incomodou: representou a negação radical do mundo instituído e de seus representantes legítimos. O bode *Frederico* e o cachorro Fiel, involuntariamente, representaram essa negação. Eles se transformaram, deste modo, no símbolo visível que provoca e desbanca, que ameaça e revela. O artigo intitulado *O Candidato* (Melo, 1996) chama a atenção pelo uso dessas representações que orientam a busca do tipo ideal do homem público, ao mesmo tempo em que se constituem na sua negação. A questão, ao que parece, é a busca de explicação à pergunta: *O que o Bode ameaçava?*

Ele terminou por constituir séria ameaça aos outros candidatos à prefeitura da cidade de Pilar(...). Coisa séria, sim Senhor, que estava despertando o interesse e a atenção dos eleitores e o temor dos opositores. Primeiramente, por ser um candidato quase imbatível, diferente, simpático, lampreiro, querido dos eleitores e das crianças, que não perdiam oportunidade de demonstrar seu carinho e preferência pelo caprino importante, carismático... De pele branca, sem mácula, limpo como a verdade. E olhe que todas as manifestações de apoio e admiração ao candidato não tinham segundas intenções, nem eram movidos por interesses menos éticos. Mesmo porque ele não abraçava os pobres. Não apanhava os meninos sambudos no colo para beijos fotografados, não prometia empregos, não distribuía dinheiro, nem cestas básicas. Sem promessas de fazer grandes melhoramentos ou de construir estádios de futebol, coisa que certamente não teria condições de realizar. E ainda mais: não dis-

tribuía santinhos nem calendários. Desdenhava os panfletos e pichações que só faziam emporcalhar as ruas e os muros da cidade. Sem discursos nem marchinhas, sem perturbar o horário da novela da televisão. E sua grande virtude era ser calado, discreto, honesto, era não fazer discursos, não falar de “minha gente”, “meu povo”, “meus queridos eleitores”. Deixava a certeza absoluta de que não iria abocanhar nenhum tostão do erário público. Não empregaria parentes nem aderentes e, sobretudo, não necessitaria de assessores. O candidato ideal, convenhamos. Seus munícipes não seriam incomodados com cobranças descabidas, aumento de impostos. Certamente um governo sincero, tranqüilo, amigo. Nada que resultasse em violentar a paz e a harmonia da cidade, mandando surrar ou mesmo eliminar o cabo eleitoral do outro lado. Honraria e respeitaria o povo sofrido de sua terra. Mas as suas pretensões incomodavam aos poderosos. Aos donos do lugar. E, por isso, era indesejável, deveria levar sumiço. E a tragédia se consumou, acabando com a festa, e com a alegria e a vontade do eleitor. Foi envenenado covardemente o candidato mais puro nessas eleições de 1996 (Melo 1996).

O que parece central na reflexão sobre essas brincadeiras é o significado principal que elas foram capazes de produzir: a desmoralização do poder instituído. A imprensa atuou de modo a ampliar a ressonância desse significado, através da ancoragem e produção de uma linguagem dos e sobre esses episódios. Tanto *Frederico* quanto Fiel proporcionaram, através de uma rede simbólica de significações, uma ação reflexiva sobre a institucionalidade da política e da relação entre esfera pública e a esfera privada. Eles constituíram, cada um no seu espaço e no seu tempo, a grande metáfora através da qual pode se revelar a irracionalidade dos atuais políticos e a ridiculização de suas fraquezas perante a população que lhes confere o voto. Sobre os dois episódios, no conjunto, um informante me revelou:

Pra você ver, senti como a classe política está fragilizada e desmoralizada perante a opinião pública. Qualquer bode, qualquer raposa, qualquer cachorro, qualquer boi, qualquer animal irracional, eles ganham desses políticos racionais que estão aí (...) Porque eles estão mais irracionais do que o próprio animal irracional: eles matam, eles roubam, eles exploram, eles enganam, eles mentem, entendeu? E o animal irracional não faz nada disso, não engana ninguém. O bode que foi morto em Pilar não engana ninguém. Não fala mal de ninguém. Nem fala, né? Quer dizer que foi uma demonstração de fraqueza da classe política matar o bode com medo. São fracos, são deprimentes, são ridículos. A classe política

está ridicularizada, desmoralizada (JM, funcionário da AI – Maceió-AL).

Subliminarmente, pode-se também pensar em um movimento de ridiculização de si próprios, ao se levar, ciclicamente, os mesmos políticos ao poder. Resta rir da miséria cotidiana à qual as classes dominadas estão submetidas, sem perspectivas almeçadas, em curto prazo, de superá-la, mesmo com o poder do voto. Isto pode não significar muito, se a maior sujeição estiver no plano de uma dominação simbólica, aprisionadora dos esquemas cognitivos de seus agentes.

Na busca de respostas de todos sobre o que os dois episódios significaram, o que parece cristalizado é a representação das pessoas sobre a cultura do extermínio: por trás das atitudes perversas do extermínio do bode *Frederico* e da ameaça de extermínio do cachorro Fiel, estão a fraqueza do oponente e a sua incapacidade de revelação pública sem as máscaras institucionais.

Notas

¹ Não é a primeira vez que animais se tornam célebres na política brasileira. Vários casos ficaram famosos. Talvez o mais conhecido seja o do Macaco Tião, lançado a vereador, no Rio de Janeiro, nas eleições de 1998. Fruto de uma brincadeira, mesmo assim obteve uma expressiva votação dos leitores cariocas. Na década de 60, em Jaboatão-Pernambuco, como assinala Rocha (1987), outro bode, de nome *cheiroso*, foi eleito vereador, assim como um hipopótamo também é referido enquanto tal no Estado de São Paulo. O mesmo autor faz menção à existência de um jumento vereador, nessa mesma década, no estado do Ceará. Em todas as situações, o descontentamento com a política foi o móvel principal, transformado em protesto sob a forma de brincadeiras (cf. Rocha, 1997:08 a 09).

² Segundo declaração do vice-presidente do sindicato da categoria, passam de R\$ 19.000,00 mensais os custos de um deputado estadual. Cf. O Jornal, Maceió, 14 de novembro de 1997, pág. A/3. Na verdade, o pagamento em atraso, da verba de gabinete, reclamado pelos deputados da época, referia-se ao montante de R\$ 19.500, que deveriam ser pagos em três parcelas de R\$ 6.500,00. Cada um dos 27 deputados receberia, após as negociações, duas dessas parcelas que, juntamente com o valor do salário de R\$ 6.400,00, totalizariam R\$ 19.500,00.

³ Realizei três entrevistas sobre o acontecimento, sendo este informante, Sr. João Miranda, quem, na época, concedeu entrevista à imprensa, incidindo sobre ele a responsabilidade pelo lançamento da pré-candidatura, bem como ficou conhecido como o *dono do cachorro*.

⁴ As conseqüências sofridas foram referidas pelo entrevistado: além do afastamento de muitos de seus colegas, que ficaram com medo de sofrer retaliações dos deputados, foi punido com uma suspensão funcional de 15 dias, sob a alegação de que não estava autorizado a dar entrevistas sem a prévia autorização da Assembléia; houve rebaixamento de seu salário, pela supressão de gratificações. Tentou reverter a situação na justiça, sem que tenha obtido êxito. Segundo demonstrou, seu salário foi reduzido de R\$ 1.620,00 brutos,

para R\$ 1.200,00, restando-lhe R\$ 700,00 mensais líquidos.

⁵ Conforme foi publicado em jornal, já havia um acordo anteriormente firmado na casa do então governador em exercício, Manoel Gomes de Barros, de que os cortes nas despesas de pessoal seriam efetuados sobre os salários dos fantasmas. A confusão gerada, com a reação dos funcionários, teria sido provocada pelo descumprimento desse acordo pela mesa diretora, sem a prévia discussão da Assembléia. Nesse momento conjuntural, este fato foi capitalizado pelos funcionários que forçaram os blocos parlamentares a apoiarem as reivindicações dos funcionários (cf. O Jornal, 14/11/98, pág. A-3).

⁶ José Maria Tenório Rocha, ao escrever sobre o episódio em Pilar, mencionou o temor das pessoas para se pronunciarem sobre o fato. Diz ele que *o chefe do executivo ao ser eleito, para melhorar a atividade burocrática ou enxugar a máquina administrativa municipal, colocou cerca de 1.500 funcionários em disponibilidade e teria mais 1.000 pessoas para proceder de igual maneira. Então, aqueles que foram postos em disponibilidade não desejavam falar, pois poderiam de uma forma ou de outra ser reconduzido ao emprego e não cairia bem falar mal dos adversários do bode. Os atuais funcionários não desejavam prestar depoimentos, pois a simples menção da fala, poderia ser interpretada como sendo algo contra o atual prefeito, conseqüentemente estaria possivelmente “na rua”* (Cf. Rocha, 1997:12).

⁷ Várias obras sobre a historiografia local abordam, sob diversos aspectos, a formação e o modo de atuação das elites na constituição do cenário político e social do Estado. São enfáticas as abordagens da prevalência dos interesses privados dessas elites na constituição das instituições sociais alagoanas. A partir dessa relação, historicamente observável, derivam as várias formas de violência política fortemente arraigadas nas práticas cotidianas atuais, assim como a noção de esfera pública subsumida à lógica privada das classes dominantes. A este respeito, confira Tenório (1995 e 1997.), Verçosa (1997), Junior (1974), Santa’ Ana (1988) Craveiro (1967), Cavalcanti (1984), Duarte (1974), Souto Maior (1978), entre outros.

⁸ Confira Darnton, op. cit. págs. 103-140. Nos contos populares, essa simbologia também é marcante, como no conto *O Gato de Botas*, conforme analisa Cascudo (1984). Recentemente, embora de modo muito sutil, o filme *Babe, o porquinho*, produção estadunidense, reserva ao gato o papel de construtor das intrigas, da maldade, da cizânia e da traição.

⁹ Vale citar aqui, a título de ilustração, o significado da expressão inglesa *son of bitch* (filho de uma cadela) correspondente, no bom português à expressão *filho da puta*. Cf. Darnton, já citado, em nota do tradutor, na página 120.

¹⁰ Vários são os títulos que tratam desta questão, entre os quais destaco: *A moça que virou cobra* – de João José da Silva – s/d, s/r; *O rapaz que virou burro em Minas Gerais* – de Rodolfo Coelho Cavalcanti – Salvador-BA, 1978. *A moça que bateu na mãe e virou cachorra* – de Rodolfo Coelho Cavalcanti Salvador-BA, 1975. *O desencanto: a moça que bateu na mãe e virou cachorra* – de Rodolfo Coelho Cavalcanti – Bahia – s/d.; *A moça que virou cobra*, de João José da Silva (sic); *O filho que levantou falso à mãe e virou bicho* – de Rodolfo Coelho Cavalcanti. Literatura de Cordel; *Lampião virou serpente* – de Pedro Jacob de Medeiros, entre outros. Cf. também Lopes (1982) e Proença (1976).

¹¹ Embora esta versão seja contestada por alguns, ela foi veiculada pela imprensa (cf. Rocha,

op. cit.). De algum modo, essa simbologia circulou no cenário, o que só reforça os elementos picarescos que orientaram o episódio.

Os contos orais na Mata Norte de Alagoas

*“Passa pela cabeça da gente que não é verdade, mas
leva a gente a acreditar”.*

No grupo com os narradores

As narrativas que tomo como referências de estudo neste capítulo foram da lavra de trabalhadores rurais (tanto assalariados da cana quanto pequenos produtores) e funcionários públicos municipais (professoras rurais, agentes de saúde etc). Na maioria, eram pessoas que desempenhavam papéis na comunidade, tais como agentes pastorais, representantes de comunidades de base, lideranças de associações comunitárias, de sindicatos e de movimentos populares. Eram homens e mulheres em faixas etárias variadas – jovens e adultos.

Meu contato com essas pessoas deu-se através das atividades *educativas* promovidas pelo Fórum Permanente Contra a Violência em Alagoas, na região da Mata Norte de Alagoas, denominadas *Oficinas Viver a Vida*¹. Foram encontros processuais realizados no período entre o segundo semestre de 1994 e o primeiro semestre de 1996. Em etapa posterior, voltei a acompanhar o desdobramento dessas atividades em Maceió, durante todo o ano de 1998, desta feita com a participação de um terceiro grupo, composto por novos participantes, tanto da região canavieira quanto da Capital. Estes últimos participantes tiveram um perfil mais diversificado, com uma predominância de atuação na área da educação formal.

A título de esclarecimento, devo reconhecer os prováveis limites que o material analisado apresenta, principalmente por dois motivos que julgo importante serem esclarecidos em relação às fontes:

Primeiro, o perfil do grupo, em sua maioria composta por agentes vin-

culados, direta ou indiretamente, a forças sociais organizadas na região. Isto poderia atrair o questionamento acerca da representatividade do pensamento do grupo em relação ao conjunto das representações dos trabalhadores canavieiros. Creio que os procedimentos metodológicos das oficinas ajudaram tanto os facilitadores quanto os participantes do processo educativo a se *despojarem* da condição de *vigília social como arma dos atentos*. Tais procedimentos também ajudaram os participantes a se posicionarem como *peessoas* diante do fascínio e da fruição da vida, de modo a possibilitar-lhes momentos de distensão dos papéis e das funções socialmente construídos, e a se deleitarem com um clima de despojamento simples e gratuito.

Segundo, o grupo foi uma *construção artificial*, definido a partir de uma provocação externa da coordenação do FPCV-AL, que se adequou a uma certa expectativa desses movimentos e das pessoas comuns a eles relacionadas. Tratou-se, deste modo, de um grupo de pessoas, orientado por um processo educativo, com início, meio e fim previstos, cuja estratégia de ação proposta era a de, a partir da valorização da auto estima e da vida dessas pessoas, adentrar no seu universo simbólico e suas representações sobre a realidade da violência, dos medos e dos silenciamentos (Orlandi, 1997). As oficinas buscaram criar mecanismos apropriados para tais fins, transformando os encontros em espaços de vivência, de reconstrução e de trocas de experiências significativas, a partir do experimento construtivista de significados significantes próprios dos participantes.

A ênfase às várias linguagens, simbologias e representação dos ciclos cotidianos da vida foi, deste modo, um dos procedimentos das *oficinas*. Daí um de seus produtos principais: a amostra representativa do repertório de narrativas comum à região canavieira do Norte do Estado.

No entanto, as *oficinas* não podem ser definidas, *a priori*, como um momento semelhante àqueles em que os contos populares são transmitidos, de forma espontânea, nos grupos de convivência informais. Nestes, os contos se prestam ao desfrute, seja como um passatempo agregado ao tempo de trabalho, seja para puro deleite e fruição do momento, especialmente criado para este fim. Assim experimentados, os contos fluem naturalmente e cumprem seu papel natural de instrumento da comunicação e da sociabilidade na comunidade. É o espaço, por excelência, do *contador de histórias* como figura notadamente reconhecida, e legitimada enquanto tal pelos convivas, como também o lugar onde os *ouvintes* têm papel não menos importante. O bom narrador ocupa seu lugar pelo dom de contar e os expectadores pelo dom de ouvir. Uns e outros se revezam nesses papéis, a partir dos quais constroem e ocupam um lugar perante os requisitos da comunidade.

As *oficinas* reproduziram este cenário, mas não o eram em si. Elas provocaram os participantes com o objetivo de *criar o clima* onde as narrativas fluíssem de seus narradores, sem o compromisso de inventariá-los ou considerá-los como tais. As narrativas que emergiram das oficinas foram, deste modo, induzidas e provocadas para serem narradas. Uma vez realizadas as sessões onde foram contadas as histórias, quem tinha o que contar se pronunciou com seus relatos e experiências. Na verdade, todos foram ouvintes e narradores, simultaneamente, diferenciando-se entre si apenas na capacidade individual demonstrada no ato de narrar.

Dito isto, os participantes dessas oficinas foram por mim considerados como *porta-vozes* de um discurso circulante na região. Melhor dizendo, como portadores de certas noções e representações sobre a vida e o contexto social local, ao se revelaram como agentes transmissores de um processo comunicativo, através de suas narrativas. Um dos pressupostos em que me ancoréi para esta definição foi o de que tais narrativas não foram construídas nas oficinas. Nestas, apenas foram criadas situações *indutoras* que possibilitaram a emergência daquelas, que só foram contadas porque já estavam *estocadas no repertório cultural* desses participantes. Tais narrativas já estavam inscritas no sistema de representações da comunidade. A noção de portadores não está dissociada da comunidade dos ouvintes. Como demonstra Souza (1985:55), o conto possui portadores: *não há quem o transmita senão o próprio público que o tenha cultivado*.

Comunidade narrativa, processo comunicativo e o contexto social

Souza (1985) e Rondelli (1993), amparados por uma revisão crítica à literatura antropológica, histórica e folclórica sobre a cultura oral como processo comunicativo, reforçam a concepção de que os contos orais não se separam de seu contexto social, dos narradores que os transmitem e dos ouvintes que os escutam. Contar histórias alimenta, deste modo, um processo permanente de transmissão e de escuta. Isto implica reconhecer a existência de dois aspectos muito importantes por eles analisados:

A existência de uma *comunidade narrativa*, onde a *personalidade do narrador se afirma e se alarga na hora de contar. Mas não se pode separar o conto do narrador, do seu universo e do seu público. Mesmo a eleição do repertório e o jeito como é transmitido se define junto ao público* (Souza, 1985:55). Não há narrativa se não houver os *contadores*, assim como estes não haveriam de existir de não houvesse uma *platéia*. Tanto os narradores quanto os ouvintes, ao assumirem seus lugares nessa relação, o fazem na condição de artífices ao

mesmo tempo em que de artefatos diretos do mundo social que os cerca.

É importante se compreender o ato de contar histórias como um *evento comunicativo* (Rondelli, 1993:28), por se constituir numa *produção simbólica que contribui para dar forma e significado ao contexto presente (...) e eficaz para o grupo na medida em que é absorvida e constantemente recriada por uma ação social concreta*. Isto implica reconhecer que, embora a literatura oral seja definida por muitos sob o domínio da criação anônima coletiva, onde a autoria individual praticamente não existe (cf. Cascudo, 1984), o narrador, interagindo com o seu mundo social, assume o *status* de (co) autor, na medida em que reinventa a narrativa, adaptando-a muitas vezes ao contexto no qual narra e ao qual a matéria-prima, fonte de sua experiência, está relacionada. Nesta perspectiva, o ato de contar histórias pode ser definido como a combinação dos elementos que já estão dados nas histórias herdadas, associada a novos elementos criados e incorporados à história, pelo narrador, no ato de sua narrativa, em harmonia com os sistemas simbólicos operantes na comunidade.

A despeito da irredutibilidade do conto ao seu contexto, Darnton (1986) define os contos orais como um *documento histórico*. Seus argumentos demonstram pelo menos três aspectos sobre essa qualidade dos contos, inspirado nas técnicas de pesquisa antropológica, que buscam examinar: a) a arte de contar histórias e o contexto no qual isso ocorre; b) a maneira como o narrador adapta a história de tal modo que apareça a especificidade do tempo e do lugar em forma de cenário; e c) um estilo cultural capaz de comunicar um *ethos* e uma visão de mundo particulares (Darnton, idem:29).

Foi com esta perspectiva que o autor se propôs interpretar o significado do conto *Chapeuzinho Vermelho*, através do qual adentrou no universo cultural do camponês francês do Antigo Regime, e do contexto social e econômico da época, considerando os contos populares como documentos históricos, como *portas de entrada* que permitem acessar o universo de significações de uma época e de seus respectivos agentes sociais. Os contos são, deste modo, registros dinâmicos da história das mentalidades e que se transformam junto com as mudanças operadas na sociedade em suas expressões particulares:

... os contos populares são documentos históricos. Surgiram ao longo de muitos séculos e sofreram diferentes transformações, em diferentes tradições culturais. Longe de expressarem as imutáveis operações do ser interno do homem, sugerem que as próprias mentalidades mudaram (Darnton, 1986:26).

Lima (1985:28 e 29) valoriza essa contextualidade, ao assegurar que a

estrutura dos contos orais está *sob marcas particulares* que são os *traços* adquiridos no contexto local. O conto também permite, ainda segundo o autor, o exame da *transmissão de valores* e de *uma visão de mundo*, ao mesmo tempo em que estabelece uma relação do mundo do contador com o seu público, o que implica uma *transmissão de saberes que a comunidade produz*. Partindo deste princípio, o ato de narrar tanto quanto o de escutar revelam-se como intrínsecos um ao outro e não expressam um ato isolado da cadeia de significados próprios da comunidade. Narrar passa a significar não apenas reproduzir um saber circulante, como também significa recriá-lo segundo as representações e a visão de mundo que elas organizam em cada comunidade narrativa, concorrendo para que o narrador desempenhe um papel de *organizador de um saber, transformando-o, nunca transtornando-o* (idem, pág. 55).

Os contos populares são, deste modo, *documentos vivos* que se vão transfigurando de acordo com o contexto e as situações narrativas em que se realizam. Por estarem indissociáveis desse contexto, revelam-se como representações da dinâmica social de seus agentes. Foi deste modo que emergiram os contos populares narrados pelos participantes das *oficinas Viver a Vida* e, sob esta óptica, que aqui serão por mim considerados.

Quem conta um conto aumenta um ponto: sobre alguns contos relatados

“Eu vou contar esta história. Não é mentira não. Isto é verdade...”

O acompanhamento dessas oficinas me possibilitou o contato com o repertório de narrativas orais dos participantes. Como narrativas orais, estou considerado o conjunto de relatos próprios de uma tradição oral que constitui o cimento da memória coletiva de uma comunidade e faz parte do acervo da literatura oral da população². No caso específico das narrativas apresentadas nas oficinas, o repertório compôs-se de um elenco de 50 (cinquenta) narrativas orais, distribuídas entre *histórias* (sendo vinte contos populares e quatro *histórias de Camões*), nove lendas (todas relacionadas ao cotidiano da região canavieira, sendo cinco referidas à *Comadre Florzinha* e quatro ligadas a episódios da região, duas das quais fazem referência à serra da Barriga e a luta dos quilombolas) e dezessete *casos verdades*³, além de um grande número de anedotas e adivinhações que por não julgar relevantes naquele momento, não o registrei.

Observa-se que há um esforço muito grande dos estudiosos sobre literatura oral, principalmente sobre os contos populares, em estabelecer um sistema de classificação do rico acervo que constitui o repertório nas narrativas orais em

todo o mundo. O pressuposto usual é o de que os contos populares são uma manifestação universal própria da criatividade anônima do povo e tem o seu caráter nômade, passando de cultura a cultura, através dos movimentos migratórios de ocupação, de colonização e de trocas culturais. *Tradição, transmissão e transfiguração* de elementos constitutivos dessa memória, tão itinerante quanto sedimentar, são aspectos que não devem ser considerados secundários na busca de compreensão desse acervo.

São várias proposições de esquemas classificatórios dos contos catalogados, e cada uma ao seu modo e muitas delas se contrapondo à outra. Há pelos menos dois esforços de sistematização classificadores dos contos orais que podem ser considerados referenciais às análises mais amplas: o apresentado por Antti Aarne, e ampliado por Stith Thompson, com base em *motivos-tipos*. Segundo esse esquema, os elementos episódicos dos contos podem ser enquadrados em seis motivos-tipos⁴; uma segunda proposição classificatória foi apresentada por Propp, com base na negação do esquema classificatório dos *motivos-tipos*, contrapondo-o com um esquema classificatório baseado na *função* que os episódios desempenham no desenvolvimento do conto. Segundo esse esquema, existem 31 funções⁵ com as quais se pode classificar e estudar os contos catalogados.

Optei por não me alongar neste debate. Meu objetivo é apenas o de situá-lo para não passar despercebida a complexidade da discussão. Quando se fizer necessário, buscarei utilizar o esquema classificatório proposto por Câmara Cascudo, inspirado na proposição de Antti Aarne, por achá-lo mais adequado ao contexto do mundo canavieiro nordestino⁶.

Para uma história ser boa tem que ser bem contada. E para ser bem contada necessita de um bom contador de histórias. Um bom narrador. O que faz um narrador ser um bom contador de histórias? Onde é que fica a escola que o fabrica?

O que me pareceu um fato é que não existe uma escola melhor e mais aparelhada para desenvolver a capacidade de cada um para narrar *bons causos* do que a própria vida. É na vida onde se forja a experiência, já dizia Benjamin (1985). É a experiência a principal força da capacidade de narrar, de contar “histórias”. É no experimento da vida e na busca de atribuição de significados a cada ação experimentada que se dá a transformação da experiência sensitiva em um espaço de permanente criação.

As narrativas relatadas pelas pessoas ligadas ao mundo canavieiro alagoano revelaram essa capacidade de (re)criação das experiências individuais. Através delas foi-me anunciado um repertório de domínio comum revelador de uma memória coletiva da região. E de uma *não-memória*, quando o lugar do

Quilombo dos Palmares e de todos os significados por ele produzidos emergiu como um *não-lugar*. A memória social da região é permeada por vazios sobre Zumbi dos Palmares, cujos domínios foram irradiados a partir da serra da Barriga (no Município de União dos Palmares, onde fora realizada uma das oficinas). O repertório dos contos revela essa ausência, assim como sugere, pelas duas referências isoladas à serra da Barriga, a existência de um interdito simbolicamente estabelecido no plano dessa memória na região.

O repertório apresentado, no entanto, revela um contexto social marcado pela miséria e pela opulência produzidas pela monocultura na cana. Os elementos constituintes dessas narrativas estão organicamente vinculados aos processos concretos de acumulação das terras pelas usinas e fazendeiros de cana, fundamentais para o estabelecimento da agroindústria canavieira em seu *continuum* de modernização empresarial. Apresenta um mundo marcado pela exploração do trabalho, pela violência tanto física quanto simbólica – expressa pelas práticas de extermínio, coação, ameaças, abusos de poder do patronato e o medo que cerca todos em seu dia-a-dia. A impunidade está presente em quase todas as narrativas: justiça paralela é o que mais se destaca nas histórias, revelando um mundo onde o poder dominante manda na polícia e no governo. Um mundo de incertezas onde todos parecem ser marcados pelo inexorável peso esmagador da cana, em que todos vão virar bagaços, sugados pelas prensas que retiram o último caldo doce da vida.

Nesse mundo de tormentas cotidianas, as histórias também revelam esperanças, sonhos e idealidades projetadas. Há, deste modo, espaço para o desejo de vida, do belo, do prazer e do risível, ao mesmo tempo em que para as paixões impossíveis ou realizadas sob o signo do ódio, da perversidade e da morte.

Não há realidade que seja intransponível, por mais que ela se pretenda, nem segredos absolutamente protegidos. Assim ensinam as histórias contadas. Sob a impotência que se revela desse mundo adverso ao fraco, ao pobre, ao dominado, emergem as buscas de sua superação, de sua negação: a busca é sempre a estrada em direção incerta. Idas e vindas parecem marcar esse movimento. Mas é neste fluxo e refluxo que se revelam as saídas possíveis do quadro de miséria social e mental que esse mundo impõe: ou as pessoas se entregam, submissas, à má sorte de uma sina, internalizada como predestinação à qual deve aceitar, com paciência e quietude dos anjos; ou se rebela contra ela na forma possível de vislumbrar, seja pela astúcia, seja pelo maravilhoso, com o auxílio de forças sobrenaturais. É uma tentativa que resta de *superar a ordem opressiva de uma realidade*, como informa Lima (1995:95), para quem, no domínio do maravilhoso, *as peripécias se desenrolam no plano do exagero e*

da hipérbole... e promulgam uma satisfação imaginária diante dos limites cotidianos. Não morrer pisado, debaixo de pé de boi, como sapo, é o que também as histórias revelam em vários de seus episódios. Nem que seja pelo poder da criação imaginária. Eis o mundo da cana.

As soluções mágicas são, deste modo, recorrentes nos episódios das narrativas analisadas. Podem estar relacionadas à realidade que não possibilita muitas escolhas na vida, seja nas oportunidades de trabalho, seja no quadro de uma justiça oficial que nunca chega. Reinam a impunidade e a justiça paralela dos patrões, sob a inoperância ou conivência do Estado-governo. Neste vazio da lei, decide o elemento mágico em favor dos fracos e oprimidos, a partir do qual se operam as ações de julgamento, como expresso no conto sobre o homem que virou uma serpente:

Um certo dia, duas mulheres se encontraram e começaram a conversar sobre uma tal serpente que vive no rio:

– Comadre Josefa, a senhora sabe o que está acontecendo no rio?

– Sei não, comadre chiquita, só a senhora me contando!

– Eu ouvi dizer que lá tem um bicho, uma serpente...

– Ave Maria, desse jeito não vou mais lavar roupa.

– Agora, sabe porque a serpente se criou lá? Olhe comadre, dizem que tinha um fazendeiro aqui perto, um homem muito ruim, que maltratava seus empregados; batia, matava e ameaçava os trabalhadores. Também maltratava a Deus. Quando foi um dia, ele ficou bravo porque, com a seca, o sol estava quente e as canas dele estavam morrendo. Então, como não chovia, ele se enraivou, chamou um monte de nome feio com Deus e atirou no sol. Pouco tempo depois, ele ficou doente e morreu. Dizem que o corpo desapareceu... No caixão, colocaram um rolo de bananeira para ninguém saber. Com alguns dias, viram ele na beira do rio virando serpente. Todo ano a família coloca um garrote no rio para ele comer e depois só se vê os ossos...

– Ave Maria, comadre! Nunca mais eu vou naquele rio pra serpente não me engolir.

– Mas olhe comadre, é pra ficar calada, porque tem pessoas que não querem que a gente diga essa estória; o dono do engenho faz a gente se calar.

– Misericórdia!

Mas já chega um policial que diz “boa noite, eu vim para resolver o problema dessas duas fofoqueiras que andam nas praças inventando mentiras. Vou dar umas lapadas nelas e, nos homens delas, o trato é pior. Vocês estão entendendo?” Chega também o filho do fazendeiro, perguntando se o policial já achou as fofoqueiras.

As duas comadres escapam por pouco. Elas têm de ficar caladas senão o pau come! (Florisval Alexandre – líder comunitário, Colônia de Leopoldina-AL).

Esta narrativa é um conto típico classificado por Câmara Cascudo como *contos de encantamento*. Caracteriza-se pelo elemento sobrenatural, o encantamento, dons, amuletos, e auxílios extraterrenos. Embora o episódio seja referido ao Município de Colônia de Leopoldina, os recursos do gênero estão muito presentes na construção do enredo. A imprecisão do tempo e do espaço é observável: ela é iniciada com a expressão *um certo dia...* Nesta mesma direção o narrador anuncia os episódios, situando-os de modo impreciso: *eu ouvi dizer que...; Dizem que tinha um fazendeiro aqui perto...; Dizem que o corpo desapareceu...*

O personagem principal é uma serpente, símbolo que faz operar a grande metáfora da região canavieira. Ela denuncia uma situação de maldição e castigo, de repressão e violência e, principalmente, uma situação de medo.

O contexto de violência no mundo da cana é denunciado através de um fazendeiro, considerado mau, muito ruim. Esta classificação é elaborada a partir de dois critérios. Primeiro, pelas práticas de violência com que trata os seus trabalhadores: espancamentos, ameaças e extermínio físico. Segundo, além de violento com os trabalhadores, também desfiou Deus: com raiva da seca que castigava seu canavial, desrespeitou-O, além de ter atirado no Sol.

Esta dupla situação de desrespeito humano e desrespeito a Deus estabelece os elementos evocativos à relação entre o plano divino e a dimensão humana. A ação do fazendeiro vem demonstrar atitudes de pretensão onipotência do patronato da cana e seu modo peculiar de exercer a sua dominação e o seu poder, no contexto local. Este aspecto se revela principalmente pelo modo como é narrada e representada a blasfêmia contra o plano sagrado, ou seja, a imposição do interesse privado sobre a dimensão coletiva. Quem é maior e tem mais poder do que Deus? Ao que se parece anunciar, o poder local dos fazendeiros pretendia tê-lo, porque assim a experiência cotidiana o tem revelado.

O fato de atirar no Sol é um ato simbólico que tem significado na região. Pela força da arma e da repressão, dá-se a imposição da vontade do patronato sobre os interesses da coletividade. O que parece estar sendo revelado pela narrativa é o desejo de potência da classe dominante de sobrepujar o plano do domínio social de controle sobre os dominados com sua extensão ao plano divino. A arma, a bala, o tiro são partes de um mesmo esquema que realiza o domínio da força sobre os dominados.

Atirar no Sol só fez revelar uma atitude mundana contra Deus; a criatura

se enaltecendo além do criador, punindo-O por não ter realizado seus interesses imediatos, particulares. Ao se sentir contrariado, o fazendeiro revela o modo peculiar de ação que é a marca da região: atira em quem o contrarie. Seja homem, seja Deus. O texto revela, deste modo, uma denúncia metaforizada da relação entre a esfera pública e a particular, prevalecendo o interesse privado sobre a dimensão pública: o homem querendo ser maior que Deus, como se representa maior do que a coletividade.

Por outro lado, a justiça pode tardar, mas não falha. Mas, no contexto onde a regra é a impunidade, a justiça não é a dos homens, é a justiça de Deus. A justiça, neste caso, é representada pela punição do fazendeiro, operada sob dois planos: pelo plano divino, através da maldição eterna do encantamento por ter desrespeitado Deus, através de blasfêmias e pelo tiro dado contra o Sol. O castigo veio através de uma maldição: doença seguida da morte, através da qual é operado o encantamento da transformação do fazendeiro em uma serpente, condenada a rastejar e a viver no rio que margeia a Cidade.

No plano dos homens, por sua vez, a punição deu-se pela desumanização do fazendeiro. No entanto, a família do fazendeiro, tentando evitar que o fato se tornasse de domínio público, simula um funeral, velando um rolo de bananeira colocado dentro do caixão em substituição ao corpo do fazendeiro encantado. Deste modo, cria mais um mecanismo de ocultação como forma de evitar uma situação de desonra perante a comunidade. No entanto, apesar dos subterfúgios utilizados pela família, *alguém* viu a metamorfose do fazendeiro na beira do rio. Um alguém indeterminado, um anônimo coletivo que *presenciou* o acontecimento, tornando-se *testemunha* do fato, o que o tornou irremediavelmente público e verídico.

Neste caso, o que parece efetivamente estar punindo aquele fazendeiro é a desmoralização pública através de sua *desumanização*. O fato atesta aquilo que na representação popular já havia um julgamento sem que fosse possível torná-lo público: o fazendeiro que usa da violência contra seus trabalhadores não é digno de reconhecimento humano entre os humanos. Revelou-se desumano como sempre fora! É uma dupla punição, a do castigo divino e a do julgamento moral do mundo social.

Esta narrativa, mesmo com fortes traços do elemento fantástico, é experimentada na região como um fato real, portanto, como uma verdade. E por isto mesmo, ela dificilmente é narrada em público. As pessoas são temerosas de se pronunciarem a respeito. O medo das duas comadres tem uma carga simbólica efetiva para a região. A repressão, as ameaças e a polícia fazem parte desse cotidiano, levando as pessoas ao medo e ao silêncio.

Todavia, tanto o texto relatado quanto o contexto vivenciado revelam as

ambigüidades dessa relação: apesar de o fato estar inscrito numa área de interdito social, como é experimentado o significado desta narrativa, ela circula de boca em boca, sob o significado do cochicho e da cumplicidade entre as pessoas. Nas oficinas, elas foram contadas com o auxílio do teatro de mamulengo, recurso que possibilitou que os narradores emprestassem as palavras aos bonecos. Só assim driblaram o medo.

A narrativa a seguir também está classificada em contos de encantamento. Trata-se de mais um episódio revelador do abuso de poder das famílias locais como agentes da violência. A ausência de uma esfera pública é revelada pela impunidade presente, criando motivos suficientes para que a justiça a que se recorre não seja *propriamente* humana:

Aqui em Murici [Município de Alagoas] tinha uma patota da pesada, a família dos Fidélis. Então, eles estavam uma vez numa roda de cara tomando cachaça. tinham acabado de matar um e estavam festejando num bar, na beira da estrada. Ai, ia passando um cidadão e eles o chamaram e perguntaram:

– Você bebe? – Bebo sim, o que vocês quiserem, o cidadão respondeu. Então sente aqui e vamos tomar uma cachaça com a orelha desse cara que está morto.

– Perfeito, a gente bebe!

Botaram a cachaça, cortaram a orelha e o cara bebeu. Daí disseram: Agora nós vamos beber uma e cada um vai cortar o dedo e pingar o sangue. O cidadão disse: Perfeito, a gente bebe. E todos fizeram isto.

Aí foi a vez do cara:

– Agora, falta eu dar o meu tira-gosto. Mas da mesma forma que eu fizer vocês fazem. Topam? Toparam. O homem pegou a peixeira, botou o dedo em cima da mesa, cortou ele e tomou com cachaça. Os outros ficaram sem coragem. Daí, disse o homem: Vocês são valentes nada...! E ao cair um argueiro no olho, ele pegou o punhal, passou ao redor do olho que o sangue desceu. Ele tomou a última dose e disse. Agora se levantem, enterrem esse defunto que vocês ainda não são macho que chegue para dar um tira-gosto!

O cidadão foi embora. O povo viu que ele não estava com o dedo cortado nem o olho pingando. Era um mágico.

Um velho lá de perto de casa é que me contou esta história e disse sem mentira nenhuma que isso aconteceu mesmo!” (Sr. Antônio – pequeno produtor rural, União dos Palmares – AL).

Nesta narrativa, há a marca de um realismo fantástico, presente pelo poder

do mágico. Entretanto, o próprio relato assume um estatuto de verdade quando traz a definição específica de um espaço comum – a cidade de Murici, um dos municípios da região da Mata Norte de Alagoas. O que chama a atenção nesta narrativa é que o real imediato e o fantástico estão presentes sem que tenha se estabelecido um limite da ação. Seus personagens são reais, nomeados pelo narrador: a família dos Fidélis. No entanto, a interferência do elemento mágico entra em cena, sem que isto deslegitime a veracidade do fato. O testemunho é dado por um final enfático, coroado pela voz da experiência: *um ‘velho’ que contou e disse que aconteceu mesmo*. Esta ambigüidade é própria da natureza do conto fantástico, analisado por Silva (op. cit.:97), em que *realidade e ilusão estão separadas por um tênue limite*

As situações contidas na narrativa, embora sejam acompanhadas de hipérboles, revelam situações de uma realidade fatural. Há, logo de início, o aspecto da banalização da vida pela banalização do crime. Os Fidélis estavam festejando um assassinato que acabavam de cometer. Parece bizarro. E o é, mas não improvável no contexto onde a narrativa de desenvolve.

Antes de entrar em mais detalhes sobre esta narrativa, quero ilustrá-la com duas outras narrativas. Estas contadas como *casos verdades*⁷. Mesmo classificadas como tais, o elemento hiperbólico permeia as duas:

Primeira narrativa:

O coronel Lico, que tem uma fazenda na saída de Colônia, era um elemento ruim, muito violento. Você tinha que passar na fazenda dele de uma distância de 40 a 50 metros, e dar bom dia. Se você não desse bom dia, ele mandava um cara montar num cavalo, ir atrás, pegava o caboclo e fazia dar bom dia umas dez ou vinte vezes, da forma que ele quisesse. Ele tinha uma jarra que tomava cachaça com pimenta, na calçada, e se ele cismasse, o cabra ia passando e ele dizia: você vai tomar umas doze comigo. Quando as pessoas falavam que não bebia, ele mandava o capanga fazer o cara beber até ficar caído, depois dava uma surra, um banho e manda embora.

Ninguém dizia nada. Todo mundo tinha medo de passar naquelas proximidades, porque a lei ali era ele mesmo e os outros fazendeiros da região eram acostumados a fazer o mesmo. Quando não eram eles diretamente, eram os capangas, para se amostrarem. (S. S – jovem educador popular – Colônia de Leopoldina-AL)

Segunda narrativa (relatada no esquema de continuidade e intercontextualidade):

Um fazendeiro perto daqui não precisava nem de capanga para fazer

essas coisas. Andava com um facão no quarto e fazia todo mundo beber, dançar, o que ele quisesse. As mulheres eram obrigadas a transar com eles, não importava se era moça, casada, se era viúva... Bastava ele pegar e querer. Era conhecido na região de Novo Lino [Município da Mata Norte de Alagoas] como o brabo, e todo mundo tinha medo dele. Ninguém era doido de dizer que não fazia o que ele queria, se não era morte certa pro camarada.

Um certo dia, um crente ia passando perto da fazenda dele com uma bíblia na mão e ele chamou o crente para beber uma. O crente falou que a religião não permitia ele beber, que o doutor desculpasse, mas ele não poderia tomar álcool.

O camarada ficou muito brabo e disse: nenhum homem ou mulher desrespeita um pedido meu. Você vai tomar a cachaça que eu quiser. Ai fez o crente beber até vomitar. Quando vomitou, ele mandou botar na cabaça e mandou o crente comer o vômito. O crente então se recusou e disse: já bebi, já vomitei, mas comer o vômito eu não como. Foi pra lá, foi pra cá, o crente não quis comer, o fazendeiro pegou o punhal e o matou.(F. M.L – professora municipal – Canastra-AL).

Com ou sem o elemento mágico, as narrativas denunciam a ação violenta dos agentes sociais responsáveis pelos crimes na região. Tanto a comemoração de um crime cometido quanto a ostentação pública das práticas de violência, feitas pelos violentadores, são reveladoras do quanto a vida das pessoas simples, no mundo da cana, é banalizada por aqueles que praticam o crime.

Nas três narrativas, pode-se perceber como está representado o modo de como os interesses pessoais são impostos, às vezes puros caprichos, aos dominados. São situações de constrangimento e humilhações impostas que revelam o modo como se dão as regras do comportamento dos indivíduos e grupos (submissão/dominação). O consentimento dos violentados é a única saída apresentada como meio de continuar vivo: ou os dominados se submetem às regras do jogo, aos caprichos do dominador e salva a vida, ou morrem. O fato de na primeira narrativa o corpo do defunto ainda estar em cena, sendo mostrado pelos assassinos, é simbólico: revela o inevitável.

Dos três episódios, apenas um demonstra uma situação de enfrentamento. No confronto com os Fidélis, o dominado vira o jogo e passa de desafiado a desafiador. Estava ali se operando o domínio do mágico, capaz de criar situações tão bizarras quanto a que estava presenciando. Deste modo, a realidade imediata não permite aos dominados da cana enfrentar seus opressores a não ser com o auxílio do elemento mágico e extra-humano. Este, se não se materia-

liza no cotidiano, é projetado simbolicamente nas criações metafóricas que se expressam nos contos populares. É o julgamento moral que é canalizado pelos recursos do fantástico já que a justiça dos homens está ausente em sua ação real.

Através dos contos, os julgamentos são realizados, onde o trágico e o cômico se encontram e realizam a desforra possível contra os opressores. No dizer de Oesterhout (1997:76), é nestes contos onde *o povo se valoriza, se vinga, ri, se critica, se observa, se cria como comunidade, elabora seu passado e sua condição atual, vive seus sonhos e esperanças – mesmo sabendo que estes não têm prazo para chegar.*

Há uma moral da história: Os “valentões” não são valentes como pensam que são. A violência desmoraliza, porque matar o seu semelhante não significa valentia e sim fraqueza. A desmoralização é que pune o homem.

Na região de Jacuípe tinha a família dos Pedrosas, que eram uns caras muito valentes. Ainda hoje existe gente dessa família que agem do mesmo jeito. As pessoas morrem de medo deles que matam por qualquer coisa. Lá não tinha esse negócio de reclamar direito, não. Eles pegavam os trabalhadores, matavam, e jogavam no meio da cana. Eles também tomaram várias fazendas de pequenos produtores, com sabedoria. Teve um tempo que correu uma estória que eles mataram um pequeno fazendeiro, Manoel Isidório, por causa de um bode e aí compraram uma briga de 40 anos. Terminou morrendo um filho desse dito fazendeiro e a fama da família foi se acabando.

Hoje, ainda nessa área, tem outras famílias que continuam fazendo essas práticas de violência. Tomam terra, com força e sabedoria, e quem reclamar morre... Completando aí essa estória, o que eu sei é que eles faziam isso e não usavam as terras todas para plantar. Tem uma fazenda num município aqui perto, não sei quantos hectares, que eles fazem dela esconderijo dos militares e jagunços.

Dizem até que eles mataram uma moça, Maria Alina, que saiu na literatura de cordel. A moça morreu porque tinha casado com um deles. O marido insistia muito e ela era difícil de dar, não aceitava ele. Ele ficou, ficou insistindo... quando ela aceitou ele, por vingança, com raiva porque ela não quis ele antes, obrigou que um compadre dela a matasse, cavasse uma cova e botasse ela lá. Hoje ainda tem a cruz da moça.

Só que, na época, a família teve uma posição radical. Ficou um zum, zum, zum, e a família desse proprietário entrou em consenso e mandou a polícia matá-lo [o compadre]. Porque nesse caso todo mundo sabia quem foi e como foi, e assim pegava mal. (M.J.da S. L – Conselheira Tutelar – M. Camaragibe –AL).

Na classificação construída pelos próprios participantes das oficinas, este conto está enquadrado no grupo dos *casos verdades*. Foi definido como tal por ter sido contado como um episódio real, acontecido na região. Assim como os demais que foram igualmente classificados, eles não perdem seu lugar de destaque no sistema simbólico do grupo. A maior prova é que foram contados como *estórias*, provavelmente porque devem ter sido escutados como tais na dinâmica da transmissão oral da comunidade.

Em uma rápida visitada à narrativa imediatamente anterior, podem ser observados alguns aspectos interessantes na sua construção. O tempo verbal dela é demarcado pelo narrador como passado imperfeito, longínquo, começando seu relato com a expressão: *tinha uma família...*, Mais à frente, a afirmação de que *teve um tempo que correu uma história...* Esta imprecisão do tempo se conjuga à imprecisão sobre o que se diz do fato, com a expressão *dizem até que eles mataram uma moça...*

Outro elemento característico do gênero narrativo presente no relato pode ser referido à continuidade das ações, à intercontextualidade, e à complementaridade que pode haver entre o narrador e os ouvintes. Observe-se que o episódio primitivo, gerador da narrativa, se amplia com a intervenção complementar de um expectador (provavelmente da mesma comunidade do narrador inicial) intervindo com a expressão *completando aí essa história...* Com isto, amplia a visão do contexto da narrativa em sua forma ampliada.

A narrativa está impregnada de imagens do fato construídas a partir de uma intertextualidade de fontes: pela tradição da transmissão oral, associada à versão do mesmo fato, já impressa pela literatura de cordel. Embora escrita, esta versão é por excelência voltada para a oralidade e a declamação. A esta altura, o que é a verdade, senão o que se conta?!

Finalmente, não poderia deixar de existir uma referência testemunhal que legitima a narrativa como verdadeira, afirmada pela expressão *hoje ainda tem a cruz da moça.*

Dos elementos que a narrativa evoca do contexto em que se realiza, à primeira vista, pode-se observar um substrato real onde predominam famílias valentes e poderosas, cuja fama maior é construída sob o significado da violência física; práticas de famílias que matam por qualquer motivo, ou seja, que banalizam a vida dos seus desafetos, mesmo que seja por um bode.

O relato enfatiza a ausência dos direitos trabalhistas pela ausência do direito de reclamar a sua negação. O preço é a morte. A violência aparece como a forma comum de mediação dos conflitos trabalhistas, demonstrando que o extermínio físico é um dos mecanismos utilizados para esta mediação. Nesta,

como nas outras narrativas, o canavial é o lugar comum das desovas.

O clima de medo é um elemento muito presente. Medo da violência e de morrer jogado nos canaviais. A justiça não é a justiça pública, mas a paralela. O medo é fundado, neste caso, pela impunidade, pois é atestada, nos crimes cometidos pelas famílias dominantes, a ação de milícias privadas, através dos capangas. A polícia entra no cenário como pau-mandado das famílias.

As terras aparecem como sendo tomadas pelas famílias, o que pode estar relacionado ao processo de acumulação e apropriação delas, visando à formação de extensas áreas contíguas, pelos fazendeiros, usineiros e grandes fornecedores de cana, em conformação às demandas de reconfiguração do espaço socioeconômico exigidas pela modernização empresarial da agroindústria canavieira, culminando com a expropriação processual dos pequenos proprietários.

A expressão *hoje, ainda nessa área, tem outras famílias fazendo essas práticas de violência* reforça a continuidade da violência através dos tempos, demonstrando que a cena não mudou entre um tempo remoto e o tempo presente.

O crime da moça que se casou com um dos membros dessa família parece reforçar a lógica da violência como prática extensiva a toda a esfera da vida nos canaviais.

A narrativa que segue também foi classificada como um caso verdade. Nesta também se encontram recursos estilísticos próprios de um conto popular. Seu enredo está ligado à reparação de um crime de honra, a partir de uma sucessão de episódios em que emerge a relação entre dominados, simbolicamente representados pela figura do negro, e dominantes, no lugar do patrão coronel e do fazendeiro. A prática do extermínio brutal de trabalhadores mais uma vez é reforçada, ao mesmo tempo em que situa os interditos morais de uma época:

Tinha um negro, a serviço de um patrão branco, era patrão coronel daqui e chefe da polícia. O patrão tinha adotado uma menina. Filha única, passou a ser uma das moças mais bonitas da região. Ele teve um caso com um fazendeiro e ficou grávida. Naquela época, isso era proibido. A moça tinha que namorar, noivar, casar seriamente e construir uma família tudo direitinho. A barriga começou a crescer, o pai ficou brabo e perguntou de quem era. Ela com medo, apontou o peão negro que morava numa grotta (conheço até o lugar, chamado Facão). Ele, o pai, disse aos capangas: vá buscar esse camarada. Naquela época, em caso desse, iam buscar, mas, no caminho mesmo dava-se fim. Matava-se e enterrava-se! Este senhor de Sertãozinho que me contou essa história foi um dos capangas que foi buscar o rapaz com outros dois, mataram com um machado, cobriram de terra e deixaram o corpo lá. Com muito

tempo, a moça disse a verdade. Nessa região era muito comum pegar trabalhadores, fazer isso e também amarrando no pé do burro e soltar no matagal. A pessoa no fim só ficava o couro e o osso. (José Manoel dos Santos – Trabalhador rural – União dos Palmares-AL).

Tinha um negro... naquela época...! Um bom modo de começar a narrativa. É uma história que tem uma heroína digna de um bom conto. Suas qualidades são enfaticamente realçadas pelo narrador: filha única, passou a ser a moça mais bonita da região. Um episódio trágico acontecido em que o próprio narrador conhece o lugar.

Alguns elementos contextuais se revelam na sucessão dos episódios, constituindo o cenário social em que se realiza: o negro a serviço do branco. Negro trabalhador e o branco patrão. O patrão é situado também como o coronel que é chefe da polícia local. Uma prática que remonta aos primórdios da organização do poder local, desde as sesmarias em todo o Nordeste, de onde emergem as bases do coronelismo. Mais uma vez, a polícia aparece sob o comando do poder local.

Quando o elemento mágico não opera como mecanismo de superação da realidade, o inexorável destino de permanecer no mundo canavieiro é retratado pelos contos como uma realidade sem saídas:

Um rapaz canavieiro que resolveu ir embora. Pegou as coisinhas dele e saiu pelo meio do mundo. Aí andou, andou e quando chegou na frente, um velhinho, num engenho daqui da região, pediu rancho. O velhinho deu e perguntou pra onde ele ia viajando. Ele disse: resolvi deixar a casa e tentar a sorte no mundo.

O velhinho disse: volte, porque aqui você vai ter dificuldade de trabalhar. Todo mundo vai lhe maltratar e você não vai ter ninguém. Mas o rapaz não deu ouvidos e foi embora. Caminhou um dia e uma noite e baixou na fazenda de um fornecedor de cana. O cara perguntou a ele: vem de onde e vai pra onde?

O rapaz respondeu: vou sem destino à procura de trabalho. Aí o fazendeiro disse: Agora, como você parou aqui, aqui vai ficar e só vai sair quando eu mandar. Vai trabalhar no que eu mandar e ganhar o que eu quiser, senão o direito é a morte.

O fato é que ele ficou uma semana, trabalhando de graça, passando fome e até chicoteado pelo filho do fazendeiro. Depois de uma semana conseguiu voltar pra casa. Ta aí trabalhando numa usina até hoje, mesmo a usina não prestando, mas ele tem medo de ficar sem a família. Um dia desses, conversando, ele disse: tentei mudar e o que ganhei foi fome, pau

e xingamento. Dificilmente vou mudar de vida. Vou ter que continuar nessa até o fim. (Florisval Alexandre – Líder comunitário – Colônia de Leopoldina – AL).

Esta narrativa reúne características do tipo *contos de exemplo*. A narrativa está permeada por um traço característico próprio de um conto: a imprecisão, seja do sujeito, seja do tempo em que ocorre a ação. Expressões como *um rapaz canavieiro...*, *um velhinho... um dia desses...* são reveladoras deste aspecto.

A narrativa acima parece indicar que a vida no mundo da cana não oferece saída, a não ser o trabalho pesado, exaustivo e contínuo, além de evidenciar um mundo onde os direitos são um valor idealizado longe de ser na prática, efetivado.

Trata-se de um rapaz que resolveu sair em busca de melhores condições trabalho, de salário e de vida. Este fato tende a revelar o movimento migratório dos trabalhadores canavieiros em uma realidade monocultural, com poucas opções ou quase nenhuma a oferecer, senão o próprio trabalho pesado da cana. A busca de superação dessa realidade é maior no jovem trabalhador: o movimento tanto se dá em direção a outras cidades que possam oferecer opções diversas à cana (dois dos meus entrevistados eram ex-canavieiros recém-chegados em Maceió, vindos da região norte do Estado, tentando ganhar a vida de outro jeito), como também no interior da própria região (outros dois entrevistados se assumiam como ex-canavieiros, e tinham como objetivos estudar, mudar de vida, embora ainda não tivessem conseguido realizar seus objetivos).

Entra no cenário da história o personagem do velho, através de quem os conselhos serão ditados ao jovem. Este aspecto revela o encontro de gerações no mundo canavieiro. São duas visões de mundo: uma sedimentada na própria paisagem, sendo parte dela. O velho que vê ao mesmo tempo em que prevê, desde sempre, as relações de dominação e de exploração arraigadas no mundo do trabalho canavieiro. Mesmo vendo, nada resta fazer a não ser a resignação.

A visão de mundo antagônica é representada pela do jovem trabalhador, que evoca a inquietude, a busca, a negação da negação imposta pela realidade canavieira. A narrativa expressa, em um plano simbólico uma condição que parece se impor aos pobres: para viver em paz no mundo do trabalho canavieiro, deve permanecer quieto, seja em que circunstância for. O conselho é o de que cada um deve se contentar com o que é dado, senão o pior acontece.

O pior, de fato, pode ser o próximo patrão, e não o atual, a próxima usina, o próximo empreiteiro. Este fato é atestado na própria narrativa: ao encontrar uma fazenda de um fornecedor de cana, foi submetido às duras condições de

trabalho e dominação peculiares no mundo privado da cana: sem liberdade de expressão, e sob o domínio do abandono, da submissão, da solidão e da morte física ou simbólica, experimentada pelo desamparo pessoal e social.

O conto revela que o direito vislumbrado para muitos é o de *trabalhar, trabalhar, trabalhar*. O direito revela-se como o direito à morte e não à vida. Talvez esta seja a simbologia dominante para aqueles cujos corpos e mentes já sentem o fardo do trabalho na cana, ao longo de toda uma vida. Não haveria de ser diferente para quem aprendeu todo o tempo a calar para não morrer diante da *vontade-lei* do patrão.

O medo parece revelar-se como um significado central nesta história. Ele é construído e tem como fim a conformação de posturas básicas cuja visão não vê mais além do que o inexorável destino irreduzível ao mundo canavieiro. Esta visão parece se conformar com a vitória do conselho moral da narrativa: *tentei mudar e o que ganhei?* Só resta continuar aqui até o fim.

Numa realidade de violência física exacerbada, em que a vida é banalizada e, na condição de dominado, a vida passa a ter muito pouco valor, *saber viver* é uma das premissas fundantes. A atitude curiosa, inquieta, provocante, que extrapola o circuito privado e submisso de cada indivíduo pode custar caro. Sobre esse saber viver em consonância com a continuidade do mundo social, que invariavelmente segue o seu percurso ditado pelos que mandam, recomenda-se cautela. Pelo menos é o que ensina o imaginário de acomodação dos atores sociais. O canal desse ensinamento pode ser diverso, até auxiliado pelo demônio transfigurado em gente:

Um homem andava no mundo e em tudo que ele via mexia: jogava uma pedra em um, batia com pau noutro, chutava tudo, tudo que ele via pela frente ele mexia. Um dia, viajando, encontrou uma criança pequena chorando. O menino era homem e ele ficou com pena de deixar aquela criancinha lá chorando. Botou o menino nos braços e continuou a viagem. A criança pesava, pesava, o braço já não agüentava mais e ele botou no pescoço. Com alguns dias, ele sentiu que o menino estava crescendo nas costas dele. Cresceu rápido, aí virou homem. E não conseguia tirar mais o homem do pescoço.

Quando já tinha andado muitos dias, assim, com aquele peso nas costas, ele visitou um povoado. Chegando lá, descobriu que estava havendo um forró lá. “Ali vai ser a minha salvação”, disse. Mas, entrando na sala de dança, com aquele homem nas costas, assustou as pessoas. O sanfoneiro parou, e o triângulo e zabumba foram guardados. “Não parem a festa” disse, “não sai ninguém, vai tocar do jeito que estava tocando”. Soltou o

rapaz, botou ele no chão, e escolheu a mulher mais bonita para ele dançar. “Agora é a hora” pensou, e fugiu para fora. Lá, bem longe, encontrou uma casinha de barro de uma velhinha, daquelas que tem muita imagem em casa. Lá tinha a imagem de Nosso Senhor Jesus Cristo. Abraçou a imagem e ficou ali agarrado.

O rapaz que tinha saltado às costas do homem para que pudesse dançar, descobre a fuga e vai atrás. Encontra o outro, agarrado com a imagem. E aí dá sua lição: “olhe, escute, eu vou lhe dizer: a sua felicidade é esse senhor da barbona que você está abraçado com ele aí, esse é teu protetor, isso é para nunca mais quando você andar no meio do mundo, as coisas que você vê lá quietinhas, você não mexer”. Deu aquele estouro assim, e sumiu do mapa.(idem)

Esta narrativa pode ser classificada, no esquema de Câmara Cascudo, como um conto de exemplo, onde o elemento natural é o *conselho*, no sentido de anunciar o que deve se fazer ou se evitar. No entanto, pelos elementos que o constituem, também poderia estar sob a classificação de *demônio logrado*, por se tratar do artifício que permitiu enganar o Diabo através da dança. Mas o caráter do conselho, já associado a uma certa pena, é o que parece prevalecer no enredo desta narrativa.

A existência de um homem que mexia em tudo. Inquieto, curioso, provavelmente insubmisso e questionador: aquele que não deixa que os fatos permaneçam na quietude das aparências. Neste seu itinerário, encontra uma criança pela frente que lhe chamou a atenção por estar chorando. Um *objeto-problema* que não poderia passar despercebido à postura ativa daquele homem. Para outros, poderia até não ser vista. Para o homem inquieto, sim. Ao trazer consigo a criança, também assumiu as conseqüências desse ato: conseqüências previsíveis.

Ao que parece, a criança revela uma grande metáfora. É uma *punição* e aparece de modo sutil na própria narrativa: nem era um menino, nem era um homem. Era um *menino-homem*. Imperceptivelmente, logo se transformou em um fardo pesado. Um castigo pelo fato de mexer no que estava quieto?

O estatuto dominante, que rege os códigos privados do mundo da cana, está cristalizado na manutenção do *status quo*, historicamente fundado na predominância dos interesses privados da elite canavieira sobre os interesses coletivos, quase inexistentes. Isto é uma das expressões, entre outras, evidentemente, do *habitus* social dessa região: uma situação cotidiana de trabalho exaustivo e sob situações de exploração, de um lado, e na ausência e ou negação dos direitos formalmente já garantidos, de outro. Não mexer nesses códigos é o ensinamento

social primeiro de garantia de paz submissa.

O homem, há muitos dias, estava andando com aquele peso nas costas: há algo de simbolicamente inexorável nesta sua trajetória. São conseqüências que se revelam no transcorrer dos dias. O desafio que a vida impõe, no mundo da cana, é *pegar* ou *largar*. Uma atitude agressiva, que mexa no que está quieto no mundo visível da esfera pública, tem seu preço. Ao fazê-lo, assume-se o ônus que isto pode custar. Por longos dias ou a vida inteira. A face desta imposição não é bela nem angelical como a de uma criança. Pesa muito. É o peso de um homem montado nas costas.

No entanto, nem tudo está perdido. A história acena para sinais de poder superar a situação. Aparece no cenário o forró, símbolo da festa, da confraternização, lugar de todos, indistintamente; situação na qual o indivíduo se mescla ao coletivo. No espaço comum, tanto é possível se expor em sua individualidade, quanto se diluir no turbilhão dos movimentos e barulhos: é no espaço da festa, com essa simbologia, que se efetivam as possibilidades do logro, do despistamento do outro. Isto requer uma dose de astúcia e sabedoria tática para perceber o outro em sua vulnerabilidade descoberta.

A festa também foi o espaço da revelação que transformou uma bizarra situação em algo inusitado aos olhos dos outros, até então despercebido ao longo da estrada. A atitude de medo dos tocadores anunciava esse estranhamento: os instrumentos musicais são momentaneamente recolhidos (as forças sociais?). Isto possibilitou, ao mesmo tempo, a visibilidade coletiva: um homem que leva o outro nas costas: um na situação de dominante (o de cima) e o outro na situação de dominado (o de baixo). Estranheza e medo dos demais.

A continuidade do baile é a continuidade da vida. O baile-esperança, instrumento de fuga e de reconstituição da vida cotidiana: o baile é o instrumento que visibiliza o anseio de liberdade. Livre do peso, conquista a liberdade. Mas uma liberdade protegida pelas forças divinas, não pelas forças acumuladas no mundo social. Ao que parece, a única arma-instrumento é aquela que está no céu, e não na terra.

A insatisfação e o cansaço, assim como o desejo de rupturas com as dificuldades impostas pelo trabalho na roça, é o que a história seguinte revela como um dos aspectos do contexto social dos pequenos produtores da região. Os episódios estão impregnados pelo embate entre o sonho de morar na cidade e a inexorável penúria de depender do roçado.

Havia um cara muito trabalhador que trabalhava noites e dias na roça. Um dia ele vinha cansado e pensou: rapaz, vou trabalhar esse ano e o lucro que eu plantar vou vender e comprar uma casa na cidade, para

não trabalhar mais na roça e não morrer assim, trabalhando tanto. Aí, ele estava na roçada e um compadre dele que estava viajando, disse: compadre, ta trabalhando muito por que? Estou, compadre, trabalhando muito porque vou vender a roça e os frutos e vou me arrumar para morar na cidade. Aí o outro disse: Compadre, Deus pode lhe castigar por estar reclamando tanto, mesmo tendo uma terrinha. E Deus deu realmente um castigo a ele: ele virou sapo por dez anos e ficou morando na lagoa. Depois de dez anos voltou a ser o mesmo homem. Depois, foi trabalhar de novo na mesma roça.

Quando foi com um ano, ele começou a trabalhar com o mesmo objetivo. Quando estava trabalhando, o compadre ia passando e perguntou como ele estava e ele respondeu: compadre, estou magro, sofri muito como sapo na lagoa, mas esse ano eu vou vender a roça e vou morar na cidade. Aí o compadre disse: compadre, diga se Deus quiser... Antes que o compadre terminasse, ele respondeu: Se Deus quiser, eu vou morar na cidade, e se ele não quiser, a lagoa está ali... (F.A., Colônia de Leopoldina-AL).

O mundo do trabalho novamente está dissociado do mundo do prazer. O trabalho na roça traduz o cansaço advindo das pesadas condições de trabalho. Parece remeter à condição de negação da vida. O ideal de liberdade e de fruição da vida, nestes casos, é associado ao ideário da cidade como o lugar da *boa vida*. No entanto, o sonho do agricultor logo é confrontado com os conselhos do compadre. É neste encontro que se operam as visões de mundo antagônicas nas quais os conselhos funcionam como *freio moral*, que sugerem aos agentes avaliar suas posturas e perspectivas em relação à realidade que o cerca. Neste caso, os aconselhamentos expressaram uma visão conservadora, operadora de uma possível postura submissa às imposições adversas da vida cotidiana.

O sonho de morar na cidade parece evocar um paradoxo entre a vontade de Deus e o desejo humano que em si talvez não se realize. Insistir no sonho de mudança foi sinônimo de castigo processado pela transformação do personagem em um sapo, condenado a morar na lagoa por dez anos. A moral nela embutida parece evocar uma vida sem muitas perspectivas a não aquela em que a realidade oferece, fundada na terra. O desfecho final da narrativa expressa o personagem entre a vontade de Deus ou a do homem: ou a terra, ou a lagoa. Um duelo entre a realidade e o sonho.

O ideal de fartura é um elemento de projeção que se contrapõe à realidade imediata, que fora conquistado pelo exílio no maravilho, expresso pela metáfora das favas e do cavalo. Através deles, a bonança se proliferou por toda a mata:

Quando eu era pequeno, meu pai comprou um cavalo magro que tinha uma ferida nas costas e não tinha como sarar. Ele foi conversar com o vizinho e ele disse: olhe, pegue um quilo de favas, coloque pra torrar e depois pise no pilão até ficar bem fininho e coloque na ferida do cavalo. Porém a ferida não sarou e o meu pai soltou o cavalo numa grota para morrer. Depois de uns seis meses, ele lembrou de olhar se o cavalo tinha morrido ou se tinha ficado bom. Quando chegou na grota tinha rama de favas por todos os lados de uma ponta a outra. A fava nasceu e enraizou por tudo quanto era mata, e o cavalo estava vivo com a fava nas costas. Aonde o cavalo ia, as favas iam também e florescia em outros locais. Até hoje tá lá e quem quiser pode ir lá. (D. C. S. – professora – Ibateguara-AL)

Embora este conto possa ser classificado como de encantamento, sua construção é feita pelo narrador na primeira pessoa, o que significa ser ele próprio o testemunho da ação: *quando eu era pequeno...* Isto em si já empresta ao conto um atestado de veracidade, concluído com a expressão enfática *até hoje está lá e quem quiser ver pode ir lá...* O elemento marcante da narrativa é a presença do fantástico, do sobre-real. São fatos que transbordam a lógica funcional da realidade imediata, sem que seja experimentado como sobrenatural, fora do padrão formal. Como poderiam favas torradas e moídas germinarem e brotarem? No entanto, cada partícula das sementes trituradas floresceu, germinando e produzindo vida, ocupando toda a mata.

A metáfora é simbolicamente representativa da realidade dos pequenos produtores da região canavieira e daqueles que ainda moram nos engenhos, embora cada vez mais escassos no cenário local, ou que foram expulsos em tempos recentes. Sob estas condições, estes sonham com a terra e a subsistência por ela possibilitada. São dois elementos símbolos explorados na narrativa: a fava como elemento símbolo do grão. Grão-semente, simbolologia fundadora do trabalho e da reprodução da vida. Sua importância não está dissociada do valor central da terra. Estes dois elementos referenciais se complementam: terra e grão para plantar. O resto é saúde e disposição para deles cuidar, junto com os poderes de Deus para chover.

Na simbologia, fava/grão-alimento é aquele que garante a subsistência da unidade de produção familiar. O feijão e o milho têm importância central na composição da dieta alimentar da família e dos animais, em especial o milho, como ração. Sua privação significa crise.

O cavalo é símbolo de força e de poder. Sua existência em uma família a esta confere um certo *status* no mundo rural (Cf. Freyre, 1989). O cavalo aparece sob duas circunstâncias referenciais. Na primeira, magro e doente

(uma representação dos tempos dos *cavalos magros*, tempos de privação e dificuldades. O tempo atual); na segunda, curado e gordo (o tempo da fartura, num contexto *maravilhoso, ideal*).

Quem iria comprar um cavalo magro e doente? Certamente que não seria um fazendeiro abastado. Possivelmente um pequeno agricultor tentando dispor de um animal que facilite a vida de sua família e do transporte da sua produção. O cavalo magro com sua carga simbólica leva o personagem central a procurar o seu vizinho, em busca de aconselhamentos para cura popular. É através do vizinho que a fava entra em cena com seu presumível poder curativo.

Não surtindo o efeito desejado o tratamento com a fava, o animal é levado ao abandono, para morrer em um lugar ermo, uma gruta aonde pouco se ia. São passados seis meses (o tempo necessário para que o elemento fantástico se opere na lógica do real), quando o dono resolve saber o fim do animal. Encontra-o curado, gordo e em um cenário de fartura.

A realidade de privações (o cavalo magro) é suplantada pelo cenário de fartura, representada pelas favas que brotavam por todos os lugares, e pelo cavalo, no qual brotavam de suas costas pés de favas que produziam grãos.

Pode-se concluir, neste conto, uma elaboração imaginária relacionada ao mundo rural camponês. A projeção de superação da realidade concreta à realidade desejada é aqui processada com o auxílio de um elemento fantástico. Embora tenha sido contada com força testemunhal, o que importa para os pequenos produtores da região canavieira é o conteúdo de sua projeção como forma de um ideal. Seus elementos maravilhosos não precisam de justificação. Nem no conto, nem no contexto onde é contado.

Outros contos foram relatados em que os elementos conjunturais da região foram retratados a cada episódio. No caso dos dois contos seguintes, narrados como *casos verdadeiros*, o modo encontrado pelos seus personagens centrais para enfrentarem as situações adversas não foi soluções mágicas nem enfrentamentos físicos diretos. Ao que parece, o mecanismo orientador da ação dos personagens foi a sabedoria matreira através do qual lograram êxito ou driblaram as adversidades que se lhe impunham.

Um rapaz do Rio Grande do Norte, na crise de 70, disse: minha mãe, eu vou procurar uma cidade grande, aqui no sertão é miséria danada, eu vou embora pelo mundo. A mãe do rapaz disse: rapaz, tu abre o olho, o mundo não tem o que dar. O rapaz disse: mas mãe, eu não vou ficar aqui o resto da vida na seca, com fome, tudo que a gente planta morre, os animais morrem, eu vou embora. A mãe ainda tentou dar conselho,

mas ele não quis conversa. Veio para o Recife. Procurou emprego vários dias, mas não arranhou. Quando o tostãozinho tinha acabado, botou a mão e não no bolso e não viu quase nada e ficou triste. Sentou debaixo duma árvore, olhando um prédio e outro, imaginando, e ficou lá. Daí chegou um guarda curioso, que também era do interior, e perguntou: O que é que tu tens, cara? Ele disse: estou com fome. Aí, o guarda falou: rapaz, inventa aí uma idéia e vai comer naquele bar, depois eu arranjo um jeito de te livrar e o pouco dinheiro que tu tens aí tu divide comigo. Como eu faço, perguntou o rapaz. O guarda respondeu: dê uma de doido e depois eu te salvo. Então o rapaz, muito esperto, aceitou a idéia do guarda e foi almoçar.

Chegando no hotelzinho, disse: quero comer a melhor comida que tiver. A mulher serviu a comida, a melhor bebida, sobremesa, café. Aí o cabra encheu a pança até não agüentar mais e, quando terminou, ficou lá sentado, calado.

A mulher do hotelzinho chegou e disse: quer mais alguma coisa? Ele já estava de barriga cheia, ficou sério, olhou pra ele, apontou e disse: óia o olho dela... Daí a mulher ficou dizendo: pare de gracinha e pague a conta. Mas, ele continuou: óia o olho dela, óia o olho dela... A mulher foi, chamou o marido e disse o que estava acontecendo e que o cara não queria pagar a conta. Quando o marido da mulher chegou, ele continuou: óia o olho dele, óia o olho dele... O dono do restaurante chamou a polícia, e vieram dois guardas como o cacete na mão e um disse: e aí, seu engraçadinho, vai ou não vai pagar a conta? O rapaz continuou: óia o olho dele... Aí o guarda disse: vai preso, então. Na confusão, chegou o guardinha da praça, que tinha feito a combinação, e disse: mas vocês vão prender um rapaz desse? Não estão vendo que ele é doido? Nisto os outros dois guardas que já estavam levando ele para o camburão, perguntaram: rapaz, ele é doido mesmo? O guardinha respondeu: é, rapaz. Ele fica o dia inteiro na praça com essa mesma conversa. Então os guardas soltaram o cara e os donos do hotel se conformaram. Aí, o rapaz ficou por ali, com a barriguinha cheia, lá no cantinho da praça, e nisso o guardinha perguntou: agora a gente vai dividir o que é nosso, né? O rapaz olhou assim, bem sério e disse: óia o olho do guarda...! (Florisval Alexandre – Colônia de Leopoldina – AL).

Este conto está enquadrado naqueles considerados *cômicos*, ou *facécias*, como denomina Câmara Cascudo (op. cit). Embora a comicidade seja um de suas características principais, primando pelo tom jocoso, brincalhão, irreverente e astucioso, ele também expressa elementos do substrato real do narrador e do

contexto no qual é contado. Neste sentido, sua função não se resume apenas ao divertimento da platéia.

Ao ser relatado numa das oficinas, o narrador referiu-se a ele como uma história de um rapaz que deu uma de doido e se deu bem. Trata-se de um jovem do campo que, empurrado pela seca e crise nos anos 1970, se vê forçado a migrar em busca de sobrevivência numa cidade grande. O lugar de origem é o sertão do Rio Grande do Norte e o destino é a cidade do Recife – Pernambuco. Tem razão de ser: Recife, Fortaleza e Salvador foram, no Nordeste, os grandes centros urbanos de convergência migratória campo-cidade nas décadas passadas, assim como São Paulo e Rio de Janeiro o foram como centros nacionais de atração dos migrantes da seca no mesmo período.

Assim como nos contos de exemplo, a decisão do personagem de sair no mundo em busca de sobrevivência – para não viver o resto da vida na seca, sob o drama da fome e da morte – é precedido pelos conselhos dos mais velhos. No caso, a sua mãe, advertindo-o de que o mundo lá fora não tem o que oferecer às pessoas. No entanto, valendo-se de sua juventude e esperanças de arranjar emprego, assume a sua empreitada.

Os episódios se sucedem, demonstrando que a sobrevivência nos grandes centros também não é fácil. Há desemprego e desesperança. Fica vagando até quando as parcas economias acabam. Aqui se dá o início de outra situação-limite à sobrevivência: sem dinheiro, sozinho e em uma cidade grande.

Nesta sucessão, os migrantes se encontram: os já estabelecidos – como o guarda da praça e aqueles que chegam. Há nesse episódio um significado de aliança e solidariedade entre os fracos, a partir do qual os problemas foram socializados e as buscas de opções também. Dá-se aí o plano astucioso do logro: a cumplicidade entre ambos, que garantiria que o personagem fosse comer em um restaurante, após faltar-se e, na hora de pagar, daria uma de doido, que seria comprovado pelo guarda. Ao final, o valor do almoço seria dividido cabendo ao guarda metade desse valor.

O inusitado acontece quando a mesma tática armada contra os estabelecidos no hotel, é aplicada contra o próprio guarda, autor do plano. Vitória do mais fraco através da sabedoria astuta e matreira. O mundo não é dos mais fortes, e sim dos mais sabidos. Esta parece ser a moral da história.

Situação parecida também foi aplicada por outro rapaz no mundo da cana. Diante de uma situação praticamente inevitável de trabalho forçado, ordenado por uma mulher poderosa, ex-primeira dama do Estado. A astúcia, como arma dos fracos, é um dos recursos presentes na narrativa como forma de escape e sobrevivência:

Antigamente, na usina da família Loureiro, ex-governador de Alagoas, era nó cego. A mulher dele, a usineira dona Laura, era metida a macho e acostumada a fazer perversidade e mandar os capangas bater nos trabalhadores, matar, humilhar. Ela mostrava mesmo quem mandava na usina e no Estado. O cabra, dia de domingo, muitas vezes tinha de deixar sua trouxinha de lado quando vinha da feira e botar cana na esteira, de graça, pra ela. Qualquer pessoa que ela cismasse tinha de fazer isso. Tem um velhinho de Matriz [Matriz de Leopoldina-AL], que nessa época trabalhava como oleiro, fazendo telha perto da feira onde ela era costumada a ir buscar gente. Ele conta que um dia tava fazendo telha com mais cinco trabalhadores quando ela chegou com dois capangas, montada num cavalo e eles a pés e foi logo dizendo: o que vocês fazem aí, preguiçosos, uma hora dessa? Passem na minha frente, deixem tudo porque eu quero que vocês vão carregar cana pra esteira e sem reclamar. À noitinha eu solto vocês. Se reclamarem, eu dou uma pisa ou acabo com vocês. Vamos logo!

Isso era pra sair de Matriz para a usina Camaragibe, de pé. E se reclamasse, era capaz de levar fogo.

O rapaz, que hoje é o velhinho, muito esperto, disse a ela: Mas dona Laura, não precisa ser na força não, porque botar cana na esteira não é nenhum sacrifício. Eu gosto muito desse serviço. Se eu soubesse que na usina tinha um serviço desse, já tinha ido lá. Eu sou um cabra forte que já trabalhei nisso e agüento o rojão os sete dias. Estou trabalhando nessa olaria porque não tem serviço desse e se a senhora me arranjar um cantinho pra dormir numa das fazendas eu vou-me embora de vez. Não preciso ganhar muito dinheiro não, é só pra comprar a bóia e faço o que a senhora quiser porque eu gosto de botar cana na esteira.

Então dona Laura disse: você faça o seguinte: eu vou levar esses preguiçosos lá, agora. Você toma um banho, arruma suas coisas que daqui a pouco venho lhe buscar. Ele disse: pois não, eu vou ficar aqui lhe esperando.

Quando a usineira se encobriu, o rapaz pegou as trouxinhas e se mandou dentro das capoeiras. Ao anoitecer, ele ouviu o barulho de uma dança, seguiu o barulho e chegou na Fazenda Goiás. Lá, dançou a noite toda, até de madrugada e depois falou para o dono da casa, que era um pequeno produtor, e ofereceu para ele ficar lá por uns tempos. Ele ficou trabalhando com este homem e com o tempo pegou a estrada (Florisval Alexandre, Colônia de Leopoldina – AL).

Esta narrativa tem a capacidade de descrever um substrato de realidade marcado por situações de autoritarismo, exploração, perversidades e vio-

lências cometidas contra trabalhadores canavieiros. Através dessas práticas, a mulher do usineiro submetia-os ao trabalho forçado, a situações de medo e ao extermínio físico. Bastava para isto, como enfatiza o relato, não atender as imposições por ela ordenadas.

Nesse contexto, dá-se a revelação de um outro tipo de violência muito comum no mundo da cana: o da estigmatização dos trabalhadores com a noção de *preguiçoso*, usada como uma forma de desqualificação moral.

O herói da história, no tempo pretérito, era um rapaz, e no momento atual do relato era referido como já velho. Utilizou-se da esperteza como mecanismo de driblar a mulher do usineiro e não se submeter às suas condições de trabalho. Sua atitude foi a de denegar o conflito da situação, afirmando que gostava muito de colocar cana na esteira. É sabido que o corte da cana e as etapas que se seguem são uma atividade pesada e desgastante por exigir muito esforço físico do trabalhador.

É forjado um trato entre ambos: enquanto ela vai levar os demais trabalhadores à sua fazenda, ele deve se preparar para ir definitivamente morar na usina. A partir desse mecanismo, o trabalhador arma o drible como a forma de se livrar da usineira.

São enfatizadas nesta narrativa a esperteza e a mentira para enganar o dominador, tirá-lo de cena para que a fuga do dominado seja efetivada. Como no conto do homem que mexia em tudo o que via quieto, a festa, a dança, o forró, aparecem como símbolos de comemoração: mostra a vitória do fraco contra o forte. Outro aspecto recorrente é o significado atribuído às trocas solidárias entre pequenos produtores e assalariados no mundo da cana, expressando um movimento de solidariedades mútuas no campo dos dominados.

É próprio dos contos nos quais os elementos principais são a esperteza e a astúcia, uma moral não muito rígida do personagem. Como referido por Darnton (1986:74), *os fracos ganham com a única arma que dispõem: a esperteza*. Segundo ele, é pela esperteza onde os *espertos* (dominados) enfrentam os *espertos* (dominantes) numa disputa de iguais, na qual se vive o *prazer da velhacaria*. Golpes são sucessivamente aplicados sobre o antagonista como meio de ir garantindo a sobrevivência. Entretanto, este aspecto não tem o significado de uma prática delinqüente, nem demonstra fraqueza de caráter do herói. Demonstra, antes de tudo, que sem astúcia e sabedoria o pobre não se impõe numa sociedade que se revela intransponível: *os heróis pobres aproximam-se da esfera do poder e da riqueza, não pela força, mas por meio da astúcia*, assim revela Rondelli (op. cit.:45).

As condições de trabalho no mundo canavieiro estão longe de constituírem fonte de prazer. Em todas as narrativas, as recorrências demonstram o precário

e desgastante cotidiano, seja na lavoura canavieira, seja na unidade de produção camponesa. O cenário social reproduzido é o de uma realidade onde as possibilidades e as opções de mudanças são poucas ou praticamente inexistentes.

Em consequência deste aspecto estrutural do mundo canavieiro, as narrativas mostram seus agentes sociais operando dentro dos *gabaritos de escolhas* disponíveis e orientados pelos valores ali engendrados: os patrões, como os agentes da dominação, cuja visão de mundo corresponde ao mundo imediato que os cerca; os dominados, experimentando situações de exclusão ou de inserção social precária, orientados pelas poucas escolhas que lhes restam. Sua visão de mundo mescla-se com os tons da paisagem local, embora almejem mudanças na vida, o que requer ação prática numa realidade adversa.

É esta ação prática que as narrativas expressam em todas as situações retratadas. Nos vários episódios, a ação dos seus personagens principais, situada no campo dos dominados, mostrou que as opções experimentadas e ou realizadas, deram-se através de três situações emblemáticas. Estas refletem, ao mesmo tempo, o exíguo campo de possibilidades desse mundo opressor.

A primeira situação mostra os agentes dominados agindo através do esforço e dispêndio pessoais, onde a pureza dos sentimentos, a honestidade e os princípios de inteireza morais guiam as suas ações. Por este caminho, o personagem aparece, no desfecho, esmagado pelo poder opressor das estruturas locais, fundadas sob a violência: seu destino é a submissão às condições impostas, o sofrimento e o retorno à casa como alívio. Esta situação parece reafirmar a inexorabilidade de um mundo de opressão, de exploração e de violência referido como o mundo da cana; um mundo que não abre espaços para o sonho e mudanças.

Nos *contos de exemplo* narrados nas oficinas, a moral principal evocava o conformismo e a resignação, mostrando assim serem uma postura básica de sobrevivência na realidade canavieira. Os episódios neles contidos reafirmam valores em que os conselhos anunciados contrariam os ideais de mudanças sonhados pelos seus personagens centrais. Também neles estão contidos os castigos aplicados àqueles que buscam essa realização. Revelam, deste modo, castigos tanto advindos do mundo social, como aqueles praticados pela ação divina ou sobrenatural: são situações de insegurança total, humilhações, medos, desmoralização, retorno sem êxito, submissão às condições de trabalho anteriores, encantamentos, encostos etc.

Na segunda situação, há o emprego de recursos extra-humanos como instrumento de superação e realização dos desejos de ruptura. O reconhecimento das condições objetivas de rupturas com o real imediato do mundo canavieiro leva os personagens das histórias a transfigurarem esse real, projetando-o

sob um plano metafórico, em que a utilização dos elementos simbólicos, do fantástico e do maravilhoso opera possibilidades e caminhos. Deste modo, a projeção da ideia sonhada se realiza no plano fantástico, onde a realidade concreta cede à força da realidade desejada: emergem daí as situações de fartura, e a justiça se opera à revelia da justiça-governo e de seus operadores da lei, e longe do cotidiano de privações e misérias. É a revelação da própria negação do contexto local em sua expressão metaforizada.

A terceira situação revela-se pelos episódios em que o fraco só vence se for esperto. A esperteza exterioriza-se como único instrumento capaz de driblar as estruturas locais de opressão, de exploração e de violência. Ao contrário da primeira situação, nesta os atores sociais, para vencer, utilizam-se de uma moral frouxa na qual o caráter individual não reflete exatamente uma retidão moral. Os casos relatados mostram que o logro, o drible e outras atitudes moralmente reprovadas em um contexto conservador, transformam-se em instrumentos de sobrevivência, de defesa e de ataque. Neste aspecto, todos os meios que o dominado possa usar para vencer ou disputar, de igual para igual, com o seu inimigo, são justificados pelos seus fins perseguidos. Como referido por Câmara Cascudo, nos contos populares encontra-se *o elogio da habilidade vitoriosa. Seus personagens são modelos de sagacidade sem escrúpulos, de inteligência sem recalques da honestidade. Furto, violência, perjúrio, mentira, burla, são pequeninos elos que articulam o triunfo do personagem central* (Cascudo, op. cit.: 239). Os contos relatados parecem dizer que a sabedoria e a esperteza são o único meio de que os canavieiros dispõem como instrumento de superação e de realização de seus sonhos.

As narrativas como esquemas de percepção da realidade

Estava uma vez fazendo uma conferência em Brasília para os estudantes e tinha um auditório do tamanho deste aqui, talvez maior. Comecei a falar e a contar estória e o povo começou a rir, eu fui me animando, daqui a pouco a verdade ficou aqui e eu já ia lá na frente! De repente, levantou-se um estudante de Ciências Sociais – um povo sério danado – de óculos e disse: Professor, por favor, isso que o senhor está contando é verdade? Eu fiquei morto de vergonha, porque ele, estudante, estava preocupado com a verdade e eu mentindo! Então falei: Olhe, eu vou lhe responder com uma estória, porque eu sou um contador de estória, como vocês já viram, eu vou lhe responder com uma estória.

Aí, contei a ele o seguinte: Lá no Nordeste, um amigo perguntou pro outro: Quer ouvir uma estória boa? O amigo disse: Quero. Ele contou:

Eu tomei um navio para ir ao Rio de Janeiro, quando foi na primeira noite, o navio já ia em alto mar. Eu estava deitado no camarote, acordei quando o navio bateu numa pedra. O navio começou a afundar. Então, meti os pés da cama, tentei abrir a porta para subir pro convés e pular no mar, mas a porta tinha emperrado com a pancada e não abria. Abri aquela janelinha, a escotilha, mas quando eu tentei passar, não cabia direito. Felizmente era no tempo da brilhantina: eu ia com um bocado de brilhantina, tirei a roupa, peguei a brilhantina, esfreguei no corpo, aí escorreguei, e caí dentro d'água. Quando caí na água, um tubarão caiu em cima de mim. Também não me apertei, não: meti a mão no cinturão, arrastei a faca... Ai o amigo disse: E você não estava nu? Ele disse: ah, meu amigo, você não quer ouvir estória não, você quer é discutir! (Suassuna, 1984:35).

O dom de narrar sempre traz, com a narrativa, uma moral e não uma explicação racional. Uma boa narrativa não é uma receita e o bom narrador sabe dar conselhos, pois todo o campo de construção dele é a vida. É por isto que Benjamin (1985) nos diz que *a matéria-prima do narrador é a vida humana* e sua relação com ela é artesanal, pois *não seria sua tarefa* (a do narrador) *trabalhar a matéria-prima da experiência – a sua e a dos outros – transformando-a num produto sólido, útil e único?*

Assim como as demais narrativas, o que parece importar não é a veracidade formal e histórica do relato, mas a sua verdadeira e intrínseca utilidade. Neste caso, a narrativa não tem a função de explicar. Como afirma Benjamin: *“metade da arte narrativa está em evitar explicações”*, mas a principal função da narrativa está na sua dimensão utilitária que se realiza pela sua capacidade de ensinamento moral e de sugestão prática: *Tudo isso esclarece a natureza da verdadeira narrativa. Ela tem sempre em si e às vezes de forma latente, uma dimensão utilitária. Essa utilidade pode consistir seja num ensinamento moral, seja numa sugestão prática, seja num provérbio ou numa norma de vida...* (idem: 200).

Tanto Cascudo quanto Benjamim referem-se à veracidade que o narrador imprime à sua narrativa, geralmente com o próprio testemunho, ou o de quem lhe contou. No repertório apresentado pelas oficinas, expressões como *conheço até o lugar, chamado de..., quando eu era pequeno meu pai..., quem me contou foi o velho que era um dos capangas que matou...* etc, dão o tom da verdade relatada.

O universo simbólico das histórias escolhidas expressa um cotidiano de violência específico do mundo canavieiro. As histórias são comentários em torno da vivência da vida, embora estejam diretamente relacionadas a esse

universo cruel em que o medo prevalece (Oosterhout, op. cit.). O conjunto das histórias que compõe o repertório dos grupos sociais dominados da região canavieira fornece modelos de comportamentos e posturas básicas relacionados a valores e atitudes sobre os fatos e pessoas, transformadas em personagens. Na verdade, a análise dessas narrativas situa-se no que Lyotard percebe sobre a natureza dos relatos: *a tradição dos relatos é ao mesmo tempo a dos critérios que definem uma triplíce competência – saber dizer-saber-ouvir-saber-fazer em que se exercem as relações da comunidade consigo mesma e com que a cerca. Para ele, o que se transmite com os relatos é o grupo de regras pragmáticas que constitui o vínculo social*” (1993:40).

Estas histórias traduzem o significado cotidiano das experiências de vida de cada um e da coletividade, fazendo que a força da “experiência” e da “oralidade” seja de fato a fonte de todas essas narrações, como afirma Benjamin: *O narrador retira da experiência o que ele conta. Sua própria experiência ou a relatada pelos outros. E incorpora as coisas narradas à experiência de seus ouvintes* (1985:201).

Embora muitas das narrativas sejam pura invenção, no sentido de uma criação imaginária social e de um anônimo coletivo, elas fazem parte do real e assumem, dependendo do seu contexto cultural, um estatuto de verdade. Isto porque, fundamentalmente, as narrativas orais estão cravadas no mundo objetivo, no mundo social histórico e, neste sentido, suas raízes estão nas relações cotidianas de seu povo e dela fazem parte. Elas mostram, em sua plasticidade, que por trás das fantasias e do divertimento escapista, existe um *substrato de realismo social*, como disse Darnton (op. cit.).

O contexto de realização das narrativas teve cenários e atores referenciais: homens e mulheres, campo e cidade. E em todos os momentos de sua realização, buscou reproduzir o mundo sob a óptica das pessoas que estavam experimentando tais situações. As narrativas demonstraram que se os elementos do real vivido não podem ser expressos tais como são percebidos no mundo objetivo, sob a lógica funcional das instituições, podem ser projetados sob formas metaforizadas, ressemantizadas sob novas simbologias representativas desse real. Este processo é resultante da capacidade de criação do imaginário coletivo.

O repertório destas narrativas partilha de experiências comuns vividas pelas pessoas daquele contexto social. Neste sentido, as narrativas evocam aspectos elucidativos da visão de mundo do grupo social. Embora permeadas por elementos fantásticos, tais visões de mundo, lembrando Darnton (op. cit.), não devem ser consideradas como algo irrelevante, mas como parte da realidade e do sistema de suas representações. Sob esta perspectiva, situo não apenas as narrativas orais como os demais jogos de linguagem, próprios das relações

de comunicação do mundo canavieiro, como uma cadeia de *símbolos significantes*, inteligíveis numa relação intersubjetiva, engendrados e vivenciados como instrumentos de socialização de sentidos e como cimento formador de opinião e julgamento.

Essas linguagens fazem parte de um conjunto de ações e valores cuja mística geral tem seu ponto de referência na disputa pela permanência ou pela transformação da realidade social.

Ter capacidade de contar histórias e ou de escutá-las é, antes de tudo, reconciliar-se com o tédio, no bom sentido. Benjamin nos dá a imagem desse tédio como *o pássaro dos sonhos que choca os ovos da experiência. O menor sussurro das folhagens o assusta...* Esta condição significa para ele o oposto das imposições operadas pelo atual estilo da vida moderna: corrida, agitada, padronizada, monitorada por uma inevitável urbanização regida pela cultura do descartável. A principal consequência deste padrão é o *desaparecimento do dom de ouvir e da comunidade dos ouvintes*. Ninguém dispõe de tempo para escutar o outro. Os ouvidos, em geral, parecem permanecer virginais ao som do outro, no sentido de apreender o outro naquilo que ele tem a dizer, a contar, a intercambiar. As trocas de experiências tendem a diminuir, no sentido estrito dessa ação.

A arte de narrar é a capacidade de dar evasão à voz da alma e da experiência, e se desenvolve a partir de uma característica que lhe é extremamente peculiar: é a revelação da experiência passada de boca em boca, de pessoa a pessoa, sem a pressa nem a necessidade de interpretar, de explicar. Os contos populares evitam essa explicação. Eles têm algo a dizer: revelam a sabedoria da vida através de uma comunicação artesanal, retratando, tanto os aspectos inerentes ao vivido e experimentado pelo narrador, como também os aspectos da experiência extrínseca, a de terceiros. Estes aspectos fazem lembrar uma bela e engraçada experiência narrada por Ariano Suassuna (1984), sobre o bom *inventador*, a quem chama de *mentiroso*, e sobre o ato de narrar, cujo objetivo não é o de explicar:

O mentiroso que mente para prejudicar os outros, ou para se exaltar, esse eu não gosto, não. Gosto do mentiroso gratuito, o mentiroso que ama a mentira pela mentira, como obra de arte, com esse eu simpatizo. Porque ele, como nós, é uma pessoa que não se satisfaz com o real e cria então um novo universo. Todo escritor é assim. Na minha vida não me acontece nada. Modéstia à parte, eu sou um bom cidadão, por isso não me acontece nada. Não sei se vocês já descobriram: tudo que é ruim de passar é bom de contar e vice-versa. Experimente chegar junto a

um amigo e dizer assim: – “Olhe, no ano passado, em janeiro, a minha vida estava ótima. Em fevereiro, também. Março, olhe, foi uma delícia”. Daqui a pouco, o sujeito – “Rapaz, vai encher outro!” Agora, se vocês forem presos, digamos em junho, aí o camarada se interessa logo, porque é bom de contar. Por isso mesmo, um assassino é mau cidadão, mas é um excelente personagem. O sujeito que não faz mal, nem rouba nem mata, é um péssimo personagem, não acontece nada a ele. Eu sou um desses. Como personagem, sou um desastre. Ao mesmo tempo, como eu confessei a vocês, gosto de rir e fazer os outros rirem. Como é que vou fazer isto se não me acontece nada? Tenho que mentir. O Auto da Compadecida é uma enorme mentira. Eu sou mesmo é um contador de estória (Suassuna, 1984:36).

A compreensão das narrativas orais como ato criador e (re)criador do mundo social me remete a uma reflexão mais geral sobre a capacidade de criação humana, do seu mundo percebido e representado e das significações imaginárias daí decorrentes. As contribuições de Geertz (1978) e de Castoriadis (1985) ajudam a refletir o comportamento humano, tanto individual quanto coletivo, e possibilitam mergulhar nas complexidades dos significantes e dos significados que constituem a diversidade do universo social e dos valores que constituem o mundo humano, no sentido do que faz o homem e a mulher seres humanos, e de colocarem-se como tais no mundo, emprestando sentidos ao que lhe é percebido, apreendido e realizado, percepção sem a qual não seria possível compreender os vários sentidos e formas que se revelam na vida cotidiana dos atores sociais no mundo canavieiro.

Tanto a “análise cultural” de Geertz sobre os comportamentos humanos, na qual define o termo cultura como *um contexto* e como *conceito semiótico* (1978:61), quanto Castoriadis, em sua análise sobre a instituição imaginária da sociedade, as significações imaginárias sociais e seu papel na definição da relação entre sociedade instituinte e sociedade instituída, entre o racional, o simbólico e o imaginário, abrem um campo de compreensão sem o qual não seria possível elucidar a diversidade acerca do modo de sentir, pensar e agir dos atores sociais, e em particular, da população canavieira em Alagoas.

A busca de uma interpretação das narrativas orais na região canavieira foi direcionada no sentido de apreendê-las no contexto em que se realizam. Melhor escrevendo, as narrativas sendo compreendidas como um ato simbólico no contexto cultural no qual assume sua razão de ser. Seus agentes criadores e suas criações estariam deste modo permanentemente sendo criados e recriados, como artífices e artefatos da cultura na qual vivem, como *animais incomple-*

tos e inacabados através da cultura – não através da cultura em geral, mas através de formas altamente particulares de cultura, conforme analisa Geertz (idem). Esta perspectiva opera um redimensionamento conceitual de cultura que possibilita a interpretação dos fenômenos sociais a partir de um lugar: o lugar real do indivíduo, interagindo num coletivo e, deste modo, construindo um sistema interdependente de práticas simbólicas sem as quais sua existência não teria sentido, no que Castoriadis vem concluir afirmando que *a diferença entre a natureza e a cultura é que esta é um mundo de significações* (Castoriadis, 1982:168).

Esta perspectiva de análise, uma vez relacionada com a produção de uma rede simbólica dos agentes sociais do mundo canavieiro alagoano, abriu os horizontes de possibilidades a uma interpretação sobre o universo simbólico das narrativas criadas pela população, sobretudo na elucidação das significações imaginárias sociais próprias desse contexto cultural. Tais significações vêm, decerto, instituir valores e modos específicos de criação de um real cravado no fazer social-histórico de seus agentes e nas representações que o acompanham.

Notas

¹ Essas oficinas foram realizadas nos Municípios de Colônia de Leopoldina e União dos Palmares, com a participação de pessoas dos municípios circunvizinhos. A média das turmas foi de 25 participantes em cada oficina realizada, que foram divididas em três etapas de dois dias e meio cada uma. Participei integralmente das realizadas em União dos Palmares (95/96) e em Maceió (98), tanto como colaborador quanto observador. Deste modo assegurei uma sistemática *observação participante*. Nas etapas de Colônia de Leopoldina, minha participação foi indireta, através das reuniões e estudos com o grupo facilitador, com acesso direto ao material produzido.

² Diz Câmara Cascudo que a literatura oral é caracterizada pela persistência da oralidade e aponta duas fontes contínuas que a alimenta: 1) a reimpressão dos antigos livrinhos vindos de Portugal e da Espanha; 2) as fontes exclusivamente orais: *as estórias*, canto popular e tradicional, as danças de roda, danças cantadas, cantigas de embalar, músicas anônimas, os aboios, *anedotas*, *adivinhações*, *lendas* etc (Cf. Cascudo, 1984:23). Grifos meus.

³ Esta classificação de *casos verdades* foi designada pelos próprios participantes ao se referirem àquelas narrativas episódicas da região, em que eram situados os locais dos acontecimentos e mesmo seus agentes. Foram por eles consideradas *verdadeiras* porque vêm atestadas pela força do testemunho dos próprios narradores, outras, pelo testemunho de quem lhes contou. Observei que estas narrativas estão permeadas de elementos empíricos perfeitamente observáveis, assim como outros de inteira elaboração imaginária, beirando o fantástico. Não é de surpreender. Algumas delas serão analisadas no transcórper do capítulo.

⁴ São eles: 1. *histórias de animais*; 2. *contos populares comuns*; 3. *Pilhérias e anedotas*; 4.

Contos de mentiras; 5. *Contos acumulativos e de repetição* e 6. *Contos não classificados*. Cf. Cascudo (1984:260) e Lima (1985:13) a respeito de Antti Aarne e Thompson, cf. Aarne, A. & Thompson, S. *The types of the folktale, a classification and bibliography*. Helsinki, Suomalainen Tiedekatemia, 1928 (contido em ambas referências).

⁵ Cf. Lima (1985:15) a respeito de Vladimir Propp: *Édipo à luz do Folclore*. Lisboa, Editorial Veja, s/d.

⁶ O seu esquema classificatório, adaptado à realidade brasileira, é formado por 11 tipos: 1. *Contos de encantamento*; 2. *Contos de exemplo*; 3. *Contos de animais*; 4. *Facécias*; 5. *Contos religiosos*; 6. *Contos etiológicos*; 7. *Demônio logrado*; 8. *Contos de adivinhação*; 9. *Natureza denunciante*; 10. *Contos cumulativos*; e 11. *Ciclo da morte* (Cf. Cascudo, 1984:261 a 333). Os contos catalogados durante as oficinas preenchem pelo menos oito dos onze tipos propostos por Câmara Cascudo.

⁷ O destaque das narrativas como *casos verdades* em relação às demais narrativas está no fato de que, nas oficinas realizadas, os participantes, ao relatarem suas histórias, distinguem aquelas histórias relacionadas a fatos verídicos que aconteceram na região, daquelas consideradas como histórias propriamente ditas, classificadas por eles como contos da carochinha, de Trancoso etc. Mesmo daquelas classificadas como *casos verdades*, *ao serem narradas, emergiam elementos permeados pelo imaginário criador de seus narradores*.

A terra é de todos: espaços de denúncias e de transgressões

É no clima de imposição do medo como modo de fazer silenciar as falas e ocultar os discursos que novas relações de poder vão se engendrando e redimensionando as práticas de dominação na área canavieira alagoana.

No entanto, o campo de possibilidades da ação tática dos grupos sociais é construído e vivido à base da experimentação cotidiana, da ousadia e, digo mesmo, da proscricção. Tais ações, por sua vez, são alargadas à medida que as fissuras das relações de poder locais vão sendo potencialmente percebidas e circunstancialmente aproveitadas pelos agentes dominados. Disto resultam inúmeras práticas sociais de caráter contestatório que vão expressar, cada um ao seu modo, níveis de insatisfação dos agentes em ação.

Tais práticas são construídas a partir de uma *ação tática*, nem sempre reveladas à observação e à apreciação públicas. Entretanto, constituem um modo permanente de exercício de poder impregnado em todas as dimensões da vida cotidiana, como analisado por Foucault (1987), cuja perspectiva Machado resume muito bem: *não existe algo unitário e global chamado poder, mas unicamente formas díspares, heterogêneas, em constante transformação. O poder não é um objeto natural, uma coisa; é uma prática social e, como tal, constituída historicamente* (Machado, 1982:X). Deste modo, quando elas são observadas no campo dos dominados, revelam como eles vivem e agem sob o signo da repressão, dos interditos sociais, da violência e do medo.

O ator social nunca é simples *agente*, mas também, e ao mesmo tempo, *paciente*, consoante à análise de Arendt (1987). Este entendimento remete, necessariamente, a uma compreensão relacional de ação política numa dinâmica social em permanente movimento. Nada é tão irredutível e imanente quanto possa aparentar e, em se tratando da ação humana, por mais certeza, domínio ou garantia que se tenha dela, sempre estará passível ao imprevisível, ao novo, à fragmentação e à desmesura. Isto porque a capacidade de ação é extensiva

a todos os agentes sociais, pois que não existe uma ação unipolarizada. Seja qual for a prática social, ela é realizada na presença de outros ou inserida na cadeia de significações simbólicas que cimentam tal prática. Daí por que à condição de *paciente* também equivale, potencialmente, à condição oposta do ser *agente*, e vice-versa. Esta potencialidade está, deste modo, expressa porque são conseqüências de uma relação: *a ação, embora possa provir do nada, (...) atua sobre um meio no qual toda reação se converte em reação em cadeia, e todo processo é causa de novos processos*, analisa Arendt, acrescentando que *como a ação atua sobre seres que também são capazes de agir, a reação, além de ser uma resposta, é sempre uma nova ação com poder próprio de atingir e afetar os outros* (1987:203).

Uma atitude transgressora, resistente, a contrapelo, inscrita no campo da iminência do social, não deixa de ser um produto decorrente das práticas visíveis de dominação e de violência sobre as pessoas. Apesar da violência ser um dos instrumentos de efetivação e impositiva da dominação, ela em si não pode ser considerada uma expressão de poder (Arendt, 1994). O poder pode aqui ser compreendido como algo circulante, que se dissemina e é capaz de atuar sobre as relações sociais: *o poder deve ser analisado como algo que circula, como algo que só funciona em cadeia(...). O poder funciona e se exerce em rede(...). Em outros termos, o poder não se aplica aos indivíduos, passa por eles* (Foucault, 1982:183).

Cabe analisar, deste modo, o conjunto das práticas sociais dos dominados como ações que transgridem e resistem, sejam aquelas de contornos visíveis, sejam as imperceptíveis ao olhar desatento. A análise deve ser realizada tanto no sentido de que toda ação produz uma rede de outras ações, referida por Arendt, quanto no sentido foucaultiano de que, onde há relação de poder, o campo de resistências está potencialmente dado. Isto significa reconhecer também que, embora as práticas de violência, no contexto analisado, tendam a diluir a liberdade de ação e expressão de cada um e da coletividade, elas não são capazes de se tornarem o único campo de ação, dada a própria natureza relacional do poder como *relações de poder*, capaz de criar respostas em termos táticos quanto estratégicos, tanto de reação quanto de transgressão.

A compreensão do significado das brechas e fissuras, das contradições e permanentes disputas, são partes inerentes à própria engenharia das relações de poder, como define Maia (1995), ao acentuar que *há nas relações de poder um enfrentamento constante e perpétuo*; enfrentamento este que supõe um certo campo de ação, de mobilidade, um certo capital de luta, entendendo que ninguém, em condições de liberdade, mesmo relativa, é destituído da potencialidade do exercício de poder. Só em condições de escravidão absoluta é

que do homem é tirado esse potencial. Conforme analisa, *não há poder sem liberdade nem potencial de revolta. As relações de poder não são relações de constrangimento físico absoluto* (Maia, 1995:90).

O poder, assim entendido, não é um privilégio do mais forte, daquele que tem os mecanismos e instrumentos da dominação. Por mais “poderoso” que possa parecer, o “dominante”, numa dada posição, não é o senhor do poder, porque este é algo circulante e está impregnado em todos os níveis e pólos de uma relação social.

No entanto, proceder socialmente desta forma exige dos agentes certo grau de sociabilidade e de identidade construído na compartilha de experiências comuns. Os grupos sociais dominados da região canavieira criam, ao mesmo tempo em que utilizam mecanismos que externalizam denúncias de exploração, de violência e de descaso com a vida humana. A Igreja Católica, através dos serviços pastorais, foi, durante quase toda a década de 1990, em alguns Municípios da região norte do Estado, um desses mecanismos. Sua ação teve fundamental importância na transformação do estatuto das práticas comuns de violência, favorecendo para que a violência sofrida por muitos trabalhadores deixasse de ser um ato individual para ser discutido sob o estatuto de um problema social.

Outras iniciativas estão aqui referidas, como a experiência da rádio popular do Bairro Roberto Correia de Araújo, em União dos Palmares-AL, e os procedimentos táticos dos grupos ligados à Igreja e à oposição política no Município de Jundiá-AL. O tempo da política, entendido como o tempo das eleições, parece se revelar como um fato social em que as pessoas comuns, cujas dores e constrangimentos são relegados ao fundo do baú do cotidiano, se beneficiam através dos *rituais da política* – que tanto acirram divergências quanto criam possibilidades de alianças táticas e momentâneas, capazes de revelar significados antes submersos no campo dos segredos sociais.

A experiência da ação política do Fórum Permanente contra a Violência em Alagoas é também aqui considerada e tratada como uma ação referencial da sociedade civil do Estado de Alagoas. Essa mobilização social, que marcou toda a década de 1990, representou um esforço coletivo dos agentes sociais que possibilitou a transformação do fenômeno da violência, através de amplo processo de ações políticas e educativas, em uma questão política, com visibilidade pública necessária para ser representado como um problema social de relevância em todo o Estado.

Este capítulo trará, pois, como empreitada de análise, a interpretação dos principais significados deste conjunto de mecanismos e ações, sejam estas de visibilidade pública, sejam aquelas experimentadas sob as formas veladas e dissimuladas coletivamente. O conjunto dessas práticas constitui, deste modo,

as *linhas de fuga* que revelam as possibilidades de ação e de contraposição possíveis dos grupos dominados no espaço canavieiro, sob a apreensão de uma *inventividade artesanal* desses agentes, conforme situa Certeau (1994).

Os dribles na medição: roubar o roubo não é roubo

Não é nem roubar, é desfazer o roubo...!

O momento da aferição das tarefas diárias, ao final do dia ou nas primeiras horas do dia posterior, é um momento potencialmente marcado de tensões¹. A medição da tarefa diária refere-se tanto à quantidade de braças que foram executadas na limpa (eliminação das ervas daninhas do canavial), no período dos tratos culturais da cana, como a quantidade de cana cortada individualmente pelo trabalhador, no período da colheita. Torna-se uma prática importante porque é o mecanismo através do qual os empreiteiros ou prepostos diretos das usinas e fazendas calculam o salário semanal de cada trabalhador, que tem como base de referência as tarefas acordadas na convenção coletiva dos canavieiros.

O ritual diário da medição é tido pelos trabalhadores como propício ao *roubo*, pois é uma das oportunidades que os patrões têm, através de seus prepostos, e os empreiteiros, diretamente, de aumentarem seus lucros, pois *termina sempre prejudicando o trabalhador e beneficiando o usineiro e o empreiteiro*, conforme foi declarado por vários trabalhadores entrevistados. A percepção da existência desse mecanismo e a sua operacionalização constituem um foco de tensão. O flagrante de sua realização é motivador de reclamações:

Na limpa de mato vinha muita reclamação, às vezes tem uns que não reclamam na frente do empreiteiro, do cara que mede, reclama por trás. Têm outros que chegam até a discutir mesmo com eles, porque está vendo, por exemplo: se ele vai medir uma conta que é 100 braças. Você sabe que ali têm mais de 100, têm até 120, 150, porque eles puxam muito e sempre quem acaba na pior é o trabalhador. Eles não querem saber porque cada vez mais que ele puxar está ganhando para ele e para o patrão e o trabalhador é quem se ferra (trabalhador canavieiro – Colônia de Leopoldina-AL).

Na maioria das circunstâncias, observa-se a afirmação de que reclamar não adianta. Em virtude dessa constatação, podem ser situadas duas possibilidades de ação para o trabalhador. A primeira é a de deixar de trabalhar com aquele empreiteiro, como forma de externar o seu descontentamento e a sua contestação. Isto, porém, embora pareça ser a situação ideal, parece não ser a

real e, portanto, menos usual, embora faça parte do sistema de representações dos trabalhadores clandestinos: *Às vezes o trabalhador sabe que está sendo roubado, reclama, mas não adianta: a única coisa que adianta é só se não trabalhar, mas muitos não vão fazer isso, porque está precisando trabalhar, aí sabe que está sendo roubado, mas trabalha. Em vez de tirar 100 braças, tira 150, ganhando só 100* (idem).

Na impossibilidade de impor as regras do funcionamento legal e *justo à medição*, a maioria dos trabalhadores age reclamando, discutindo, mas ao final, cedendo. Em muitas das ocasiões em que se realiza o *roubo nas medições*, este é percebido pelos trabalhadores, mas, no jogo que se arma naquele momento, fica-lhes difícil jogar para ganhar. Nas condições impostas, a razão termina sempre sendo a de quem está ocupando o lugar de comando nas estruturas de dominação, impondo a verdade final do fato. A regra é o de *ter de aceitar*:

Caso assim de amarrar a cana, pesar 8 quilos, ele reclama [o trabalhador] de ir até o patrão, faz tudo e diz que não vai trabalhar lá mais. Mas não pode fazer mais nada, pesou, se ele diz que é 8 quilos, ele não bota mais 10 quilos, de jeito nenhum. Aí o trabalhador tem de aceitar 8 quilos mesmo (jovem trabalhador – Colônia de Leopoldina-AL).

Assim posto, emerge a segunda possibilidade: a de usar a *sabedoria* como mecanismo de afirmar a razão do dominado. Esta parece ser, de fato, a possibilidade exercitada. A condição de *ser sabido* ou de *usar da sabedoria* é representada pelo canavieiro como um mecanismo de defesa através do qual se anuncia a única possibilidade, de fato, de recuperar o prejuízo. Neste caso, tendo oportunidade, o trabalhador canavieiro usa de artifícios para *driblar* o empreiteiro ou os prepostos das empresas.

Entende-se por *dribles* aquelas ações táticas efetuadas pelos trabalhadores canavieiros como modo de enfrentar o costumeiro roubo que se dá no momento da medição das suas tarefas diárias. É *roubar o roubo*, como costumam dizer. É, deste modo, uma possibilidade que é exercitada com o objetivo de fazer que parte da tarefa subtraída pela medição subdimensionada por alguns prepostos e empreiteiros seja recuperada ou venha repor os prejuízos já registrados na memória coletiva dos trabalhadores, nas sucessivas situações anteriormente registradas.

É variado o repertório prático dessas artimanhas transgressoras. Algumas destas foram relatadas em sua mecânica cotidiana. Uma *sabedoria possível* pode ser a de apontar os lugares onde estão os feixes de cana cortados, distribuídos intencionalmente de forma aleatória, de modo naturalmente apressado e negli-

gente; outra forma pode ser descrita a partir do que chamei de *efeito amostra*, ou seja, o trabalhador amarra sua cana cortada em feixes de dois tamanhos, sendo um maior, com peso presumível de 10 quilos (o padrão convencional) e outro menor, de aproximadamente 8 quilos. Em seguida, põem-se os menores embaixo e sobre eles os maiores, de modo a fazer parecer que cada conjunto dos feixes de cana seja constituído por unidades de 10 quilos. O resto é ficar esperando (e torcendo) para que a contagem se proceda a partir de uma avaliação geral dos feixes: conta-se o número total deles e multiplica-se pelo peso individual de 10 quilos cada um. Outra tática é, dependendo da ocasião, mover feixes de cana de um lugar onde já foram pesados, para o lugar onde ainda serão avaliados. Subvertem-se, deste modo, a lógica e a ordem estabelecidas pela gestão do trabalho, a partir da sabedoria matreira como um *modo de defesa*:

Tem trabalhador que é sabido, que quer sabido. Aí, embaixo, têm aqueles feixes menores e em cima quer fazer aquele maior, claro, o trabalhador tem suas defesas. Tem uns que passam, tem uns que conseguem dizer assim: olhe tenho dez feixes ali, não sei quantos aqui e o empreiteiro passa. Aí ele ganha aqueles dez. Têm outros que fazem feixe menor embaixo, outros maiores em cima, pensando que ele vai pegar o de cima. Quando ele pega o de cima que pesa 10 quilos, também ali ele já ganha. Agora tem vezes que, por exemplo, você pode fazer todinho certo de 10 quilos, tanto em baixo quanto em cima, fazer a cana certa, mas o certo mesmo é ele chegar, pesar 8 quilos. Aí o trabalhador não gosta. Às vezes quer até reparar a cana, desamarrar ela todinha. Aí se fizer isso, é briga na certa (trabalhador canavieiro – Colônia de Leopoldina – AL).

O que parece interessante observar nesses procedimentos é o sabor da ocasião. Ou seja, aplica-se a sabedoria como uma possibilidade de sair vitorioso, jogando-se com o acaso da situação, que pode ser concretizado por um deslize e ou uma desatenção do inimigo, a partir de que se apela baseado na famosa expressão popular: *se colar, colou!* Deste modo, pode-se inferir o entendimento da ação tática como uma *arte dos fracos*, como define Certeau (1994:46), ao estabelecer uma diferenciação entre tática e estratégia. A estratégia, diz ele, *postula um lugar capaz de ser circunscrito como um próprio e, portanto, capaz de servir de base a uma gestão de suas relações com uma exterioridade distinta*. Como *um próprio*, ele designa o *domínio do lugar sobre o tempo*, que pode ser planejado, experimentado e organizado de forma a permitir ao agente dominante apreender todas as relações e prever uma eficácia antecipada do jogo social.

A tática, ao contrário, *depende do tempo, vigiando para “captar no vôo” possibilidades de ganhos*, e é definida por Certeau como

... um cálculo que não pode contar com um próprio. A tática tem por lugar o do outro. Ela aí se insinua, fragmentariamente, sem apreendê-lo por inteiro, sem poder retê-lo à distância. Ela não dispõe de base onde capitalizar os seus proveitos, preparar suas expansões e assegurar uma independência em face das circunstâncias (...) Tem constantemente que jogar com os acontecimentos para os transformar em ocasiões (idem:47).

As possibilidades reais de prejuízos pela não-reposição integral do dispêndio de energias durante o trabalho são, dentre os demais mecanismos de exploração do trabalho canavieiro, visualizadas pela prática do roubo da medição, representada como uma situação inevitável, tanto para os trabalhadores fixos (os com carteira assinada) quanto para os clandestinos (os sem contrato formal de trabalho). O que vai diferenciá-los nesse processo é a mediação à qual estão submetidos: os encarregados de turma ou agente similar, preposto direto do patrão, para o controle diário do trabalho do *fichado* e os empreiteiros para os trabalhadores *clandestinos*. Este aspecto é que vai diferenciar o destino a que os trabalhadores atribuem o acúmulo da mais-valia extraída através do roubo: vai para o patrão ou fica com o empreiteiro.

No entanto, esta questão não parece tão simples assim. Escutei o relato de um ex-administrador e empreiteiro em que se referiu à prática do roubo da medição efetuada por um de seus subordinados sem que ele, nem o dono de engenho, soubessem do que estava ocorrendo. Segundo consta, o caso só veio à tona pelo fato de o cabo (o encarregado da turma, o acusado) ter perdido dinheiro no jogo de azar numa quantidade bem superior ao que o seu salário poderia permitir-lhe, o que chamou a atenção do sempre “desconfiado” administrador, como ele mesmo afirmou.

Tanto o trabalhador volante quanto o trabalhador fixo vêem a prática do roubo como inevitáveis. No entanto, o trabalhador volante (o clandestino) se representa como um sujeito portador de mais liberdade do que o trabalhador fixo, por poder contar com maior possibilidade de escolha de lugar onde trabalhar, fato que parece ampliar as expectativas de manobra e de defesa se comparadas às de seus companheiros com carteira assinada. Embora na prática isto tenha pouca eficácia, pode servir, no entanto, para explicar o fato de a maior incidência de reclamações esteja ligada aos trabalhadores clandestinos. Pelo menos é assim como eles vêem a situação que os cerca:

Aos clandestinos, porque ele trabalha aqui, se não quiser trabalhar aqui,

pode trabalhar lá, pode trabalhar onde ele quiser. Mais sempre ele vai encontrar isso, sempre ele vai ser roubado: rouba ou é roubado, um dos dois. É fichado porque sempre trabalha ali, se ele for roubado ou não, é ele que vai decidir se vai querer continuar trabalhando ou não (trabalhador volante, União dos Palmares – AL).

A inevitabilidade da situação dos roubos e as condições adversas de seu rebatimento justificam, promovem e ancoram os sentidos práticos, e por isto mesmo, táticos da ação transgressora dos trabalhadores sob o domínio do inimigo. É saber-se roubado, mantendo um *acordo tácito* da situação, embora em níveis extremamente desproporcionais, que leva o desfavorecido da relação a escolher o momento certo para revidar o roubo como reparo do prejuízo sofrido. A oportunidade apenas está à mercê do tempo, dependendo de uma circunstância favorável, bem ao estilo da imagem do *ataque em pleno vôo*, referido por Certeau.

O senso de oportunidade e o bom aproveitamento do momento podem ser observados no relato de um dos informantes, ao descrever uma experiência de um drible do qual participou. Aproveitando um momento de dispersão do controle organizacional da empreitada, ao mesmo tempo dispo de uma visão panóptica do espaço em que permitia ao grupo de trabalhadores observar e controlar, de longe, os passos do inimigo, os participantes puderam agir astuciosamente, cada qual desempenhando seu papel específico ao mesmo tempo em que improvisado ao sabor do momento:

Teve uma vez que a gente começou a amarrar, ele [o empreiteiro] já tinha pesado as canas tudo, e estava esperando um bocado de gente para o carro. Aí a gente estava lá em cima (...), no morro, cortando cana, estava amarrando para pesar no outro dia, aí a gente olhou, estava tudo lá em baixo, não dava para avistar a gente lá em cima não. Aí a gente fez umas coisas lá assim: tinha cana que já estava pesada, aí a gente fez o que? Além de estar amarrando, tinha uns que iam lá pegar um monte de feixe, assim a gente conseguiu pegar mais de 20 feixes e colocar tudo para cá, para a gente, os que já estavam pesados. A gente fez isso, pegou um monte, quer dizer, pegava 5 aqui, 5 lá e saía pegando e colocava para cá. Aí ia aumentando o da gente e ele não conhecia não. Às vezes, quando os cambiteiros, que são aqueles que colocam a cana no ponto pra o carro, vinham pegar a cana, colocavam lá, a gente pegava um monte de cana e pegava tudo para a gente, já amarrada. Só fazia colocar lá amarrada e pronto, não tinha mais nem trabalho. A gente fez muito isso (trabalhador canavieiro – Colônia de Leopoldina – AL)

A existência da prática do roubo é, desta forma, de conhecimento mútuo das partes envolvidas. Faz parte do jogo e da cena social. Constitui-se em um permanente combate, onde os jogadores se põem movidos por uma economia de trocas simbólicas. Há também mútua denegação, assim como rigorosos atos de punição aos trabalhadores infratores. Ao ser percebido e efetuado o flagrante por parte do empreiteiro ou encarregado de turma, não há escapatória, o desconto é efetuado imediatamente. No entanto, tais práticas vão se reproduzindo, assim como suas formas de execução, de acordo com o lugar do agente, se trabalhador ou se empreiteiro ou preposto:

[O empreiteiro, o cabo] sabem que acontece, só que ele não vê. Se eles virem, eles descontam. Aí tinham o que já ficavam: olha, fica tu olhando aí que a gente vai pegar, aí tinha os que já ficavam de olho para ver se vinha alguém, para ver se ele estava olhando. Isso ocorre com quem quer fazer isso. Sempre ocorre (idem).

Em se tratando de uma economia simbólica, estas ações táticas experimentadas e representadas como uma *sabedoria necessária* à sobrevivência de cada trabalhador não se restringe apenas à reposição dos prejuízos materiais. Os dribles estão inseridos numa economia de trocas simbólicas porque representam, no seu limite, a *rede de uma antidisdisciplina, (...) escapatórias astuciosas (...) onde se revelam a inteligência ordinária, a criação efêmera* em termos de capacidade de aproveitamento *da ocasião e da circunstância* (cf. Certeau, op. cit.: 31 a 41). Neste sentido, engendrar uma operação de drible contra o patronato tem seu significado para além do domínio econômico. Conforme um dos entrevistados, driblar significa roubar por vingança, atitude esta movida pelo propósito de punir o roubo imposto pelo agente dominante, cuja expressão maior é: *roubou-me ontem, roubo-o amanhã*:

Alguns faziam por vingança. Aquele desgraçado, quer dizer, hoje, ele rouba aí, amanhã, quando uns tinham a chance de fazer aquilo, faziam isso de propósito. Eu vou fazer, ele me roubou ontem, hoje eu roubo ele (trabalhador volante – União dos Palmares – AL).

Os dribles também têm o sentido de aumentar os ganhos salariais, independentemente do significado simbólico de revanche e de vingança. O ato de transgredir também é o ato de partilha de alegrias pelo prazer do logro, pela sensação de estar virando a mesa do dominador, em sua própria mansão. Driblar, neste caso, revela uma atitude de *sacanagem* contra o inimigo forte

e poderoso contra o qual os dominados estão numa disputa permanente, em situações e posições desiguais. O prazer pelo ato de lograr o patronato é a realização de *inversão* e de *transgressão* dos mais fracos (Certeau, idem:18), funcionando como uma *liberdade gazeteira* que se realiza nos espaços de trabalho cotidianos desses trabalhadores, planejados segundo uma disciplina que enclausura mentes e corpos, agindo na observação e na coerção individual como forma de produção de obediência (cf. Foucault, 1987). Transgredir essa ordem é um gozo:

A gente faz tanta coisa lá [no local de trabalho] que às vezes, quando a gente vem voltando ou quando a gente pára para lembrar, quando a gente está conversando sobre a situação, a gente começa a rir. Mas é qualquer um que faz isso (trabalhador volante – Colônia de Leopoldina – AL).

Deste modo, pode-se observar que a reparação moral do roubo, a busca de reposição mais equilibrada das energias gastas nos processos de trabalho, através do aumento dos rendimentos, de modo transgressor da (i)legalidade, assim como a desmesura e o deboche como vingança e desmoralização silenciosa e sutil do oponente imediato, fazem parte das táticas. Estas – cito novamente Certeau – demonstram que a *inteligência é indissociável dos combates e dos prazeres cotidianos que articula...* (Certeau, op. cit.: 47). Este prazer, decerto, está presente nas demais expressões táticas que orientaram os canavieiros durante toda a década de 1990 e que, certamente, também estiveram presentes ao seu fazer histórico tanto em épocas remotas quanto o farão no futuro que haverão de construir juntos.

Acesso à informação: uma prática transgressora

Já nos primeiros anos da década de 1990, a chamada *gangue fardada*, também conhecida como a *gangue da pistolagem*, passou a ser objeto de denúncias dos movimentos sociais organizados em torno de ações cooperadas e coletivas: seja através de um amplo fórum de debates representado tanto pelo Fórum Permanente contra a Violência em Alagoas -FPCV-AL, fundado em 1991, quanto pela ação do Mutirão contra a Violência em Alagoas, organizado pela OAB, em 1993, com um tempo de atuação efêmero se comparado com o FPCV-AL. Tais organizações criaram condições subjetivas para que a CPI da Pistolagem da Assembléia Legislativa Federal (1994) incluísse no seu roteiro o Estado de Alagoas, ao mesmo tempo em que o Ministério Público se mobilizasse para investigar as denúncias, culminado com o desbaratamento da referida *gangue*

e das suas ligações institucionais no interior dos órgãos de segurança pública do Estado. A imprensa fez repercutir tais denúncias, principalmente os jornais da Capital, ampliando o fato e o colocando na ordem do dia.

União dos Palmares, Colônia de Leopoldina, Novo Lino e Jundiá eram os municípios da Mata Norte onde mais os fatos eram evidenciados e destacados pelos relatos das pessoas sobre ação da *gangue da pistolagem*. Possivelmente, a ação da Igreja Católica, principalmente através da Comissão Pastoral da Terra (CPT), e da Pastoral Rural, tenha sido responsável por essa maior visibilidade do crime na região e de seus implicados mais diretamente. O fato é que muitos policiais que trabalhavam nesses municípios, já conhecidos pelas pessoas no seu cotidiano como violentos e perigosos, agiam protegidos pelo sistema de impunidade que os mantinha acima da lei, ou como fragmentos de uma lei mais geral engendrada nos porões do poder do crime organizado.

Enquanto se ampliavam os debates e as denúncias no espaço público, tendo como cenário principal Maceió, acirrava-se a repressão cotidiana nesses municípios. Isto porque a referida *gangue da pistolagem*, como demonstrado no capítulo 2, tinha suas principais relações nessa região. Policiais, políticos influentes, fazendeiros e até sindicalistas rurais eram tidos como participantes diretos do crime organizado, agindo localmente de modo ostensivo e ameaçador.

O cabo Cição, então ligado à Polícia Militar de Alagoas (PMAL), por exemplo, atuava em Novo Lino, era figura conhecida pelas pessoas pelo poder que ostentava e pelo medo que impunha, além de pertencer a uma família considerada na região como *perigosa*, cujos membros alguns estavam inseridos nas várias instâncias de poder local e acusados de crimes de pistolagem. As denúncias e investigações realizadas tiveram como alvo esse esquema, desbaratando-o e revelando, em público, aquilo que já era de domínio das conversas *por debaixo dos panos*, nesses municípios. Esta situação foi amplamente explorada. A imprensa, a exemplo disto, divulgou uma tabela contendo o nome e o número de homicídios cuja responsabilidade era atribuída à família *Felizardo*, a que o cabo Cição pertencia. O momento dessa divulgação coincidia com o período de julgamento dos acusados, motivo pelo qual a matéria dava ênfase ao clima de medo e de represálias a que os jurados estavam submetidos:

Nome do participante	Homicídios	Situação
1. João Gabriel Felizardo dos Santos (ex-cabo da PMAL)	38	Foragido
2. Manoel Felizardo dos Santos (Pres. do STR de Novo Lino)	01	Foragido
3. José Felizardo dos Santos	03	Preso
4. Cícero Felizardo dos Santos – Cição (ex-cabo da PMAL)	23	Foragido
5. Alan Figueiroa da Silva (irmão adotivo)	06	Foragido
6. Sebastião Felizardo dos Santos	07	Foragido

Fonte: Jornal Gazeta de Alagoas, 04/05/95.

Durante esse período, muitas denúncias foram feitas pelo Fórum e divulgadas pela imprensa, através dos jornais de Maceió, sobre a *gangue da pistoagem* na Mata Norte. No entanto, quando eram noticiados fatos que envolviam pessoas ligadas ao grupo da pistolagem em Jundiá, os jornais daquele dia eram impedidos de circular na cidade ou de ser lidos publicamente, conforme afirmou um dos entrevistados.

As entrevistas realizadas por mim nesse município foram circunscritas a pessoas que, nesse período, estavam ligadas à Igreja e que, ao mesmo tempo, se intitulavam oponentes políticos aos grupos da situação que eram vistos como parte integrante do crime organizado. Deste modo, as experiências relatadas pelos informantes registram fatos e sentimentos onde estão presentes o pavor e o medo, assim como o sentimento da resistência expressando o valor da transgressão do interdito como um ato de coragem e de desafio:

Tinham muitos jornais da época que diziam quem fazia parte [do crime organizado], porém, muito pouca gente tinha acesso. Na época, tinham dois jornais de Maceió, e não chegava aqui o jornal, era proibido. A gente não tinha acesso. Se saísse uma notícia de violência de Maceió, ou daqui, na Gazeta (de Alagoas), os cabras não pegavam o jornal pra ler na rua não. Se pegasse o jornal, no outro dia já era notícia de que o cara era chamado pra saber o que estava lendo e diziam pra ter cuidado pra não ler essas notícias, que não é pra ler (participante de comunidade e partidário da oposição política – Jundiá – AL).

Ter acesso a informações ou construí-las, de tal modo que alimentassem um fluxo de saberes organizado que depusesse contra o fenômeno do crime

organizado na região, era um elemento constitutivo da resistência contra a violência institucionalizada adotada pelos grupos dominados, principalmente daqueles vinculados à Igreja.

A ação da CPT foi fundamental para canalizar as informações miúdas dos agentes em suas experiências locais com e sobre a violência. A partir dela, constituiu-se uma *rede de levantamento de casos*, agindo silenciosamente. A cada sinistro, eram colhidas informações no local, por pessoas ligadas à comunidade, que apurava cada detalhe (como nome da vítima, local de trabalho, motivações presumíveis do crime etc), sem que chamasse a atenção, e enviava à CPT. Muitos dos crimes ocorridos na região, ao longo da primeira década dos anos 1990, alcançaram visibilidade social com repercussões na imprensa alagoana, em virtude da ação minuciosa do agir tático das pessoas em torno dessa rede de informação; uma ação subterrânea e eficaz operando nos porões do silêncio.

O que antes acontecia e ficava circunscrito ao mundo particular da vítima ou aos murmúrios do *disse-que-disse* passou a ser mais bem organizado pela ação da Igreja Católica, a partir desse fluxo de dados:

Tinha várias pessoas que fazia parte disso ai [da rede de informações de dados], então chegavam as notícias. Era notícia verdadeira não era infundada (...). A CPT foi reprimida por isso. Isso não se conta na história, hoje em dia não é mais CPT por causa disso: os bispos não apoiaram... (idem).

A noção de rede parece extremamente importante ao exercício e ao funcionamento das práticas de poder, como referido por Foucault. Uma rede pode ser entendida como algo que se expressa sob um entrelaçado de fios interdependentes, postos tanto numa horizontalidade, quanto numa verticalidade: Eis a arquitetura de uma rede. Não existe poder que não seja situado numa relação. Esta compreensão estava presente na ação tática dessas pessoas, como pode ser observado no relato de um dos informantes, ao referir-se à importância da rede de informações para o enfrentamento do medo e para a construção e circulação de informações sobre as práticas de violência na região:

O medo ainda é muito forte. O silêncio ainda permanece, mas se conversa. Já existe uma “rede de informação”. Antes não se diziam as coisas com precisão. Hoje existe uma certa escuta que é uma fonte de informação que alimenta a “rede de informação”. A rede já tem função de pesquisa que já se fala de certos crimes...(Trabalhador rural – C. de Leopoldina-AL, 1996).

As informações coletadas pelas pessoas em seu cotidiano eram centralizadas em Maceió, pelos agentes da CPT. Processualmente, foram se constituindo um inventário e uma memória dos casos de violência cometidos contra trabalhadores na região. Essas informações alimentavam o debate e as ações do FPCV-AL. Este era o agente potencializador das informações, fazendo-as chegar ao espaço público. A partir daí, ganhava o mundo sob o peso de notícia. A imprensa transformava-a em linguagem que provocava a atenção da opinião pública, alimentando o debate.

No entanto, essas mesmas notícias, no período inicial do processo das denúncias (entre 1990 a 1996), só eram reapropriadas pelos seus representantes diretos na Mata Norte, em especial em Jundiá, através do refluxo delas garantido pelos agentes da CPT e da Pastoral Rural em Maceió. Ao retornarem ao Município, as pessoas interessadas socializavam-nas através de ações dissimuladoras de sua circulação e do seu conhecimento, resultante do medo e do interdito imposto:

A gente tinha um pessoal em Maceió que mandava quando saía as notícias; tinha um pessoal que já vivia colecionando aí, mandava às vezes um pacote. Quando chegava, os amigos pediam emprestado e a gente não tinha como compromisso mandar de volta porque ficava com receio de pegar aquilo ali e dar na cara que a gente estava sabendo dos acontecimentos. A gente sabia das coisas e fazia de conta que não sabia (participante de comunidade – Jundiá – AL).

O significado da rede e da forma silenciosa de sua operacionalização revelava uma ação tática do grupo na região. O medo e o pavor eram muito fortes entre todos. A informação, numa realidade com possibilidades mínimas de expressão pública, como a do mundo canavieiro, é um capital polimorfo, igualmente disputado e, em linhas gerais, socialmente negado aos grupos dominados.

Deste modo, é possível compreender a ênfase dada pelos informantes, principalmente ao fato do interdito da leitura dos jornais de Maceió, quando estes tratavam dos crimes praticados pela *gangue da pistolagem*. A informação era uma das valiosas armas no combate: justamente aquela que era negada, manipulada ou permitida, dependendo dos interesses dominantes. É interessante observar que, na construção social do medo, os agentes que compunham o crime organizado utilizavam práticas ostentatórias à coletividade local, ou confidências detalhadas, ao nível do segredo, a pessoas não implicadas no crime.

Presume-se disto uma forma de intimidá-las e simbolicamente mantê-las reféns pelo fato de serem portadoras (involuntárias) de um saber que, de antemão, não deveria ser revelado sob pena de o delator calar para sempre. Este aspecto, ao que parece, constitui um dos paradoxos da engenharia social nos quais o medo e o silêncio alimentam o sistema de impunidade, que nutre o crime. Por tais paradoxos também se expressam as fissuras do poder através das quais dá-se a dupla hermenêutica da ação social.

Pois bem, o valor simbólico da informação negada pelos interditos era simetricamente proporcional ao valor da transgressão experimentada. Na busca do capital de luta possível dos grupos dominados, acessar as notícias *proibidas* e fazê-las circular de modo mais ampliado possível requeria destreza dos participantes da rede. Estas ações constituíam, deste modo, uma *arte astuciosa*, como diz Certeau (1994), aplicada à leitura, à distribuição e ao consumo da informação. Ter acesso à notícia, através dos jornais da Capital, naquele contexto de privações políticas e de medos, significava um modo de operacionalizar uma sucessão de ações táticas geradoras de um fluxo e refluxo de informações e saberes. A *arte* para informar as notícias e para distribuí-las entre os participantes era realizada de modo singelo, dissimulada sob o significado informal dos encontros de amigos na praça da cidade, ou em suas esquinas, e pelos artifícios de despiste no uso do texto das notícias, como o de portá-lo como capas de livros:

Era simples: tinha um encontro na praça Padre Cícero, então ali se encontravam várias pessoas e a gente contava a notícia. Então eles pediam pra ler. Depois a gente encapava num caderno ou numa mochila e levava diretamente na casa dessas pessoas com a obrigação de, às vezes, devolver, só que não devolvia e ficava lá e a gente sabia da notícia e tinha gente que não queria aquilo dentro de casa e que onde estava, estava bem guardado, escondido (Participante da comunidade – Jundiá – AL).

Sempre aparecem nos relatos os dois significados que alimentam a rede das ações táticas dessas pessoas: o medo da exposição assim como o sabor da transgressão. O ato transgressor, nesse contexto social, está fundado no valor da cumplicidade e da confiança entre os participantes do grupo. Cumplicidade, confiança e o segredo, juntos, significavam um bom modo de lidar com o medo e a insegurança, convertendo-os em capital e força produzidos pelo elemento corporativo, através do ritual da rede e da troca segredada, ao mesmo tempo pelo prazer da revelação.

Sob esta certeza, davam-se os esquemas táticos de ação: *então, em cima disso aí a gente sabia que alimentava o grupo (...) que era um grupo que não*

abria o papo. Nesta cartografia estava inserido um *policia de confiança*, tido como aliado do grupo que, estando lá dentro da corporação, em Maceió, repartia algumas informações importantes para o interesse dessas pessoas naquele período.

Retomo aqui o papel do segredo como um aspecto sociologicamente relevante para o entendimento das relações sociais. O segredo, como demonstra Balandier (1997:94), *ocupa todos os lugares do espaço social, desde o que encerra a vida privada até os que enfrentam os atores econômicos e também aqueles na busca da supremacia e das formas de impor seus pontos de vistas e sua ordem*.

O papel social do segredo, nas circunstâncias observadas no mundo canavieiro, tanto é um significante de ocultamentos quanto de revelações. O sentido da confiança expressa pelos informantes da *rede*, como aqui analisada, exprime-se em sua plenitude pela expressão *um grupo que não abre o papo*. Talvez este fosse o parâmetro que estabelecia os limites e a natureza da sociabilidade possível naquele contexto de violência e de medo. A partir dele, as solidariedades eram construídas e reforçadas, assim como permitia a transgressão da revelação e do movimento circular dos saberes.

Com esteio ainda nas reflexões de Balandier, pode-se pensar nas funções sociais do segredo e o lugar que ele ocupa na construção do mundo social. Uma primeira função é a de *proteção*:

a) *do saber* – através do uso do segredo, os agentes sociais procuram construir um esquema que permita garantir e proteger *um saber* que pode estar inscrito em um conjunto de informações, dados, acontecimentos etc. Este saber vai constituir o capital social do grupo, que deve ser não só preservado como alimentado processualmente;

b) *das habilidades* – o segredo também procura proteger as *habilidades* que podem ser específicas e particulares de um grupo, uma corporação etc. Aqui estaria o elemento do *saber-fazer* de cada grupo. Neste fazer, podem estar as astúcias e as liberdades zombeteiras dos dominados, como nesta abordagem da violência no mundo da cana;

c) *da integridade* – através do segredo, busca-se manter um fato, uma relação, e um grupo e ou o próprio indivíduo protegidos de comentários, ações e apreciações que possam perigar sua integridade moral ou mesmo ações que ponham em risco sua segurança física, como se revelar em situação onde impera a lei do silêncio. As artes do fazer tático, como se pôde perceber em todas as circunstâncias analisadas, estiveram sempre ancoradas na busca desta proteção, tanto moral quanto física.

Uma segunda função estaria relacionada à *diferenciação*. Através do

segredo, é possível construir uma identidade comum aos membros de um grupo através da qual seus membros se identificam ao mesmo tempo em que se diferenciam dos demais. A partir deste distintivo, cada indivíduo emerge simbolicamente como um *depositário do saber*, da dinâmica particular de um sistema operante das relações, planejado a partir de partilha comum do saber segredo. Neste sentido, o segredo vai exprimir um conhecimento *de dentro que não é acessível a todos* da comunidade (Balandier, 1997: 93 a 95), mas apenas àqueles legitimados e escolhidos pela pertença: seria então uma reserva de valor não partilhada por todos, mas pelos simbolicamente iguais.

Neste sentido, partilhar do segredo e mantê-lo como tal é a condição de fazer parte da vida social através da interação social. Dificilmente um segredo partilhado não envolve um terceiro sobre o qual se fala. Portanto, o segredo tanto revela quanto esconde saberes tanto específicos, no âmbito particular, quanto coletivos, relacionados à alteridade social.

A rede de informações construída na região da Mata Norte de Alagoas, e a dinâmica de seus participantes, não estiveram descoladas da força do segredo como uma das táticas astuciosas de construir proteção, segurança e revelação. Ao mesmo tempo, essas ações estabeleciam as diferenciações dos iguais, fortaleciam as solidariedades necessárias para superação do medo e para a provocação positiva a ações transgressoras.

Foi através dessas ações segredadas, mas não ocultadas, que esses agentes construíram a idéia de uma região *pólo de violência*, através da qual mudaram o estatuto das representações de parte das práticas de violência na Mata Norte: de um problema local, herança inalienável da longa história, para um problema social relativo ao Estado de Alagoas e sua ordem política instituída.

A rádio popular em União dos Palmares: uso tático da palavra

Em 1987, em União dos Palmares, município com aproximadamente 58.000 habitantes, localizado a 105 quilômetros ao norte de Maceió, um grupo de cinco jovens, todos residentes no bairro Roberto Correia de Araújo, também chamado de Bairro dos Terrenos², fundou uma rádio de propagação circunscrita apenas ao próprio bairro. Funcionava à base de alto-falantes colocados em lugares estratégicos da comunidade, de modo que sua programação diária conseguia alcançar toda a população local, no horário das 15 às 17 horas.

O bairro Roberto Correia, localizado na periferia do Município, é formado por uma população quase que exclusivamente constituída por famílias de trabalhadores canavieiros que, a exemplo de muitas outras expulsas de suas antigas moradias nos engenhos e usinas, terminaram por ocupar a periferia das cidades

mais desenvolvidas da região, ou mesmo por transformar pequenos lugarejos em cidades, a exemplo do Município de Teotônio Vilela, localizado ao sul do Estado. Antes um pequeno logradouro conhecido por Feira Nova (cf. Heredia, 1988), hoje, três décadas depois, conta com uma população de mais de 36.000 habitantes, conforme Censo IBGE 2000.

Os jovens que iniciaram esta experiência participavam dos grupos que eram acompanhados pela Igreja Católica, sob o signo das Comunidades Eclesiais de Base. Pelo que pude perceber, esses jovens fundadores da rádio eram inclinados à arte da comunicação popular, motivo pelo qual surgiu a idéia de uma rádio local que pudesse servir de instrumento de comunicação entre as pessoas do próprio bairro. Assim foi feito. O grupo iniciou sua experiência instalando-se em uma casa modesta no bairro, onde montaram o estúdio da rádio, contando, desde o início, com o apoio da FASE-AL, com sede em Maceió, mas com atividades educativas e de apoio à organização dos trabalhadores assalariados na cana, tanto na Mata Norte quanto Sul do Estado. Com esta experiência localizada, nasciam não apenas uma expressão de engajamento social desses jovens como, também, uma experiência alternativa no campo da comunicação popular, denominada Rádio Popular da Comunidade São Sebastião, em alusão ao padroeiro da comunidade ou, simplesmente, Rádio Popular de União dos Palmares, como ficou conhecida.

Os objetivos da rádio eram tanto o de proporcionar lazer e diversão para os habitantes do bairro, como apoiá-los na sua organização, nas suas lutas e reivindicações referentes às melhorias das condições de vida e de trabalho de todos os moradores do bairro. Segundo um de seus fundadores, a força motivadora do grupo era os ideais de mudanças que toda a equipe buscava operar através do engajamento social na comunidade. Esta utopia orientava os participantes do grupo a agirem de modo taticamente ousado, ensejando circunstâncias nas quais praticavam ações criativas e transgressoras. Buscavam veicular, permanentemente, a palavra como meio de revelação no espaço público, através da qual se construía um discurso de denúncias sobre a realidade cotidiana dos moradores e, assim, contribuir com a disputa pela construção da esfera pública local. Eram capazes, através disso, de superar o medo constante dos riscos que essa ação social lhes proporcionava:

Acho que era mais vontade de ver a coisa mudar, de falar. Agente nem media as conseqüências disso, falava e pronto. Eu acho que se fosse hoje, eu nem teria a mesma coragem que eu tive quando a gente começou o trabalho, mas era mais por conta disso, de um dia a coisa mudar, o povo se conscientizar, começar a cobrar dos políticos que elegerem; a mudar

a situação entre patrão e empregado. Isso foi mais o que moveu a gente fazer esse tipo de coisa (participante – U. dos Palmares-AL, 1998).

A programação da Rádio Popular, bastante diversificada, espelhava os objetivos perseguidos pelo grupo. Ela buscava envolver todos os segmentos sociais do bairro, com temáticas direcionadas aos grupos de interesses específicos, e temáticas de interesses coletivos. Tomei como referência, aqui, uma grade da programação em vigor, no ano de 1993, a partir de um artigo no boletim *A Voz da Comunidade*³, em alusão ao sexto aniversário de funcionamento da rádio, no qual constam os programas e o público a que eram destinados. Ao descrevê-los, associei comentários sobre aspectos que julguei importante enfatizar sobre alguns roteiros desses programas a que tive acesso, apresentados em anos anteriores. A grade de programação da rádio era a seguinte:

1 *Programa Vez e Voz da Criança* – Como o nome sugere, era um programa voltado para a realidade das crianças do bairro. Tratava de veicular muita música e brincadeiras ligadas ao universo cultural desse público, ao mesmo tempo em que inseria elementos de reflexão sobre a situação cotidiana delas. Invariavelmente, eram trazidas questões ligadas ao lazer, à educação, à cultura e ao trabalho. Este último era uma realidade enfrentada de modo precoce pelas crianças, tanto como forma de aprendizado ao trabalho, aspecto cultural arraigado nas famílias do mundo rural, como também um meio de reforço ao parco orçamento familiar.

Para realizar os programas, a equipe de produção saía às ruas do bairro e entrevistava seus moradores. Deste modo, eram veiculados não apenas o discurso da equipe organizadora, através de seus apresentadores como, prioritariamente, as falas das pessoas entrevistadas, diretamente relacionados à questão sob o enfoque do programa.

Tive acesso a um dos roteiros do programa *Veze e Voz da Criança*, realizado no dia 22 de abril de 1991. O programa constava de uma vinheta de abertura:

Boa tarde amigos. No ar o Programa Vez e Voz da Criança. Espero que todos estejam bem para acompanhar-nos até às 5 da tarde. Porque o nosso programa hoje tá de arrebentar a boca do balão. Temos muita música e o assunto da Seção de Direitos da Criança é o trabalho. E vamos juntinhos, a gente daqui e vocês daí encher este bairro de alegria.

Em seguida constam músicas e comerciais. A abertura da seção de Direitos da Criança é feita com uma vinheta:

É cada vez maior o número de crianças que entram no mundo do trabalho. As razões são, na maioria das vezes, o baixo salário que ganham os pais. É que o dinheiro não dá pra comprar roupa, calçado e até a comida para os filhos. Então esses têm que trabalhar para ajudar em casa. Uns vendem picolé, outros pegam carrego. Existem também os que ajudam na feira, os que cortam cana, os que trabalham na roça e os que trabalham na casa dos outros. Mário Sergio conversou com o Ademir. Ele vende picolé e conta o que faz com o dinheiro que ganha:

[abre espaço para o entrevistador e o entrevistado] “Qual o teu nome?... registra-se, no roteiro, as últimas palavras do entrevistado: ...mode vender picolé.

Música e comentários do apresentador: *Não é mole. E tem mais: muitas crianças que trabalham, não estudam. Como por exemplo os irmãos da gente que cortam cana e limpam mato. Poucos deles vão pra escola. E para os adultos o trabalho é uma dureza, imagine para as crianças? O Júlio, que pega carrego, conta um pouco do sofrimento dele, das dificuldades que enfrenta no seu trabalho:*

Entrevistador: *Qual o teu nome?* No ar, a fala do entrevistado.

É interessante notar que a linguagem utilizada pelos apresentadores é simples e coloquial, sem nenhum rebuscamento jornalístico a não ser o próprio estilo de diálogo direto com a população. Neste sentido, o espaço que as falas das pessoas entrevistadas assumem em cada programa é significativo. A partir delas, suas falas vão se constituindo em discurso revelador da vida cotidiana do bairro.

2 Programa *Força Jovem* – destinado ao público adolescente e jovem do bairro. Tratava de assuntos tidos como cruciais no imaginário dessa faixa etária, como os tabus sexuais, assim como procurava interagir com essa camada social do bairro através de elementos próprios do universo cultural juvenil, principalmente esportes e lazer, atividades culturais e muita música. Acessei dois roteiros do programa: um sem data e o de um outro realizado no dia 16 de julho de 1991. Interessante é observar, nesses dois roteiros, a dinâmica dos programas. Em um deles foram veiculadas questões ligadas à diversão e ao lazer, onde se explorou um modo juvenil de ser, descontraído e irreverente; no outro, explora-se o tema do homossexualismo, na sessão *Desafios e Problemas da Juventude*.

A exploração do jeito *descolado* da juventude foi feita através do personagem João do Santo Cristo, o entrevistado da vez. Aliás, constam vários personagens que atuavam nos programas da rádio. No programa abaixo, o entrevistado foi um desses personagens, um jovem desgarrado, *maluco beleza*,

de alma musical e, apesar de tudo, ainda com aquele toque ligado aos valores da comunidade cristã. É o que se pode perceber no roteiro a seguir:

Programa 1 – Vinheta de Abertura:

Boa tarde rapaziada pra cima do bairro Roberto Correia de Araújo e da Vaquejada. No ar o seu, o meu, o nosso programa Força Jovem. Hoje tem muito agito e música romântica nas cornetas. Vamos botar pra arrebentar o seu coração. E tem ainda o João de Santo Cristo. É ele o nosso entrevistado. Mas uma entrevista muito especial. Aguarde e confira.

Música, comerciais.

Vinheta de abertura da Sessão de Entrevistas do Dia:

Aqui ao nosso lado está João de Santo Cristo. Ele é um cara deserdado de pai e mãe, maluco beleza e que vive a girar pelo mundo. João de Santo Cristo gosta muito de música e por isso vai responder às nossas perguntas cantando.

– João, conte um pouco da sua história:

– Eu nasci, há dez mil anos atrás...

– O que você fazia quando era pequeno?

– Ia pra igreja só...

– A gente soube que por causa disso seu padrasto te expulsou de casa.

O que ele disse quando te mandou embora?

– Vai trabalhar vagabundo...

– João, tu trabalhastes em várias profissões. Ganhaste muito dinheiro?

– Trabalho, trabalho... e não tenho nada não.

– Dizem que você, João, é um grande namorador enrolão. É verdade?

– Lambadeando... meu negócio é sarrear.

– Me diga, qual a sua filosofia de vida?

– Quem não tem colírio usa óculos escuros...

– Por que você pensa assim?

– Eu perdi o meu medo... o meu medo da chuva.

– É, mas de tanto andar na chuva você andou doente. O que você tinha?

– Peste bubônica, câncer... gripe, leucemia.

– Só isso? E pra terminar, João de Santos Cristo, qual o recado para o pessoal que está nos escutando?

– Cordeiro de Deus... dai-nos a paz.

Mais músicas e comerciais.

A música aparece em todos os programas como um dos elementos-chaves quando se trata de revelar alegria e propiciar prazer. Funciona como um mote de revelação das expressões lúdicas da população. O chamamento público com

promessas de muita música romântica fazia parte da gramática de sedução da rádio para prender a atenção de seus ouvintes. E funcionava, à medida que os pedidos musicais eram constantes, segundo um dos coordenadores. Deste modo, a criação de personagens marcados por elementos característicos do mundo juvenil e com forte apelo musical, era uma forma de estabelecer um canal aberto para atrair a atenção dos jovens do bairro, principalmente quando utilizado o universo musical.

O que se revela como significativo nos programas é, de fato, o espaço aberto para a veiculação de opiniões e depoimentos das pessoas do bairro, inclusive falando sobre assuntos tabus como o homossexualismo e outros temas explorados, como sexo antes do casamento, namoro, relação pais e filhos etc.

3 *Programa Agente e Saúde*, destinado ao público em geral, tratando de questões sobre políticas de saúde pública, esclarecimentos e prevenção à comunidade etc.

4 *Programa da Mulher*, voltado para questões específicas do universo feminino, quando era abordada a temática de gênero. Explorava e discutia com as mulheres os direitos específicos, o trabalho e a vida cotidiana. Havia um grupo organizado de mulheres no bairro, acompanhado pelas freiras missionárias residentes na comunidade. O programa da rádio dava suporte às questões debatidas por esse grupo, assim como este grupo encontrava na rádio um canal de comunicação com os demais membros da comunidade.

Constavam também da grade outros programas de abrangência mais geral, enfocando os noticiários políticos, curiosidades, esportes e atividades culturais em geral. Tanto eram enfocados aspectos locais da comunidade, o que me pareceu ser o tema mais intensamente explorado, como eram noticiados conteúdos estaduais, nacionais e internacionais. Estes programas tinham objetivos tanto informativos quanto formativos. Neste bloco, constavam quatro programas: *Espaço Aberto*, *Informativo Boca Livre*, *Programa Cultural*, e *Se me Deixam Falar*.

Estes eram realizados também à base do debate e do confronto de idéias. Através desses programas, eram postos em circulação, na comunidade, informações sobre a gestão do poder público municipal, das políticas de saúde, de educação e de segurança. Também alimentavam a comunidade de informações a respeito do cotidiano do mundo do trabalho canavieiro e seus direitos trabalhistas etc. Eram exploradas, deste modo, questões relacionadas ao mundo instituído do Estado-governo e sua relação como o mundo instituído das populações, tanto local como globalmente. A dinâmica utilizada concorria para que os discursos ali veiculados se transformassem não apenas em informações como, também, em denúncias de caráter público, pelo poder questionador da situação.

Foi-me possível ter acesso a três roteiros do programa *Informativo Boca Livre*, realizados nos anos de 1991. Nesses programas, foram apresentados, como pauta, problemas sociais enfrentados pelos moradores da área (bairro Vaquejada, anexo ao bairro dos Terrenos, Fazenda Frios, nas imediações); situação salarial dos canavieiros do Município, em atraso, além de notícias nacionais e internacionais, como o cenário de fome no mundo, entre outras informações. No programa *Boca Livre*, veiculado em 91, o roteiro atestava a seguinte dinâmica ao programa:

Vinheta de abertura:

Boa tarde, Quinta-feira, 28 de fevereiro de 1991. Vamos às principais notícias de hoje: ano novo, mas os problemas enfrentados pelos moradores da Vaquejada continuam os mesmos; cresce a revolta dos canavieiros que desde a semana passada não receberam salários; cerca de 600 mil católicos estão deixando a igreja todos os anos; na África, mais de 20 milhões de pessoas morrerão de fome este ano.

Sob a sessão chamada *Panorama Regional*, as questões locais eram noticiadas, logo após a vinheta de abertura:

Os trabalhadores canavieiros do nosso bairro e da Vaquejada, que semana passada trabalharam na Usina Bititinga, continuam na luta pelo pagamento de seus salários. Seu José Benedito, canavieiro que mora na Vaquejada, conta como e por que começou esta briga:

Espaço reservado à fala do canavieiro (apenas consta, no roteiro, com o início da sua fala gravada na fita editada): *começou esta luta...a dizer a vocês, lá”.*

Sem condições de pagarem as suas dívidas nem fazerem uma caranha, os trabalhadores estão passando fome, justamente com suas famílias, comenta o apresentador.

Espaço para fala dos entrevistados: *uma garotinha de dois anos... pra cima e pra baixo”.*

Comentário do apresentador: *a revolta já bate à porta dos canavieiros que querem de uma forma ou de outra o pagamento correto de seus salários:*

Espaço para os entrevistados: *Esta é uma situação...*

No mesmo informativo, os programas postos no ar nos dias 06 e 07 de maio do mesmo ano, respectivamente, seguiam a mesma dinâmica de abordar

os temas ligados ao mundo local e até aqueles do cenário internacional. Sempre executado às cinco da tarde, o programa do dia 06, anunciava, entre vários temas, como aumento dos preços, vestibular para cursos noturnos na universidade em Maceió, violência policial no Brasil etc, a situação da falta de moradia de famílias no Município, buscando ocupar áreas para instalarem seus barracos:

Vinheta de abertura:

É braba a situação daqueles que não têm um pé-de-pau para se socar debaixo. E o problema piora cada vez mais. A situação tá tão difícil, mas tão difícil, que mês passado mais de vinte famílias começaram a construir barracos nas roças do pessoal que planta na Fazenda Frios. Foi numa área próxima ao mutirão. Mas ninguém chegou a se mudar pra lá. É que dia primeiro, um monte de guardas da prefeitura derrubou os barracos. Foi o presente do prefeito para aqueles trabalhadores. Presente de grego, pelo jeito.

No programa seguinte, de 07 de maio, os assuntos abordaram questões políticas de âmbito nacional, como o festival de distribuição de cargos federais em Brasília, realizada pelo presidente Collor, a alagoanos. Citando o Jornal do Brasil, o programa revela à comunidade o suposto significado desse festival, que seria o de desarticular focos de oposição no Estado. Segundo ainda afirmava, chegava a 30 o número de alagoanos empossados pelo Presidente, e abrangiam desde parentes da mulher do Presidente a ex-inimigos. Tratou também de assuntos relacionados à política pública de saúde do Município. Dando seqüência ao texto que se reportava às ações da Pastoral dos Doentes, na comunidade, o programa revela:

E por falar em doença, nossa saúde vai de mal a pior. O posto não funciona direito e a construção do hospital foi pro beleléu. Dizem as más línguas que o dinheiro veio às pampas. Só não se sabe o que fizeram com ele. Será que isso nunca vai acabar? Tem um jeito: com participação. E segundo uma lei aí, do Ministério da Saúde, em todos os municípios terão que ser criados Conselhos de Saúde. Sem o Conselho, não tem dinheiro. O bom nisso é que a população pode participar desse conselho. E assim saber pra onde vai esse dinheiro.

É neste mesmo programa que a rádio popular anuncia, na vinheta de abertura, a notícia de realização de um encontro no centro paroquial do Município, onde participaram pessoas de várias comunidades da Cidade e da zona rural. O objetivo desse encontro era para discutir a formação de uma *rede de correspon-*

dentos populares no Município. Isto demonstrava outro aspecto da experiência da rádio popular. Ela não se limitava apenas à realização de atividades restritas à produção dos programas propriamente ditos.

A rede de correspondentes passou a ser constituída, desta forma, pelos representantes das várias comunidades do Município⁴, e foi sistematicamente acompanhada pelo grupo da rádio, através de encontros, reuniões e visitas. O objetivo era o de capacitar seus participantes para alimentarem, com notícias de seus lugares, o boletim *A Voz das Comunidades*, peça impressa, com fotografias, que circulava bimestralmente, vendido a um preço simbólico e distribuído a todas as comunidades e inúmeras instituições fora do Município e do Estado. A equipe da rádio procurava, deste modo, dinamizar o fluxo de informação e socialização entre os membros da comunidade. Teria um sentido de *pesca de informações*, como assinala o editorial do segundo boletim:

Construir uma rede é tarefa que exige paciência e atenção. Mais ainda se é uma rede de Correspondentes Populares. Uma rede pra pescar informações nos rios das comunidades. Feita de pessoas preocupadas em dinamizar a comunicação em nosso município. Não foi nem está sendo fácil. No início os nós estavam frouxos, os pontos se desmanchavam facilmente. Agora estamos amarrando melhor a linha. O segundo número do Boletim A Voz das Comunidades já é um grande pescado. A rede não tá pronta ainda. Você pode ser um ponto. E os que já fazem parte certifiquem-se que tá tudo bem amarrado, para quando formos pescar, a rede não arrebentar (idem).

Ao que pude perceber, fazia parte do horizonte da experiência o desenvolvimento de ações educativas e formativas de pessoas da comunidade. Assim como a constituição da rede⁵ de correspondentes, sempre aberta a novas adesões, esses jovens também realizavam trabalho sistemático junto aos artistas populares do Município, aqui referidos aos cantadores de viola, emboladores de coco, sanfoneiros, aboiadores etc. Eram realizados encontros bimestrais, aos sábados à noite, na sede da própria rádio, e eventos mais amplos, no âmbito do Município, com a participação de artistas de municípios circunvizinhos, como constatado em matéria publicada no *Voz das Comunidades*.

A matéria informa o segundo encontro, em continuidade ao primeiro, de cerca de vinte artistas dos Municípios de União dos Palmares e do vizinho Santana do Mundaú. No primeiro encontro, diz a nota, o tema foi a fome, onde se discutiu as causas da miséria e também as possíveis soluções para o problema que aflige 32 milhões de brasileiros, segundo afirmado. Foram listadas pelos

artistas presentes as raízes da fome: a falta de terra para plantar, o desemprego decorrente da falta de indústrias, o descaso de certos políticos, o predomínio da monocultura da cana-de-açúcar e a falta de união e solidariedade. No contexto de realização do evento, era de se esperar a organicidade das sugestões propositivas de superação desse quadro de miséria social. Para os artistas, a saída seria o cumprimento dos direitos trabalhistas, a reforma agrária e política de cunho agrícola, a diversificação da agricultura, entre outras. O objetivo desses eventos era o de possibilitar que os artistas discutissem *como melhor rimar a fome com suas causas e soluções*⁶.

Uma arte de denunciar

Para os jovens que coordenavam os trabalhos da rádio, assim como para a população do bairro, a rádio popular tinha um significado central: era o veículo de denúncias, de cobranças e de reivindicações da comunidade, tanto em relação ao poder público, quando se tratava das políticas de bem-estar social, como em relação ao patronato local, quando se relacionavam às condições de trabalho e salário dos trabalhadores canavieiros:

A rádio era a rádio que a gente fazia denúncia, cobranças do poder municipal, era a rádio de reivindicação, botava o povo para falar os problemas deles, era uma rádio que denunciava o trabalho que as usinas fazia escravizava praticamente os trabalhadores. A gente denunciava tudo isso (participante da equipe da rádio).

Uma vez exercitado o papel de socialização dos fatos corriqueiros do cotidiano e do mundo do trabalho dessas pessoas, os conteúdos produzidos pela rádio passaram a refletir as inquietações sociais latentes no seio da própria comunidade. Deste modo, tais inquietações alimentavam o conteúdo dos programas, ao mesmo tempo em que a população do bairro se via refletida, na esfera pública local, através do discurso construído e veiculado pela rádio. Sob esta perspectiva, a rádio popular e todas as suas formas de expressão com o público funcionavam como um porta-voz legitimamente reconhecido de pressão e de fiscalização popular, sobretudo em relação ao poder público municipal.

O papel de fiscalizar a ação da prefeitura local e as denúncias contra a exploração do trabalho canavieiro emergem como aspectos relevantes nos conteúdos veiculados tanto pelos programas da rádio, quanto nas matérias do boletim da rede de correspondentes. Em uma das matérias publicadas, aparece

a fotografia do prefeito e, ao lado, a manchete intitulada *Cadê as contas, seu prefeito?*

O prefeito José Praxedes, meses atrás quando acusado de “papa-tudo” (por desconfiarem seus adversários que ele estava comprando tudo em União) foi à rádio AG-FM (sua e de Mano Gomes⁷) e em entrevista, colocada no ar várias vezes, disse que as contas da prefeitura estavam à disposição de quem quisesse, qualquer um que solicitasse teria acesso aos números – como de fato garante a Lei Orgânica do Município. As palavras do prefeito, no entanto, não correspondem aos fatos. Solicitamos em ofício protocolado no final de agosto cópias dos balancetes da prefeitura e até o fechamento desta edição nada havia sido fornecido pelo gabinete do prefeito. Continuamos esperando⁸.

No contexto local, expressar uma postura cidadã de fiscalização da gestão dos recursos públicos não está dissociado da ação de denúncias, daí por que a constituição dos campos de ação dos grupos aparece sempre amalgamada no jogo de oposições: a favor ou contra. O grupo da rádio era tido pelo governo municipal de então e pelo patronato, em geral, como *aqueles do PT, aqueles que falavam demais* e, por este motivo, situados no campo dos não aliados, identificados como inimigos potenciais.

É interessante observar que a ação política do grupo que compunha a experiência da rádio era o de revelar, publicamente e de modo crítico, a maneira como o governo municipal estava gerindo os recursos públicos e como estava ou não gestando políticas de retorno social às populações excluídas do Município. Ao fazerem isto estavam, na verdade, buscando abrir possibilidades para que a comunidade e os grupos organizados discutissem as decisões administrativas e políticas locais. Este significado estava impregnado no imaginário desse grupo, visto como um direito constitucional, ao mesmo tempo em que representava algo demasiadamente desmesurado para os padrões da gestão do poder local.

Nesse período, o País não só ainda estava sob o impacto simbólico da nova Constituição, promulgada no ano de 1988, como se preparava para efetivar a sua revisão, realizada cinco anos após, em 1993. Neste contexto, estavam em pleno processo os imperativos de participação formal da sociedade civil – através dos conselhos paritários – como instrumento de fiscalização e co-gestão de políticas públicas e de desenvolvimento locais.

Dependendo do acúmulo de capital político e social de cada grupo, e do contexto local em que os agentes se situam, o modo de intervir e de socializar informações e exercitar o poder se reveste de significados próprios em torno

da construção da esfera pública. Este aspecto era crucial nas ações e objetivos da comunidade, expresso pelas atividades da rádio popular. Tentarei, resumidamente, situar um quadro das notícias mais destacadas pelos cinco boletins da rede de correspondentes a que tive acesso, e pelo conteúdo dos programas da rádio disponíveis.

Tanto as ações desenvolvidas pelo grupo da rádio, quanto os conteúdos das notícias veiculadas refletiam a tentativa da comunidade de influir na democratização da gestão político-administrativa local. Existia forte concentração dos conteúdos relacionados ao campo das políticas públicas, à defesa do estatuto formal da cidadania e às denúncias das precárias condições de trabalho e de salário dos canavieiros.

Podem ser situados conteúdos questionadores da gestão pública municipal, relacionados à ausência de políticas públicas de caráter social e de desenvolvimento locais. Consta também o envolvimento da rádio em movimentos concretos de manifestação pública de trabalhadores e moradores das comunidades, reivindicação e pressão coletiva ao prefeito e aos órgãos públicos municipais. Cobranças do cumprimento das promessas do poder público, de garantir transparência na gestão da administração dos recursos públicos, são reveladas na matéria *Cadê as contas, prefeito?* divulgada em outubro de 1993, através da qual cobrava do prefeito que ele cumprisse a promessa, realizada em campanha, de prestar contas à população da aplicação dos recursos municipais. Outros conteúdos podem ser identificados como iniciativas da comunidade na busca de participação e fiscalização da gestão pública municipal, tais como:

Nossa saúde vai de mal a pior, (de maio de 1991), se refere ao não funcionamento do posto de saúde da comunidade e à paralisação da construção do hospital municipal; *É braba a situação daqueles que não tem onde morar* (maio de 1991) – sobre a ocupação de uma área por mais de 20 famílias sem teto e a expulsão delas pela Prefeitura;

Trabalhadores ocuparam a frente da prefeitura (abril de 1993) – enquanto isso, uma comissão de negociação discutia com o então prefeito um modo de atendimento das reivindicações (cadastramento dos trabalhadores necessitados nas frentes de trabalho, distribuição de cestas básicas, abertura de frentes de serviços em obras públicas de interesse da comunidade etc). Na dita comissão, estava um representante da rádio popular, ao lado de outras entidades representantes dos trabalhadores e de apoio, como a CUT-AL, o STR local, a Igreja Católica e a Fase. *O Inferno dos desabrigados* (abril de 1993) – sobre o drama de vida de centenas de famílias sem teto do Município; *Comunidade* (São Sebastião) *se encontra com o prefeito e reivindica melhorias para o bairro* (julho de 1993) – ocasião em que a comunidade cobrou soluções para os diversos

problemas locais, como a falta de iluminação, segurança, médicos no posto de saúde, escola, saneamento e calçamento. Do encontro resultaram promessas do prefeito para solucionar os problemas apresentados;

A guerra das antenas (julho de 1993) – faz crítica à concentração dos meios de comunicação do Município. São duas emissoras de rádio (uma AM, outra FM) na mão de dois grupos políticos dominantes, sendo uma de sociedade com o então prefeito José Praxedes e Mano Gomes e a outra do então aspirante a deputado João Caldas. Faz menção à manipulação das informações.

As ações e matérias divulgadas pela rádio evocavam a comunidade para o debate e a participação nos canais formais de democratização das decisões locais, como os Conselhos Municipais. Neste aspecto, era veiculado um permanente debate crítico em torno dos direitos constituídos, da formação dos conselhos municipais e da importância desses mecanismos no controle, gestão e fiscalização das políticas públicas municipais. Tratava, deste modo, da discussão prévia dos processos de municipalização das políticas, como a de saúde, ou da reforma da Constituição e os possíveis prejuízos aos ganhos políticos nela contidos, conforme se pode observar:

– *É hora de mudar a Constituição* (outubro de 1993) – matéria através da qual discutia quem eram os verdadeiros interessados nessa revisão, tais como os grandes empresários, o Partido da Frente Liberal – PFL, entre outros, cujas pretensões eram a de retirar da Carta Magna direitos e garantias individuais, como a aposentadoria por tempo de serviço etc.

– *Constituição: o que pretendem rever, o povo já deu por visto* (outubro de 1993) – artigo de autoria de uma juíza – trazia elementos críticos a respeito da revisão da Constituição, atribuída aos interesses de setores conservadores.

– *Municipalização à vista* (abril de 1993) – trazia ao debate na comunidade a validade pública da municipalização da saúde no Município de União dos Palmares;

– *Estatuto da Criança é esquecido e o nosso futuro é jogado no lixo* (outubro de 1993) – Tece perguntas a respeito dos Conselhos Tutelar e de Defesa da Criança e do Adolescente, após três anos de promulgação do Estatuto da Criança e do Adolescente, e relaciona à intenção das elites de ver o Estatuto dissolvido na reforma constitucional;

– *Um alerta* (abril de 1993) – sobre a importância da escolha do representante das comunidades para conselheiro municipal.

– *Prefeito empossa Conselho de Saúde* (dezembro de 1993) – enfatiza o ato de posse do Conselho Municipal de Saúde feita pelo prefeito local, ao mesmo tempo em que esclarece a existência do Conselho como uma exigência do processo de municipalização do sistema de saúde.

No aspecto das informações específicas sobre o mundo do trabalho, os conteúdos das informações divulgadas pela rádio relacionavam-se, de forma direta, às condições precárias de trabalho, à concentração de terras, condições de salários e, principalmente, buscavam compreender as raízes da miséria e da exclusão dos canavieiros na região. São conteúdos, muitos deles em tom de denúncia, elaborados de forma bastante orgânica por serem resultantes das atividades de acompanhamento da equipe da rádio ao cotidiano dos canavieiros do bairro. Neste sentido, as matérias tinham forte concentração nos assuntos relacionados à miséria desses trabalhadores:

– *A fome, o desemprego e suas causas* (abril de 1993) – análise que associa as condições de miséria dos trabalhadores na região não apenas à falta de chuvas, como também à alta concentração das terras, à monocultura canavieira e na ausência de uma política de desenvolvimento para a região; *A fome por quem passa fome* (idem) – explorava a narrativa de um trabalhador sobre a situação de desemprego e fome dos trabalhadores há três meses parados;

– *Usina paga mal e proíbe trabalhadores de plantar* (julho de 1993) – sobre o procedimento da Usina Laginha, no Município. Quando há aumento de salários, a matéria denuncia que a Usina passa semanas sem pagar os trabalhadores. E mais: proibiu os trabalhadores de plantar lavoura em suas terras;

– *A vida é lida num encontro semanal* (julho de 1993) – matéria sobre os encontros que os canavieiros faziam, semanalmente, aos sábados à noite, na rádio popular, para falar da vida cotidiana, e nisso, falavam da situação do trabalho. Eram publicados os relatos desses trabalhadores;

– *Artistas discutem em encontro a miséria e a rima* (idem) – fala dos encontros com os artistas populares do Município, onde se tentava associar as rimas desses artistas com as causas da miséria e da fome na região;

– *Direitos da Criança: é cada vez maior o número de crianças que estão partindo para o mundo do trabalho* (abril de 1991) – trata das razões que movem a inserção precoce das crianças da comunidade no mundo do trabalho. Traz depoimento de crianças falando disso;

– *Aleluia! Pela primeira vez um fazendeiro acusado de ser mandante de assassinato de sindicalista vai para a cadeia no Pará* (maio de 1991) – sobre a violência e a impunidade no campo.

Ao canalizar as insatisfações da comunidade e trazê-las ao espaço público, sob a forma de um discurso denunciador, inevitavelmente o poder público municipal e as oligarquias canavieiras tornaram-se alvo principais.

No entanto, um dos mecanismos adotado pelo grupo para lidar com o poder público local, na figura do prefeito municipal, era o uso do próprio discurso do prefeito, feito no período das campanhas eleitorais, ou escritos e divulgados em

outros meios de propagação coletiva. A equipe da rádio tomava como ponto de partida e de chegada a natureza desses discursos, centrados basicamente nas promessas de campanha.

Já era de costume da equipe gravar e ou arquivar todos os discursos elaborados nessas ocasiões. Assim procedido, eles se tornavam peças fundamentais no processo de confronto entre o *dito* e o *não realizado*. A partir desse momento, a coreografia das denúncias era feita partindo da própria fala dos denunciados e não dos denunciadores. Faziam isto com duas intenções: a de cobrar do prefeito suas promessas feitas no período da campanha eleitoral ao mesmo tempo em que a de amenizar a responsabilidade direta das denúncias. A lógica que se operava na ação do grupo era a de que se estava apenas mostrando o que o prefeito havia falado e que ele mesmo descumpriu:

O poder público municipal da época não exercia seu papel no município, no bairro, e a gente começava a denunciar e mostrar o que o prefeito prometeu na campanha. Até isso era gravado, guardava e botava a voz dele, dizendo que mês tal, dia tal ia fazer aquilo e a gente voltava, depois que passasse isso, a gente botava a voz do cara lá na rádio dizendo que iria fazer naquele dia, só que aquele dia já tinha passado. Ele não gostava aí começou a ameaçar a gente (participante da equipe da rádio).

Destaco como um aspecto revelador da ação tática do grupo o recurso de não-assunção autoral do discurso veiculado do prefeito que se transformou no próprio objeto das denúncias. O discurso gravado e posto à apreciação pública já revelava, por si, seu conteúdo. Uma vez reapropriado pela comunidade de ouvintes, esta mesma faria seu julgamento. Deste modo, o significado da denúncia estava, naquele momento, sendo revelado e afirmado pelo próprio denunciado, tal como um réu confesso em público, a favor do qual não cabiam mais argumentos, restando-lhe apenas o cumprimento da sua palavra ou a sua desmoralização. O confronto entre o prometido e o vivido já era o bastante para a reflexão da comunidade.

O discurso da política, ao ser confrontado com o da prática efetiva do poder público eleito, revela-se, deste modo, como um *discurso vazio de significados*. As denúncias, associadas à pressão das reivindicações, criavam uma ação política nova: seja do questionamento da moral das promessas, seja pelo cumprimento delas através de ações efetivas desse poder público junto à comunidade. Este pareceu ser o desafio principal cuja resposta, muitas vezes, veio pela intimidação dos agentes responsáveis pela rádio, através de práticas de ameaças do extermínio físico e, conseqüentemente, pela disseminação do medo.

Um episódio me pareceu revelador da tática de dissimulação das responsabilidades do discurso divulgado a partir do significado já revelado, como forma de minimizar as possibilidades de reação. Um dos participantes, ao relatar sobre as ameaças que receberam, conta que um dos pistoleiros de um grupo de extermínio que existia no bairro fora preso em Maceió, quando tentava realizar um crime de mando, cuja vítima seria um sindicalista. A tarefa foi mal-sucedida e o dito pistoleiro, ao ser preso, foi alvo de reportagem em um jornal da Capital. A equipe da rádio, de posse da matéria, divulgou tal e qual em um de seus noticiários, além de afixar o recorte do jornal em uma das paredes da rádio. Em decorrência disto, os demais pistoleiros do grupo foram pessoalmente à rádio ameaçar a equipe. No relato, o informante conta que mandaram primeiro um recado, dizendo que acabassem com essa história de dizer que eles eram pistoleiros. A resposta da equipe da rádio foi a de que não eram eles que diziam isto, mas o jornal:

(...) a gente disse: é o jornal que está aqui. E a gente tinha colocado o jornal na parede da rádio com a cara dos caras. Aí disseram para eles que a gente estava com o jornal na parede da rádio. Aí eles vieram para arrancar o jornal da parede, só que quando ele chegou lá, por acaso a gente tinha tirado o jornal da parede da rádio. Aí ele olhou lá, entrou na rádio, verificou, não tinha mais jornal nenhum, aí foi embora, fez só cara feia e foi embora. Porque a intenção dele era vir, arrancar o jornal da rádio, batia na gente, espancar ou matar a gente, mas quando chegou lá não encontrou mais o jornal na parede, ele retornou, foi embora, mas ameaçou. Esse cara fazia tudo, todo mundo tinha medo dele no bairro (jovem da equipe da rádio popular).

Em decorrência dessa ameaça, o informante teve que passar quinze dias fora. As ameaças, no entanto, vinham mais freqüentemente do poder público municipal, segundo pude constatar nos relatos dos informantes. O que parece sociologicamente relevante, no contexto delas, é o significado central que as move. Elas invariavelmente eram formuladas contra o exercício da fala transformada em discurso de revelação pública. O que parecia incomodar às elites locais era o fato de os agentes dominados estarem *falando demais*. Neste caso, o poder do discurso dos atores do mundo dominado significaria uma ação de alargamento da esfera pública, na qual os sujeitos emergem em sua condição de portador de direito e sob o estatuto de cidadania, tal qual tenho concebido neste trabalho.

Combater tal ação tinha por significado a manutenção da ordem domi-

nante local, fundada principalmente no processo historicamente construído de predomínio dos interesses privados sobre o espaço comum, a esfera pública.

[Eles diziam]: Vocês falam demais, tenham cuidado porque vocês falam demais, não fale do prefeito não (...). Diziam para o pessoal mais novo da comunidade, aqueles que estão começando a participar da rádio. Ameaçava os pais dos jovens: “qualquer dia vamos chegar lá, invadir aquela rádio e matar aqueles caras”, ameaçava o pessoal que era responsável pela rádio; porque se fosse lá, inclusive, corria o risco de chegar lá atirando em todo mundo e pegar em alguém, esse tipo de ameaça (jovem da equipe da rádio).

Segundo os informantes, a estratégia do poder dominante de fazê-los calar deu-se sob duas abordagens. Inicialmente, através do processo de sedução e cooptação da equipe, com promessas de empregos e ganhos materiais:

Primeiro, eles tentaram convidar a gente, tentaram oferecer emprego, alguma ajuda para a gente calar nossa boca, porque a gente falava muito. Então ele achava que comprava a gente com algum emprego, com alguma coisa. Eles diziam que a gente era muito da oposição deles, da prefeitura, dizia assim: aqueles caras ali são do PT e que são contra a gente. Então, várias promessas de emprego para a EE, para outro menino. Para mim nunca veio não porque eu era mais enjoado parece, mais para os demais, não vinha pessoalmente, mandava um intermediário fazer isso: dá dois salários para o fulano de tal, dá isso para fulano e a gente não se rendeu. Aí depois veio a ameaça. Agora não foi ameaça diretamente do prefeito não, ameaça dos intermediários dele. (participante da rádio).

O que se pode perceber é que o grupo, ainda hoje, continua com suas ações políticas no Município inseridas no mesmo campo de intervenção social. Inclusive em compasso de espera da aprovação de uma concessão para funcionamento de uma rádio comunitária. Isto quer dizer que, na falência de um modo doce e sutil de praticar a violência sobre os antagonistas sociais, expresso pela sedução, as formas de violência instrumental, aberta, se instauraram como instrumento mediador da dominação. Foi o que pareceu ocorrer, segundo os relatos. As ameaças passaram a acontecer de forma crescente e constante contra os participantes da rádio, e efetivadas desde um modo de advertência à ameaça de extermínio físico propriamente dita:

Algumas ameaças foram feitas pessoalmente: deixar de falar isso do

prefeito... agora, não era o prefeito que fazia, eram pessoas ligadas a ele: tomem cuidado porque vocês podem amanhecer cortadinhos de faca dentro de um saco amarrado, dentro das canas. Tenham cuidado, a gente pode lhe matar (idem).

Outras duas fontes de ameaças sofridas pela equipe foram provenientes uma diretamente do patronato e outra da polícia militar. Em ambas, o valor em disputa também foi a ação da revelação do discurso produtor de significados na esfera pública. Vale salientar o papel da Igreja como mediadora de peso nessas situações de conflitos explícitos. Um dos episódios relatado conta que a rádio fez um comentário, uma matéria de jornal, no período da Constituição, a respeito da Polícia Militar. Os comentários chegaram ao delegado local de que a rádio andou falando da polícia. Foram intimados um representante da rádio e a pessoa que fazia a locução da matéria. Compareceram à delegacia, acompanhados por um dos párocos locais. Isto possibilitou uma interlocução equilibrada:

(...) Fomos tremendo de medo de falar com o delegado. A primeira vez. Aí fomos com o Padre Donald. Quando a gente chegou lá, se não fosse o Padre ter ido com a gente, a gente teria ficado preso lá. O padre é respeitado, ele não falou muita coisa com a gente não, falou mais com o Padre. [O delegado falou]: vão embora agora, não façam isso mais não! Vocês, meninos novos, falando da polícia, não sei o que, não façam isso mais não, porque isso é perigoso falar contra as forças armadas (participante da rádio).

Observei que o cenário de ameaças esteve presente todo o tempo na trajetória do grupo. No entanto, pode-se observar, também, o exercício permanente de construção de um discurso sobre o mundo cotidiano dessa população e os seus interlocutores, a partir de uma *arte de fazer cotidiana*, engendrando um modo tático de agir, guiado pelo senso do dribble, da engenhosidade, da astúcia e sabedoria na busca de transgredir o forte, o lugar do dominador. As denúncias veiculadas, bem como o conteúdo dos programas, eram assegurados pelo *povo* do bairro, conforme demonstraram os roteiros seguidos pelos programas.

Nos programas da rádio, *quem falava era o povo, de seus problemas*. Evidentemente, o povo falava, mas falava porque o espaço era posto à sua disposição, e nele, essas pessoas se viam refletidas. A veiculação do debate dos problemas da comunidade foi relacionada diretamente à comparação das promessas de campanhas, publicadas em jornais, ou gravadas, referentes aos poderes públicos municipal e ou estadual eleito naquele período e a avaliação

do cumprimento efetivo das promessas como ação governamental; muitas denúncias que refletiam um assunto de interdito local, só eram veiculadas pela rádio e transformadas em notícia local quando publicadas nos jornais da capital.

O discurso propagado coletivamente, através dos programas da rádio, constituiu um espaço público no qual se debatiam questões comuns, mesmo que no contrafluxo da situação. E isto só foi possível de experimentar, no contexto cultural local, em razão de um certo grau de criatividade e astúcia de seus realizadores, vivido não sem temores, medos, tensões e ameaças.

O que se deve considerar como importante, nessa experiência, é a construção do espaço de socialização de denúncias a partir do argumento tático do protagonismo dos discursos já revelados, a partir da imprensa, dos comícios de campanhas, como também da fala direta do povo, protegida pela simbologia de um anônimo coletivo, não autoral, em particular. O conjunto desses elementos pareceu funcionar como significantes de anteparo nos momentos limiares de confrontos, e como móvel empreendedor de enfrentamento dos medos das pessoas envolvidas na promoção da experiência. Neste sentido, emergia a ação da voz do povo, como que transferindo a autoria da fala para a coletividade, com a qual se pensava estar protegido das ameaças físicas do poder dominante local.

No entanto, a quebra do medo dos que ousam o exercício da fala, nesse contexto cultural, é sempre experimentada sob o signo da ousadia e da astúcia, como podemos observar. E, ao que parece, do experimento do medo, brotam esperanças. Estas se transformam em móvel de ação e impulsionam a criatividade que passa a compor o contexto da experiência numa realidade de violências explícitas.

Há um móvel de ação que dá esteio às ações taticamente construídas desses atores sociais. Embora sobre o signo da coação, a disputa pelo uso da livre expressão pública vai criando múltiplas subjetividades. Isto tem sido um dos aspectos relevantes na construção das frentes de resistência desses grupos sociais sob variadas formas de repressão e violência. A ousadia não elimina o sentimento de medo dessas pessoas, como pude observar.

As transgressões como formas criativas de enfrentar o mundo da opressão, muitas vezes, são exercidas sob o drama da vida e da morte, entre a denegação e a ousadia. São atitudes de astúcias táticas, improvisos criativos e ou previamente pensados, mas sempre sob o significado seja da desmesura, seja do comedimento. Tais transgressões estão impregnadas de valores simbólicos, de caráter especificamente subjetivo, e objetivadas na inventividade tática no modo de agir individual e coletivo desses grupos.

Portanto, a diferença entre o ato de falar sobre o *dito* e sobre o *não dito* é extremamente relevante nas circunstâncias aqui analisadas e revela uma

construção mental extremamente rica de significados para o grupo. Por esta construção simbólica, os vários modos de articulação das transgressões táticas foram se forjando e alimentando os processos de comunicação e ação dessa comunidade.

Espaço de sociabilidade e vida

Tanto a experiência da radiodifusão quanto o boletim *A Voz das comunidades* fazem parte de um mesmo significante. Como nas demais experiências já descritas aqui, pode-se inferir delas uma significação de grande valor sociológico. Este valor revela-se quando tais ações são interpretadas à luz do contexto cultural no qual são realizadas. É possível que em outras situações sociais o sentido delas fosse percebido de forma completamente diversa. A rádio, por exemplo, poderia ser interpretada como uma experiência isolada de um grupo de jovens empreendedores, buscando apenas experimentar suas inquietações e curiosidades na área da comunicação alternativa.

As ações criativas dos grupos dominados, em suas variadas expressões, como a rádio popular e seus programas, o boletim da rede de correspondentes, as atividades de capacitação e ação desses jovens enredados, assim como a rede de coleta de dados articulada pela CPT na região canavieira, entre outras iniciativas, são criações sociais resultantes das formas de repressão, exploração e violência. A realidade de dominação produz, no campo dos dominados, a necessidade de experimentar mecanismos de resistência que possibilitem o extravasamento dos sentidos forjados e latentes no interior dessas relações.

Deste modo, o que parece emergir dessas experiências é a reação possível como decorrente de outra ação social. Juntamente com os dribles, as criações imaginárias das narrativas orais, as brincadeiras metaforizadas e outras ações táticas, construídas a contra-pêlo sob as relações de dominação próprias do espaço canavieiro, a rádio popular de União dos Palmares, embora circunscrita a um espaço geográfico bastante limitado, revelou-se como um canal, por excelência, de expressão da *arte da revelação*. Através delas, seus agentes sociais exercitaram, na medida do possível, uma *arte de denunciar*.

Antes das denúncias propriamente expressas, todas as experiências aqui relatadas, inseridas na ação tática dos grupos estudados na Mata Norte de Alagoas, operam como um espaço de revelação da vida cotidiana do seu povo, despojada de categorizações mais elaboradas. Nessas criações sociais, deu-se uma simbiose através da qual as pessoas e anônimas do mundo da cana emergiam à superfície da esfera pública através de suas falas. Na rádio popular, o povo falava, ao mesmo tempo em que os empreendedores da experiência falavam

do povo e também falavam por ele.

Ao dar vez e voz, estavam, na verdade, trazendo ao espaço público a voz das pessoas simples das comunidades. O espaço criado era, portanto, o de circulação das coisas da vida cotidiana, das ações singelas de um modo de viver permeados por desejos de potência e angústias da violência, ambos, porém, relegados às sombras do anonimato.

Assim operando, a comunidade do bairro Roberto Correia de Araújo produzia significados que transbordavam o próprio Município. Falava-se publicamente, ao mesmo tempo em que era constituída uma comunidade de escuta. Operava-se, assim, um processo de recuperação das várias dimensões desse viver. Os temas diversificados dos programas da rádio e as matérias igualmente publicadas, no boletim das comunidades, são testemunhas desse saber dialético, mostrando a vida dessas pessoas em sua simplicidade constrangedora, ao mesmo tempo fazendo refletir a sua complexidade fundante.

Entre músicas, eventos culturais, entrevistas, encontros, romarias, extermínios e ameaças, foi mostrado como as pessoas da comunidade São Sebastião e demais comunidades de União dos Palmares buscam o prazer, a festa, o belo e o pão para viver. E como agem em função disto: a busca do circo não está desgarrada da busca do pão e do senso de justiça.

Neste cenário de uma adversidade cortante, surgem experiências múltiplas, como a da rádio popular. O fato de ela contar a vida dos canavieiros (as) e de suas famílias, pela óptica deles próprios, constituiu-se no resgate e construção da visibilidade dos seus inúmeros moradores locais. Todo o movimento no cenário social desses atores, por mais paradoxal que possa aparentar, tem um móvel que é o de viver com dignidade. Calam ou reivindicam de acordo com as circunstâncias e mecanismos que possam estar disponíveis no momento e lugar julgados por eles adequados.

Lembro-me de *Passarinho*, canavieiro que teve oportunidade de conhecer nas idas e vindas desses encontros. Dizia-se chamar assim por se sentir livre como um pássaro: falava dessa vida na cana, de suas misérias cotidianas e das coisas boas dela como se tivesse declamando um poema. E o fazia, quase sempre. Era ele que apresentava um dos programas da rádio, o *Se me deixam falar*. Haveria situação mais adequada que esta, naquele sistema simbólico? Assim, pois, como tantos outros do mundo da cana alagoano, estes agentes sociais revelavam-se em seu grande potencial de ver, perceber e sentir, no corpo, a devastação dessa rica miséria sem, no entanto, curvarem-se a ela. Por isto mesmo, esses atores revelavam-se como grandes porta-vozes de seus convivas.

A ação desses mecanismos e vozes expressava e anunciava a sua história e a história inaudível desse cotidiano subterrâneo e invisível ao olhar generalizante

das grandes estruturas. É um cotidiano oprimido pelo cheiro doce das caldeiras das usinas. Através das vozes de seus representantes, no entanto, se manifestavam os desenhos de um retrato onde estavam as feições de uma realidade de exploração, negação e desejos. A rádio popular, assim como as demais ações aqui analisadas ecoam apenas como uma caixa de ressonância dessas vozes.

Notas

¹ Este aspecto foi demonstrado no capítulo 2, sobre as práticas de violência no mundo do trabalho.

² O bairro constituiu-se no ano de 1979, com a distribuição, pelo então prefeito do Município, de lotes a um grande número de famílias sem casas, oriundas, em sua maioria, da zona rural. Mesmo com o nome oficial de Bairro Roberto Correia, ficou conhecido na Cidade como “os terrenos”. Sua população é de aproximadamente 9.000 habitantes.

³ Cf. Boletim da Rede de Correspondentes da Rádio Popular – União dos Palmares, dezembro de 1993, ano I no. 04.

⁴ A rede passou, inicialmente, a ser constituída por correspondentes de fazendas, sítios e bairros periféricos da Cidade, tais como: Fazendas Gordo, Caborge, Pindoba e Santo Antônio; dos sítios Barro Vermelho, Talhado e Pau D’Arco. Dos Altos da Boa Vista e do Cruzeiro. Cf. boletim *A Voz das Comunidades*, ano I número 02, 1993.

⁵ Costa (1977), em seu estudo à respeito dos movimentos sociais, democratização e a construção da esfera pública, trata, em um contexto semelhante, do sentido das redes intersubjetivas no interior dos movimentos sociais. A rede aqui referida pode muito bem tomar de empréstimo o conceito por ele adotado, segundo o qual as redes representam teias de reprodução societária e fontes de constituição de novos movimentos sociais (...) trata-se de redes de comunicação interpessoal que podem se diferenciar funcionalmente, assumindo a forma de associações providas de certa institucionalidade (Cf. Costa, 1977:129 e 132).

⁶ Cf. *Boletim da Rede de Correspondentes da Rádio Popular* – U. dos Palmares, julho de 1993. Ano I, no. 02.

⁷ Este último usineiro e então vice-governador que se tornou governador, após a renúncia do titular Divaldo Suruagy, em 1996.

⁸ Cf. *A voz das Comunidades – Boletim da Rede de Correspondentes da Rádio Popular de União dos Palmares, outubro de 1993, número 03.*

Igreja e religiosidade: escudo, proteção e revelação

A partir de 1984, um setor da Igreja Católica desempenhou papel importante como agente mediador e ao mesmo tempo denunciador das práticas de violência na região da Mata Norte de Alagoas. A chegada do padre Aldo Giazzon, para a paróquia de Colônia de Leopoldina, do padre Luis Canal, para a paróquia de Novo Lino, e do padre Emílio April, para a paróquia de União dos Palmares, impulsionou um novo perfil à Igreja na região.

Uma mediação moralmente legitimada

Juntamente com seus serviços pastorais, como a Pastoral Rural, que a partir de 1992 foi transformada na Comissão Pastoral da Terra – CPT Mata Norte, a Igreja Católica contribuiu para que a violência nesse espaço, fortemente arraigada nas práticas tradicionais, se não tenha sido erradicada, pelo menos tenha se redesenhado, transformando-se em um problema de ordem pública e não mais circunscrita ao seu isolamento, que nem mesmo à polícia interessava.

A Igreja progressista realizava atividades com a participação dos trabalhadores do mundo da cana, como as *Romarias da Terra*¹, que passaram a ser um grande acontecimento de reflexão, de fé e de compromisso social na região. Elas mobilizam, anualmente, um grande contingente de fiéis, formado por pequenos produtores rurais, trabalhadores canavieiros, agentes pastorais, comunidades eclesiais de base etc, guiado pela mística de uma fé comprometida com o mundo dos oprimidos, denunciando as injustiças. Expressava, deste modo, uma articulação entre o *sagrado e o profano*, entre a *celebração da vida* e o protesto contra as *condições de vida*, conforme analisa Barreira (1992:115).

As romarias, sendo um acontecimento de fé e reflexão, focalizavam o problema da concentração das terras na região, bem como incorporavam, também, ao seu discurso denunciador, questões relacionadas ao mundo do trabalho assalariado, tais como as precárias condições de trabalho, a negação

dos direitos trabalhistas, além do domínio do poder local sobre o patrimônio público. Orientados pela fé, denunciavam a violência contra a vida².

A inserção social da Igreja era marcada, deste modo, por um perfil próprio de uma facção interna da Igreja Católica, reconhecida como progressista, orientada pela “Teologia da libertação”.

A mística da fé religiosa é um elemento muito forte na população rural e compartilhada por todos os segmentos sociais. A Igreja Católica é a maior representante dessa fé no campo e aquela que tem uma presença maior no cotidiano da população canavieira da região. São católicos tanto os trabalhadores rurais quanto os grandes usineiros e fazendeiros de cana em Alagoas. Esta constatação é um aspecto social revelador do lugar da religião católica no sistema cultural do mundo da cana. Outras religiões protestantes estão presentes, assim como aquelas ligadas à umbanda e ao candomblé. No entanto, é a religião católica a de maior abrangência social.

De acordo com Novaes (1997:05), a despeito da filiação religiosa das diferentes classes sociais ao catolicismo, seus representantes, *reconhecendo-se católicos, partilham dos elementos de fé, da valorização dos sacramentos e do reconhecimento da hierarquia eclesial (...) mas, embora façam parte do mesmo corpo de fiéis, trazem para a vivência da religião suas experiências culturais e as marcas de suas diferentes posições na estrutura social*. Este aspecto é um dado importante a considerar à medida que foi a Igreja Católica na região, através do seu protagonismo social, que deu força e voz aos segmentos sociais dominados, ao mesmo tempo em que atraiu para si a ira de setores dominantes locais, insatisfeitos com a sua intervenção.

Em se tratando dos conflitos sociais em que a Igreja assume sua posição de protagonista social, segundo ainda Novaes (id. ibidem), a Igreja Católica é a de maior legitimidade e reconhecimento social da autoridade moral do clero, reconhecimento este construído historicamente na vida recente do País, a partir do golpe militar de 1964, mais precisamente a partir de 1968, com a edição do AI-5. A partir desse período, a ala progressista da Igreja destacou-se na cena pública em defesa dos direitos humanos, assumindo a orientação, já datada desde o início dos anos 1960, no cenário internacional, de unir fé e vida e, nesta perspectiva, construir uma igreja cuja ação afirmasse a *opção preferencial pelos pobres*: uma igreja do *povo de Deus*, onde esse povo tivesse participação, vez e voz. Uma igreja preferencialmente formada pelos pobres e oprimidos e vivenciada pelos seus construtores através das comunidades eclesiais de base, agentes pastorais engajados, leigos e o clero, juntos, fazendo a caminhada de Deus com o povo (cf. Novaes, idem:117 a 123).

As vindas dos padres Aldo Giazzon e Luis Canal para a região estão postas

neste âmbito social e cultural, tanto internacional quanto nacional. Na Europa, havia a proposta dos bispos de enviar seus padres para o Terceiro Mundo (Novaes, idem), o que permitiu a chegada de muitos padres ligados à linha progressista. Além dos dois referidos, também se enquadram nesse perfil os padres da paróquia de União dos Palmares.

É sob este prisma de experimentar a fé religiosa e o comprometimento social que a Igreja progressista assume seu papel no sistema simbólico dos canavieiros em alguns municípios da Mata Norte de Alagoas, em que ela atuou durante as duas últimas décadas do século XX³. As representações construídas sobre a sua atuação e posterior retração no cenário social estão inscritas na memória social da região. O esforço de compreensão dessas representações será aqui empreendido a partir de pelo menos três aspectos significantes: A Igreja como escudo – espaço de proteção, de apoio moral e institucional; como instrumento de mediação entre a comunidade local e os poderes instituídos, ação a partir da qual era potencializado um certo capital social dos dominados na região; e como instrumento de revelação e de denúncias na esfera pública. Os padres passaram a ser tidos como o agente portador da palavra que mobilizava e invadia os espaços do mundo social.

O efeito da presença ativa da Igreja, na figura dos seus padres, revelou um mundo que se anunciava para todos. À medida que se fortalecia o protagonismo da Igreja na região, aumentavam as pressões e ameaças de morte anunciadas contra seus agentes. Quanto mais as ameaças cresciam, mais as trocas simbólicas entre a Igreja e a comunidade se fortaleciam. Cabia à comunidade se expressar com as suas armas disponíveis, sob o entendimento de que *o padre protege a comunidade, a comunidade protege o padre*. Rezas e orações eram feitas pela comunidade católica, enquanto rituais *de proteção do corpo* eram realizados pelas pessoas ligadas às religiões afro-brasileiras.

O fato dos vários grupos se manifestarem através de seus rituais religiosos revelou procedimentos táticos que expressavam o exercício do capital social disponível pelos agentes dominados naquela conjuntura. Exemplos podem ser tomados tanto em Novo Lino como no acampamento Mandacaru, no município de Colônia de Leopoldina-AL. Através dos rituais, agiam no sentido de fortalecer as disputas sociais, buscando dar, ao mesmo tempo, proteção e retaguarda aos agentes pastorais e demais lideranças:

Tinha o candomblé, a Assembléia de Deus e o Catecismo. Eram essas três. Eles participavam e, principalmente, quando o padre vinha e quando a gente fazia aquelas assembleias, aqueles encontros, o pessoal que estava lá dançando chegava, parava junto da gente e rezava junto. A assembleia

de Deus já rezava as orações deles, mas também rezavam. Tinha uma mulher aqui que dizia que fazia muita coisa que padre Aldo nunca ia ser morto, nunca ia ser pego porque ela estava fazendo as magias dela pra lá, aí dizia que aqui nunca ia acontecer nada. E já teve outra que baixou lá um espírito nela e disse que ia se queimar umas três casas e se queimaram cinco casas. E cinco barracos foram incendiados. Ela também dizia que aqui no Mandacaru ia haver muito sangue mais não houve, quer dizer, não houve tanto sangue assim como ela falava. Mas sempre estava, era uma forma de louvar a Deus também, de orar e de pedir por a gente também. Eles viam lá o que ia acontecer, não sei como é lá que eles faziam, e ali eles faziam as orações deles para que nada acontecesse aquele sangue que eles viam lá, para que padre Aldo não fosse pego, para que não acertasse nenhum da gente (liderança comunitária – Vila Mandacaru – C. Leopoldina – AL).

Em 1996, as ameaças de morte se acirram e através delas aumentam as pressões das oligarquias canavieiras contra a presença da Igreja com um perfil progressista. Gradativamente, agentes pastorais, por medida de segurança, deixam a região e, no ano de 1996, pelos mesmos motivos, saem os padres Aldo e Luiz, retornando à Itália, país de origem. Criou-se, deste modo, um vazio social cuja representação expressou-se pelo sentimento de *orfandade* social e *perda coletiva*, além da vivência de um *grande luto*.

A igreja como escudo e proteção

A força da Igreja se revelava pela sua presença ativa nos momentos de conflitos sociais e pessoais. Em ambas as situações, o cenário era de violência, expresso através de um sistema permanente de ameaças declaradas ou anônimas, e da execução física dos oponentes.

A Igreja emergiu na cena pública justamente por se transformar numa mediação moralmente legitimada. Ao mesmo tempo em que protegia e dava retaguarda àqueles que se opunham ao poder dominante local, impunha-lhes certa respeitabilidade e temor perante os responsáveis pelas práticas de violência. Esta representação de respeitabilidade possivelmente estava relacionada ao caráter institucional da universalidade da Igreja, ou seja, apesar de estar localmente inserida, suas relações são amplas, fazendo parte de um todo que extrapola a instância local.

Este aspecto operava um sentimento de proteção e de respeito que funcionava como encorajamento da ação de seus agentes não clérigos. Diante das sucessivas ameaças sofridas, um agente pastoral atribuiu gozar de um certo respeito

pelo fato de pertencer a uma *elite* e, por isto mesmo, não estar desgarrado e à mercê do destino, como muitos dos trabalhadores anônimos ou pessoas sem vinculação institucional, exterminados na região:

Eu aqui nunca usei arma, mas usei da verdade, e usava de autoridade e falava dos fatos que eu presenciava. Eu acredito que era também porque eles percebiam minha forte ligação com a igreja, os padres, freiras, visitas... quando você vê que um crime é praticado a pessoas desligadas, a um pobre, a um homem do campo, a um miserável... mas quando vem acontecer com uma pessoa da elite é muito difícil. Se você pegar a relação de pessoas que morreram trucidadas pela violência aqui da região, e até de um modo geral, você pode perceber que poucos estão na lista de pessoas consideradas da elite política (ex-agente pastoral – Jundiá-AL).

Através da Igreja, transfigurada nas pessoas dos Padres Aldo e Luís, as pessoas venciam o medo e sentiam-se protegidas da violência. Para enfrentar um poder forte, só outro poder que possa se contrapor em igual potência (cf. Barreira, 1992), vislumbrado pelos trabalhadores canavieiros no espectro da Igreja atuante da época. O caso do assentamento Mandacaru, na periferia do Município de Colônia de Leopoldina, foi exemplar de como essa proteção se operava nas representações dos seus participantes, desenhando o papel da Igreja como apoio político, moral e material. No ano de 1991, dezenas de famílias de trabalhadores canavieiros, não tendo onde morar, ocuparam uma área na periferia da Cidade, com o apoio do Movimento dos Trabalhadores Sem Teto.

Hoje a área é denominada de Vila Mandacaru, composta, em sua grande maioria, por famílias de assalariados na lavoura da cana com inserção precária no mercado de trabalho.

A história do acampamento Mandacaru, até a sua atual condição de bairro da Cidade, foi marcada pela violência legítima do Estado-governo. Por ter se iniciado com uma ocupação, o local passou a ser conhecido como favela e “lugar de bandidos”. Seus habitantes ficaram, deste modo, discriminados pela população já estabelecida da Cidade:

A sociedade nos discriminou muito. Foi uma discriminação aqui porque eles diziam assim: pessoal da favela. E até hoje continua avistando a gente assim, como as pessoas mais pobres que pode existir na face da terra. O pessoal da sociedade sentia medo da gente quando você chegava, eles diziam: chegaram aquelas pessoas da favela. Aí eu acho que isso é uma violência, você não ser bem aceito na sociedade. E quando você chegava e dizia, eu moro no Mandacaru, as pessoas já se afastavam como

se você fosse um bandido, um criminoso. Um policial também chegou a dizer para mim que aqui em Colônia Leopoldina só o que dava mais problema era o mandacaru e na verdade não era assim que acontecia (moradora do Mandacaru – C. de Leopoldina – AL).

O processo de estigmatização era a justificativa encontrada pelo poder público municipal para acionar a polícia de modo ostensivo contra os acampados:

O pessoal lá fora, na cidade, roubava, matava, estuprava e se escondia aqui dentro do mandacaru, porque aqui era barraco de lona e porque não tinha energia, na época. Ai tudo que eles faziam lá vinham para o mandacaru. Quando os policiais vinham buscar, diziam: foi da favela! Foi da favela! Era o nome que eles usavam. Ai pronto, por conta disso, a gente ficou assim. Até hoje ainda continua isso, o pessoal não tira isso da cabeça. O pessoal da favela não deixa de ser um ladrão, de ser um criminoso (idem).

Violência e resistência marcaram a longa trajetória desse assentamento. Os embates foram construídos em dois campos distintos: de um lado, a Prefeitura Municipal (sob o comando, na época, do prefeito conhecido por Sr. Bilau), com o apoio dos vereadores, e tendo a polícia como fiel guardião da ordem. De outro, as famílias acampadas em barracos de lona, apoiados pelo Movimento Sem Teto, o Partido dos Trabalhadores e a Igreja Católica, através do padre Aldo Giazzon.

O cenário era de tensão. A estigmatização dos acampados disseminava medo, insegurança e aversão aos habitantes da Cidade: para estes, o assentamento era, de fato, o lugar de bandidos. Para o governo municipal, o clima era de disputa política, vista como rivalização de interesses, pelo que procurava retomar a *ordem legal*, utilizando a polícia como forma de pressão para expulsar os ocupantes e efetivar a reintegração da área. Mesmo depois da imissão de posse da terra ocupada e a comunidade já instalada, a polícia era orientada para agir firme, com práticas de coerção abusivas e intimidadoras, como me relatou um jovem morador da vila:

Eu cheguei da escola e fiquei de frente em casa, porque nesse dia ia passar um jogo aí a gente estava esperando a hora do jogo para assistir. Eu, meus irmãos e alguns amigos de frente em casa. Eram da civil eles, chegou, parou lá de frente e me chamou, perguntou o que era que eu estava fazendo, se eu tinha documento. Eu disse que não, porque eu não tinha idade de ter documento, era de menor, tinha 16 anos. E o que é que

você está fazendo? Eu estou aqui só de frente à minha casa. Ele não quis saber, além de me dar uma tapa, me colocou dentro [do camburão], me algemou como nem em certos ladrões e criminoso se faz isso, e me levou. Ai passei a noite lá. No outro dia, me soltou por causa da minha tia, que falou com um candidato a prefeito que tinha (morador do Mandacaru).

O clima de pavor e medo dos ocupantes nesse período pareceu resumir-se, emblematicamente, na expressão de um vereador, registrada na memória coletiva da comunidade, segundo a qual ele teria afirmado que *os fracos a gente tira no tapa e os fortes a gente tira na bala*. Na interpretação de um dos moradores, a expressão estava se referindo aos acampados como *os fracos*, e os *fortes* eram uma referência aos padres e demais pessoas que estavam apoiando as famílias acampadas.

Várias ameaças de expulsão aconteceram, tentativas de incêndio e derubadas dos barracos. Enquanto isso, aumentavam as dificuldades materiais dos acampados. O medo estava diretamente relacionado à possibilidade de, a qualquer momento, serem surpreendidos pelos policiais vindos para destruir seus barracos. Por conta disso, os adultos não saíam do acampamento para trabalhar.

No entanto, as querelas acerca do domínio da área ocupada, se do Município ou do Estado, levaram os assentados a descobrir e provar, formalmente, através do cartório de registro de imóveis, que a terra ocupada não era patrimônio da Prefeitura e sim, do governo do Estado, precisamente da COHAB. Com isto, a Prefeitura recuou, juntamente com o batalhão de choque da Polícia Militar:

Depois que o prefeito viu que não podia [requerer a ordem de despejo] aí desistiu. Mas ele chegou a pedir reforço, veio batalhão de choque para cá, passaram dois dias e o batalhão de choque aí nessa pista: a gente olhava assim, via tudo verdinho. Os policiais estavam tudo aí e todo mundo aqui morrendo de medo: as mulheres com as crianças, tudinho dentro de casa, ninguém saía com medo, mas eles não chegaram a entrar não. Quando a gente descobriu que a terra era mesmo do Estado, eles foram embora (moradora do Mandacaru, liderança comunitária).

Em função deste fato, o alvo da disputa deslocou-se para Maceió. Os acampados realizaram uma caminhada, de Colônia de Leopoldina até a Capital, Maceió (um percurso de 128 quilômetros), com o objetivo de fazer pressão ao governo do Estado (na época, Geraldo Bulhões) para apressar a desapropriação da área, ao mesmo tempo em que transformava o ato da caminhada em impor-

tante momento para chamar a atenção e sensibilizar outros segmentos sociais.

Chegando a Maceió, acamparam na Praça dos Martírios, em frente ao Palácio dos Martírios, sede do governo alagoano, nos primeiros dias do mês de outubro de 1991. Para a negociação com a equipe do governo, foi formada uma comissão na qual estava presente o padre Aldo. Um dos itens negociados foi a distribuição de cestas básicas para as famílias acampadas, que estavam sofrendo com a falta de alimentos. Enquanto as cestas eram distribuídas e as famílias se preparavam para retornar ao seu município, o batalhão de choque da Polícia Militar cercou e atacou violentamente o grupo dos acampados. Esse ato ficou conhecido no estado como *o massacre dos Martírios* (cf. FPCV-AL, 1991).

Pânico e medo. O massacre deixou muitas pessoas machucadas, crianças perdidas no tumulto da Cidade. Para se protegerem, muitas famílias correram para o interior da Igreja dos Martírios, localizada no lado oposto ao Palácio, onde lá ficaram trancadas durante toda a noite.

A experiência do enfrentamento direto da violência policial teve um novo significado para muitas dessas famílias, principalmente para aquelas que tinham experimentado o medo e a tensão apenas pelas ameaças policiais de invasão e destruição dos barracos, sem que isto tenha se efetivado. O massacre direto sobre seus corpos e mentes, inclusive sobre seus filhos, foi experimentado sob o valor limiar entre a vida e a morte: foi sentir o inimigo de frente, cara a cara, e não mais sob a iminência de sua ação. O que pareceu significar para eles foi a revelação de que poderiam ter perdido a vida naquele momento. Este fato deixou marcas memoráveis que conformou comportamentos básicos em relação a novos empreendimentos sociais, como novas ocupações de terra para trabalhar na região, conforme relato de uma entrevistada:

Deus me livre, sofrer o que eu já sofri, nunca mais terra, nunca mais eu quero saber de terra. Olhe, eu já consegui minha casa, pode me dar um pedacinho de terra para eu trabalhar se for para mim lutar assim do jeito que eu lutei, eu não vou mais. Porque tenho medo de perder a vida. Isso daqui é a minha vida: essa casa é a minha vida. [mas] quando eu me lembro que o policial correu tanto atrás de mim com cavalo, foi com cavalo que eu parei assim, me abaixei, e o cavalo passou por cima do menino e não pisou em mim. Foi Deus que estava naquela hora. [chorando] Quando eu me lembro do que eu passei lá em Maceió eu não quero mais nunca ocupar terra, quero não! Só vai atrás de terra para moradia, para plantar, quem nunca sofreu o que a gente sofreu. Eu não tenho essa coragem mais não (moradora da Vila Mandacaru – C. de Leopoldina – AL).

Na avaliação de uma das lideranças do Movimento sem Teto e moradora da Vila desde o seu início, a experiência com a violência policial foi geradora de muitos temores das pessoas do acampamento. Para essa liderança, atualmente, há uma grande desmobilização na vila Mandacaru, fato atribuído como resultado do medo que se instalou na memória coletiva do grupo e redobrado pela ausência do padre Aldo. Suas falas sempre atestam a importância que desempenhava o Padre na vida das pessoas da comunidade, principalmente durante as negociações no Palácio dos Martírios e o martírio que representou o massacre feito pelo batalhão de choque da Polícia Militar. Em sua opinião, essas pessoas avaliam que as conseqüências não foram maiores (tais quais a do massacre dos trabalhadores sem terra em Eldorado dos Carajás, no Estado do Pará⁴) por conta da mediação do Padre:

As pessoas se acomodam mesmo, têm medo. Eu vejo assim, a palavra medo é o pai de tudo. Porque já imaginou você apanhar, você perder seu filho, você ficar um mês numa cama e acontecer tudo isso para conseguir uma casa? E depois, quando saiu ainda aquela morte de Eldorado dos Carajás, Ave Maria! Aquilo foi um comentário tão grande! Teve gente que falou assim: isso era para ter acontecido com a gente, mas graças a Deus que a gente tinha aquele santo padre do lado da gente. Hoje o pessoal diz que tem uma dívida também a padre Aldo e graças a Deus que a gente tinha aquele santo padre que foi lá negociar com o governador e que não teve tanto cacete assim, mas era para matar mesmo! (moradora da vila Mandacaru e líder comunitária).

A presença da Igreja, através do Padre, era tida como escudo protetor que tanto influenciava no modo de agir cotidiano das pessoas do mundo da cana, através da mística da palavra de Deus, quanto pelo aparato institucional que ela oferecia. O fato da respeitabilidade e legitimidade moral, imposta pela Igreja-instituição às autoridades estaduais, era inquestionável, mesmo sob conflitos e pressões. O poder exercido pela Igreja para abrir caminhos nas negociações com o governador foi um ato simbolicamente representativo que só veio legitimar o lugar da Igreja e do padre Aldo no sistema das representações do grupo:

Nós [lideranças comunitárias] não somos nada, nós não somos nada. O padre é a autoridade. Ora, veja, não queriam deixar a comissão entrar para negociar lá com o governador Geraldo Bulhões, mas quando padre Aldo chegou o portão se abriu, porque padre Aldo, quando se identificou,

disseram que era o padre dessa comunidade aqui de Colônia, aí pode entrar. Agora, a comissão só foi depois dele, depois que ele conversou lá com o governador. O pessoal percebeu que só houve essa negociação lá por conta do padre. E eles achavam que ia passar 10, 12 dias e nunca ia ser resolvido se fosse o povo, se fosse a gente. Para você ver, o pessoal não acredita na gente, nos militantes, nas pessoas de luta não. Acredita mais no padre (idem).

A presença da Igreja era, deste modo, um suporte valioso de referência para a ação das pessoas, tanto aquelas ações de âmbito mais público, quando as de caráter privado, na ordem do cotidiano das famílias e da comunidade. O Padre, ao que pude perceber, revelava-se no núcleo central das representações coletivas da comunidade pelo seu poder carismático, baseado na veneração extraordinária da santidade, do poder heróico ou do caráter exemplar de uma pessoa e das ordens por esta reveladas ou criadas, como demonstrado por Weber (1991:141). O Padre ocupava, deste modo, o lugar do pai, cuja autoridade impunha um certo ordenamento moral e institucional ao agir prático da comunidade e das famílias:

As pessoas quando viam padre Aldo, pronto, aí o medo acabava. Eles tinham padre Aldo como se fosse um Deus mesmo: padre Aldo chegou, pronto! Até mesmo aqui em Mandacaru, estava uma briga com casal, com bêbado, padre Aldo chegava e as pessoas diziam: agora fulano se aquietou. Tinham ele como uma autoridade maior e lá em Maceió, o pessoal já sabe, pode perguntar para qualquer um desses moradores aqui: quem livrou vocês do batalhão de choque, do cacete, do massacre quem livrou vocês aqui? Todo mundo diz: padre Aldo (liderança comunitária – Vila Mandacaru – C. de Leopoldina –AL).

Para algumas lideranças, o lugar ocupado pelo padre Aldo nesse sistema simbólico chegava a ser *maior do que a fé em Deus*. Dispensando o campo simbólico das disputas de lugares no imaginário dessa população, é certo que a legitimidade moral alcançada pelos padres comprometidos com as lutas populares era infinitamente maior do que a fé que esse mesmo povo tinha na organização do sujeito coletivo pretensamente chamado comunidade. Este aspecto ficou mais bem visível, inclusive para as lideranças comunitárias, quando os Padres, por questões de segurança de vida, tiveram de sair da região:

Com a ausência do padre, o pessoal não se anima mais para fazer nada. Eu comecei a ir a um curso de pintura, começou bonzinho, depois o

pessoal ia para casa. A gente tinha a escola da alfabetização também, o pessoal participa, mas não esquecem, falam direto em padre Aldo: “se padre Aldo estivesse aqui, a gente já tinha conseguido tal coisa, se padre Aldo estivesse aqui, a gente já tinha negociado com o prefeito...” É assim, eles não acreditam neles mesmos não (liderança comunitária – Vila Mandacaru – C. de Leopoldina-AL).

A verdade é que o lugar ocupado pela *figura paterna* do Padre foi fruto da própria ação da rede de apoio que atuava para o fortalecimento do grupo e da mística que o alimentava. Uma mística construída sob o significado da Igreja-comunidade que caminhava com o povo na fé em Deus-Pai protetor dos oprimidos. A fé era a força subjetiva que alimentava a caminhada das pessoas, e o único capital social acumulado dessa população excluída, através do qual se mobilizava para a ação. No entanto, para a efetivação concreta da luta, o aparato institucional da Igreja era um dado objetivo para o seu fortalecimento e expressava-se através de apoios tanto das palavras, agindo no resgate da auto-estima das pessoas, quanto dos recursos materiais como resposta às privações físicas do grupo. Os recursos materiais, neste caso, tinham importância central na viabilidade das lutas, o que destacava o lugar dos padres estrangeiros em relação aos demais padres e agentes pastorais não estrangeiros.

Tal situação é bastante comum em outras experiências. Conforme demonstra Novaes, a condição dos padres estrangeiros é um aspecto distintivo em relação aos padres nacionais, pois aqueles dispunham de mais recursos materiais, oriundos de suas dioceses européias e de organismos de ajuda internacionais do que estes. Assim, ficava mais fácil de manter a luta e resistência do povo (cf. Novaes, op. cit.:152). Deste modo, tanto as energias subjetivas quanto parte dos recursos materiais capazes de manter acesas as esperanças como também os corpos, em situações limítrofes, jorravam da fonte perene vislumbrada na pessoa e na ação do Padre, o que concorreria inevitavelmente para transfigurá-lo em símbolo paterno, cuja autoridade revelou-o diante dos demais como o portador da significação (Henríquez, 1980), demonstrando, ao mesmo tempo, como *o dono da significação reina sobre o dono da violência*, conforme analisado por Castoriadis (1987).

O sentimento de luto pela perda do discurso revelador

As pressões políticas e as ameaças de morte contra os Padres e demais membros da Igreja, nesses municípios, forçaram a saída dos padres Aldo Giazzon e Luis Canal, assim como a de outros agentes pastorais, no ano de 1996⁵.

As ameaças de morte já haviam sido realizadas em vários momentos, tanto diretamente contra os Padres, como também contra as freiras e demais agentes. Já em 1991, há registros de uma lista de pessoas *marcadas para morrer*, entre as quais estavam pessoas da igreja. No mesmo período, ocorreram duas invasões domiciliares, sendo uma à Casa Paroquial de Colônia de Leopoldina, e a outra à casa das freiras, no Distrito de Campestre, município de Jundiá, realizada por policiais do destacamento local. Em 1996, comentava-se sobre as ameaças de morte que os dois padres vinham sofrendo, embora não fossem reveladas. Elas parecem ter se agravado nesse período, momento em que tanto os padres Aldo quanto Luis, e alguns agentes pastorais, saem da região como forma de resguardar, naquele momento, suas vidas.

A ausência dessas pessoas significou um quase desmantelamento do trabalho pastoral na região. A saída dos padres foi experimentada simbólica e concretamente como uma significativa perda do pai, cuja presença física era sinônimo e fonte de força, de potência, de segurança e de coragem:

Além de falar, a gente já sabia que ele [o padre] apoiava o povo nessas questões. [de denunciar a violência] Dava muito apoio moral e até de justiça mesmo a gente tinha. Todo mundo sentia isso nele e hoje a gente não sente mais. Outro dia, um senhor disse na igreja: “a gente está sem pai, sem mãe, sem ninguém nesse lugar, a gente está sem pastor, sem ninguém. Antigamente, a gente tinha um pastor que fazia tudo, nos ajudava em tudo – o pastor que a gente fala é o padre. Hoje a gente pode chegar para um pastor que a gente tem aqui e conversar alguma coisa? Não pode, porque o homem não inspira confiança”. E não inspira não, você nem diga nada a ele não, porque ele conta. Isso é verdade, todo mundo já sabe (professora municipal, Canastra – Município de Ibateguara-AL).

O cenário que pude apreender pelos relatos era o de uma comunidade órfã, sem pai, sem mãe e sem o seu canal legítimo e seguro através do qual os indivíduos se tornavam unívocos perante a coletividade.

Era de se esperar que uma ação política de dar *vez e voz* àqueles que sempre estiveram à margem da história do mundo canavieiro iria criar incômodos políticos à elite e receber, em troca, uma reação opositiva à base de ameaça de exclusão física, como sempre ocorreu com os demais oponentes à ordem local. As práticas desses agentes religiosos foram pautadas na visão de *um mundo de todos*, em oposição ao estatuto social de *um mundo de poucos*.

Este ideário haveria de se construir por um espaço fraterno, de justiça e de igualdade entre os irmãos, e necessariamente se teria que travar combate contra

as formas de dominação, exploração, e violência mais comuns na região, além de enfrentar o quadro de completa impunidade institucional. Este horizonte perseguido era orientado pela mística das práticas religiosas que orientavam, por sua vez, as práticas sociais. Com elas, era buscada, pela fé, a inserção da Igreja do povo de Deus e de seus sujeitos particulares no mundo dos negócios humanos: lugar de revelação e de efetivação do valor de justiça e dos direitos sociais.

O sentimento de perda é expresso pelas pessoas da comunidade como o luto dos que perdem os porta-vozes legítimos de suas dores e de seus anseios; como perda do espaço que preenchia o vazio produzido pela impotência de cada um expressar-se publicamente como sujeito particular. Era a dissolução do *espaço do discurso* que rompia as barreiras, dilacerava as clausuras e afrontava o sistema de dominação das elites locais.

A Igreja estaria representada como um mecanismo *de contestação*, ao mesmo tempo, de proteção. A proteção que expõe, mas com segurança, pois a denúncia veiculada vinha simbolicamente protegida pelo fetiche do comunitário, do coletivo e do sagrado, através dos vários espaços de reflexão da vida. A confissão pessoal junto ao Padre, assim como a homilia, eram desses importantes momentos de juntar a palavra dos oprimidos à *palavra de Deus*, construindo, deste modo, um discurso-ação cujas palavras eram de alento e encorajamento, ao mesmo tempo em que tinha a força da propagação massiva.

Eu via que o povo era mais corajoso, porque esses crimes que aconteciam aqui e que eu lhe contei agora, que pegaram os caras e botaram dentro do carro, esse crime que matou o trabalhador com uma bala na boca, o pessoal ia para a igreja, denunciava assim nos sermões, mas porque ele sentia apoio. Agora ele não tem mais essa coragem não. Agente percebe que não existe mais essa coragem (professora – Distrito de Canastra – Ibateguara – AL).

Através do discurso da Igreja, os sujeitos particulares sentiam-se reconduzidos à condição de cidadãos pela palavra-ação de um sujeito coletivo – a comunidade de Deus – que fala, inverte e transforma a lógica privada da violência, marcada pela cassação da palavra, em discurso-ação público e revelador. A palavra, deste modo, era tomada das entranhas do medo coletivo e revelada por um canal legítimo, em forma de denúncia, através do discurso engendrado pela ação dos Padres e agentes pastorais. Com a saída desses atores, mudam a postura e o lugar ocupado pela Igreja local. Expressa-se, pois, um sentimento coletivo de orfandade, reforçado pela posição política do novo padre da pa-

róquia, classificada pelas pessoas engajadas da comunidade de *comprometida com o poder dominante local*:

Porque o padre de Colônia ele não dá apoio nenhum para a gente nessas questões, em questão nenhuma. Então o povo tem medo, até mesmo a confiança assim de contar ao padre o povo não tem. Porque com o padre Aldo o povo tinha toda confiança (agente pastoral – Colônia de Leopoldina-AL).

A ação dos Padres, das freiras e demais agentes pastorais cuidou de mostrar publicamente as práticas banalizadas da violência contra os trabalhadores canavieiros: tratou de ressemantizar o sentido dessas práticas, transformando-as em *acontecimentos*, aqui definidos como um processo de construção de visibilidade que empresta existência social a um fenômeno antes restrito à sua dimensão local, sem significados sociais ampliados. A visibilidade pública de um fato dá-se justamente quando o fenômeno extrapola o mundo particular das circunstâncias que o criaram e assume um lugar no mundo perceptível aos agentes sociais, tanto do campo quanto da cidade.

A violência presente no cotidiano do trabalho canavieiro, praticada no interior dos canaviais, nos pátios das usinas e nos lugares mais reclusos dos engenhos, nunca fora assunto de interesse público imediato. Após a ação da Igreja na região, tal violência passou a ser cuidada e conhecida como *acontecimentos* cuja produção de sentidos passou a ser de interesse da sociedade civil em geral.

A Igreja foi, deste modo, o espaço que veiculava não apenas a prática religiosa como também a reflexão da vida e dos fenômenos que a maculavam; um espaço de denúncia, de revelação e de publicidade. A partir da Igreja e de seus serviços, o mundo da exploração e da violência, que banalizava o cotidiano das relações sociais na região, ganhou *existência social*. Com isto, a Igreja assumiu seu papel de produção de sentidos sobre a violência.

A partir de 1991, foram formuladas e publicadas denúncias cada vez mais fundadas a partir da sistematização permanente dos dados. Tais informações foram organizadas, em sua maioria, pela ação da CPT, e pela Pastoral Rural, através da já mencionada rede de informantes. Em 1993, como exemplo, era assunto da imprensa a violência do crime organizado, do extermínio de trabalhadores e da impunidade em toda a região. Manchetes como: *Região Norte vira pólo de violência: matança de trabalhadores atinge níveis alarmantes e criminosos ficam impunes*, trazia mais uma vez ao debate as dados construídos pela CPT que atestavam o fato de uma exacerbada violência praticada contra trabalhadores rurais, conforme analisado no capítulo 3 deste trabalho, sobre a

violência policial (Jornal Gazeta de Alagoas, 30/05/93).

As estatísticas produzidas pelos serviços pastorais eram potencializadoras do debate público e convocaram os vários agentes governamentais e não governamentais a discuti-las. Deste modo, alimentavam os movimentos sociais, como o Fórum Permanente contra a Violência em Alagoas, assim como o Mutirão contra a Violência em Alagoas. Também provocou o Ministério Público Estadual a atuar mais vigilante em relação à região norte do Estado, bem como fez a própria cúpula da Igreja arquiocesana, que sempre se omitira diante dessa realidade, a se pronunciar, reconhecendo o estado crítico da situação, conforme nota assinada e divulgada pela imprensa, onde reconhecia que *o Estado de Alagoas está mergulhado numa onda de violência que se avoluma cada dia e se renova num ciclo infernal, alimentado e protegido pela corrupção e pela impunidade* (Jornal Gazeta de Alagoas, idem). É interessante observar que o pronunciamento público foi feito pelo arcebispo Dom Edvaldo do Amaral, o mesmo que havia dito que em Alagoas não havia violência, como descrito anteriormente.

O fato é que a violência, antes circunscrita ao mundo do silêncio imposto pelas oligarquias canavieiras, passa a ser socialmente visível, assumindo o *status* de problema político e social, transformando-se em um assunto mobilizador e fundador: a violência na região, tal como propagada, passa a expressar conflitos, trazendo a nu graves questões sociais e políticas latentes, provocando a produção de sentidos em diversas instâncias e acionando práticas institucionais e políticas (cf. Rondelli, 2000:152). Criou-se, deste modo, uma linguagem sobre a violência não apenas no Estado de Alagoas, como, principalmente, sobre o mundo da cana.

Tais fatos também chegaram ao Ministério da Justiça, em Brasília, como parte de um conjunto de outras denúncias contidas em dossiê encaminhado pelo Mutirão Contra a Violência em Alagoas. Como resposta, o então Ministro da Justiça e também presidente do Conselho de Defesa dos Direitos da Pessoa Humana – CDDPH, desse Ministério, instituiu uma Comissão especial para apurar essas denúncias. Esta se deslocou a Alagoas, nos dias 06 e 07 de maio de 1993, onde manteve audiências com o então governador Geraldo Bulhões e com o então secretário de segurança pública do Estado, além de ter colhido inúmeros depoimentos e documentos.

É registrado, nesse dossiê e no relatório da Comissão, o clima de violência institucional que permeia as relações sociais em todo o Estado e o quadro de impunidade geral em que estão arrolados setores do Executivo responsáveis pela segurança pública, envolvidos nos crimes de pistolagem e no crime organizado em geral. Dentre os inúmeros casos considerados, o dossiê traz um inventário

detalhado das principais práticas de violência cometidas contra trabalhadores canavieiros na região da Mata Norte, a partir dos dados organizados pela Igreja. Todas essas denúncias foram objeto de análise e investigação da aludida Comissão do Ministério da Justiça.

Foram tomadas em consideração e levadas à apreciação pública e institucional as seguintes questões desse inventário da violência na zona canavieira, contidas no *Relatório* final da CDDPH:

O Mutirão Contra a Violência em Alagoas situa nos municípios da chamada Mata Norte alagoana (Jundiá, Jacuípe, Colônia de Leopoldina, União dos Palmares e Novo Lino) as áreas de maior violência rural no Estado, inclusive no tocante às chamadas “desovas”, em virtude dos “constantes espancamentos, agressões e assassinatos” ali verificados (...).

Como exemplos da violência denunciada, o Documento situa os seguintes fatos da região:

1. *As agressões físicas e verbais sofridas pelos trabalhadores rurais candidatos à eleição para o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Novo Lino, em 1987, que foram impedidos de terem acesso aos locais de votação, por policiais.*

2. *As violências policiais contra trabalhadores rurais no sítio Gruta D'água, no município de Colônia de Leopoldina, de 1987 a 1989.*

3. *Os homicídios sem elucidação, entre os quais o do trabalhador rural José Correia, em janeiro de 1990, no engenho Belo Horizonte, no município de Novo Lino, e o do jovem conhecido com “Paulista”, no mesmo município, em 17 de março de 1991, integrante de lista de “marcados para morrer”.*

4. *As ameaças, intimidações e pressões contra os agentes pastorais na mesma região;*

5. *A invasão, no dia 17 de agosto de 1991, da Casa Paroquial de Colônia de Leopoldina.*

6. *A invasão da residência das irmãs religiosas na cidade de Campestre, em novembro de 1991, pelo Cabo PM Gabriel.*

7. *O espancamento dos trabalhadores rurais José Maria e Naal, em maio de 1992, no distrito de Campestre (Município de Jundiá, por dois policiais não identificados).*

8. *O sepultamento do trabalhador rural José Amaro da Silva, após uma convulsão alcoólica, sem comprovação de sua morte e por ordem dos policiais militares do distrito de Campestre, em 24 de maio de 1992.*

9. *A prisão e o espancamento do trabalhador Maurício e de outros dois moradores do acampamento Mandacaru, no município de Colônia de Leopoldina, em junho de 1992, por policiais do destacamento local.*

10. *O assassinato do trabalhador rural Manoel Tirbutino (“Manoel Mago”), pelo seu patrão, Edésio Lamenha, em 25 de julho de 1992.*

11. *O assassinato do trabalhador rural João José, no Engenho Coruja, distrito de Campestre, em outubro de 1992, permanecendo o cadáver exposto durante três meses, sem providências por parte da polícia local.*

12. *O assassinato do trabalhador José Pereira da Silva (“Cocada”), na Fazenda Pedra Branca, distrito de Campestre, em outubro de 1992, com autoria desconhecida.*

13. *O espancamento do agricultor Natalício Paulo de Santana, pelo prefeito municipal de Mar Vermelho, Afrânio José Vieira, em outubro de 1992.*

14. *A prisão, torturas e a morte de Expedito Canuto de Araújo, por parte do escrevente de polícia e do Delegado Geraldo Soares de Carvalho, de União dos Palmares, em dezembro de 1992.*

15. *O assassinato de José Fernandes dos Santos, trabalhador rural preso e assassinado na Delegacia de Campo Grande, em dezembro de 1992, pelo soldado PM José de Lima Rocha.*

16. *A prisão e espancamento, até a morte, do agricultor Antônio dos Santos, no interior da Delegacia de Água Branca⁶, em dezembro de 1992, crime atribuído a quatro soldados PM e ao Sargento PM Reinaldo.*

17. *As desovas dos corpos não identificados, no distrito de campestre, no município de Jundiá. De setembro a dezembro de 1992, apareceram oito corpos, com características semelhantes (decepidos e carbonizados).*

18. *A violência contra os manifestantes na Praça dos Martírios, praticada pela polícia, em outubro de 1991.*

Além destes casos, o *Relatório* fez menção a dezenas de outras graves denúncias de violência no Estado, também contidas no Dossiê, entre as quais constam o caso do seqüestro e morte do vereador Renildo José dos Santos, e a participação de policiais civis e militares como responsáveis por crimes, dentre os quais são apontados os integrantes do destacamento policial do Município de Novo Lino.

As conclusões preliminares da Comissão afirmaram que o material colhido confirma as notícias de graves e freqüentes violações dos direitos humanos naquele Estado, especialmente no tocante à atuação dos órgãos da segurança pública, a Polícia Militar e a Polícia Civil, apontando dois aspectos relevantes: de um lado, que as vítimas muitas vezes aparecem sob circunstâncias misterio-

sas, nas chamadas “desovas”, sem que a polícia possa identificar seus corpos e, por outro, no conjunto da identificação dos autores das agressões, estão quase sempre presentes agentes das polícias, além de pistoleiros e jagunços.

Referido Documento conclui, afirmando que os órgãos de segurança pública do Estado de Alagoas estão desviados de suas funções, ao afirmar que *o papel dos órgãos incumbidos da segurança pública surge com relevo no quadro das ofensas aos direitos humanos noticiados. Em três aspectos eles podem ser vistos: como agentes agressores, como omissos ou como instituições desviadas de seus fins constitucionais para o serviço de pessoas ou grupos, em detrimento da segurança pública que lhes cabe constitucionalmente assegurar.* Sugere ainda, ao Ministro da Justiça, como procedimento final, uma intervenção federal no Estado de Alagoas por concluir de responsabilidade política do governo estadual a situação constatada (...) *a despeito de tudo o que se tem noticiado sobre as violências atribuídas aos órgãos de segurança pública, não tem dado demonstração concreta de providências efetivas para a punção dos culpados, para a prevenção de novas violências ou para a contenção dos abusos e desvios de atuação arbitrária de seus agentes*⁷.

Pela abrangência das denúncias e os impactos políticos e institucionais provocados, é possível observar a importância da ação pastoral da Igreja Católica, para a região da Mata Norte do Estado, nesse período. Com ela, é trazida ao debate a violência no mundo canavieiro, ao mesmo tempo em que a contribuição para uma discussão política institucional do problema. Vale ressaltar a fragilidade dos movimentos sociais na região, principalmente em se tratando do mundo rural, da ausência do movimento sindical dos trabalhadores canavieiros, o que reforça o protagonismo da Igreja como a alternativa possível.

Assim como na Mata Norte de Alagoas, a ação da Igreja possibilitou o anúncio de conflitos à opinião pública. Na Paraíba, tais conflitos estavam diretamente relacionados à disputa, pelos trabalhadores, do uso e posse da terra, a partir da qual se engendraram as práticas de violência. Em Alagoas, esses conflitos, como demonstrado, decorrem da disputa pelos direitos sociais e trabalhistas, donde advém a natureza seletiva, política e institucional das violências cometidas, em especial, do extermínio físico dos seus agentes sociais. A Igreja, assim agindo, ofereceu aos conflitos determinado contorno, retirando-os do isolamento da esfera dos casos de polícia, conferindo-lhes o estatuto de conflitos sociais (cf. Novaes, 1997:133).

Estes aspectos são nuances politicamente significativas para a compreensão dos significados produzidos pela ação da Igreja Católica nesse espaço social, através da qual emergiu em seu protagonismo social. Basta também observar que sua ação pastoral e política junto aos canavieiros da região deram-se em

um período em que o País já parecia ter varrido o fantasma da ditadura militar do seu cotidiano, muito embora o legado da opressão estivesse ainda muito forte naquele cotidiano.

Tomados estes aspectos em consideração, pode-se compreender melhor os significados através dos quais a ação da Igreja e a sua posterior reconfiguração restam reveladas pelas representações dos agentes sociais da região. A celebração do luto decorrente da perda de uma Igreja comprometida com os problemas sociais só pode ser compreendida pelo que ela representou nesse contexto. Os dados revelam que a ausência dessa interlocução influenciou em um notável enfraquecimento dos vínculos sociais da comunidade. Aqui parece significativa e importante a expressão já referida: *não se pode confiar até no novo padre.*

Em primeiro lugar, não há mais em quem confiar, ou seja, deixa de existir o lugar da Igreja como espaço para onde convergiam as *palavras não ditas*, assim consideradas por estarem impedidas de se realizarem como discurso, no espaço público, pelos interditos criados pela presença da violência e do medo. A perda de potência do espaço de revelação é expressa pela perda de um lugar onde se poderia confiar um segredo. Este, mais uma vez, emerge como elemento importante das relações sociais.

O ato de segredar é realizado sob um feixe diverso de valores simbólicos orientadores das práticas sociais na região. Em um contexto onde não se pode falar alto, percebe-se, como demonstrado, que *se fala baixo* ou *por debaixo*. Falar em segredo é um dos procedimentos táticos de grande força ao processo das sociabilidades possíveis entre os canavieiros dessa região. As revelações que muitos escutavam ou faziam, à base da segurança de que não iria ser repartida a terceiros, também eram plenas de sentidos: nessas situações, dava-se a circulação de informações entre indivíduos e grupos. Em um primeiro momento, o que parece revelador era a busca de dar vazão às angústias e à pressão psicológica experimentada pelo medo da morte. Mas, ao mesmo tempo, buscava-se, com isto, a construção de um canal de revelação e de circulação da palavra. Um dos entrevistados revelou-se como grande conhecedor de casos de violência que, segundo ele, as pessoas lhe contavam à base da confiança:

Elas [as pessoas] contam com muita confiança, e dizem que tem confiança em contar isso para alguma pessoa em que confie. Pede por todos os santos que não diga nada, que fique calado, que fique ali mesmo que ele contou que é para que aquela história não se torne em outro crime. Mas quando a pessoa resolve dizer isso, porque é assim, ele tá querendo comentar o que está abafado dentro dele, fica sufocado. Quando ele procura uma pessoa de confiança para dizer, ele não procura uma só pessoa, ele

conta a dois, três, quatro, cinco, ou até acho, dez chega, dependendo da amizade. Até pessoas que não é de confiança, que ele acha que é o mesmo caso... Porque pessoa de confiança é aquela pessoa que não fala, que não comenta, que não tem interesse nem em comentar o que aconteceu (trabalhador canavieiro – Colônia de Leopoldina – AL).

É interessante observar que é o valor da confiança que parece operar uma ação concreta para o ato de repartir uma informação à base do segredo. Através deste são fortalecidos laços e sentimentos que vão assegurar relações entre indivíduos baseadas no valor da cumplicidade. O segredo é, deste modo, um elemento fundante das relações entre os indivíduos e grupos. Conforme demonstra Simmel (1977), só o homem é capaz de se revelar ou de se ocultar perante o outro. Nesta perspectiva, o segredo pode ser observado em sua dimensão sociológica e, sob este aspecto, compreendido como uma ação tática própria das relações sociais. Para o autor, a base do segredo e da ocultação é a confiança. Esta é definida como *uma hipótese sobre a conduta futura do outro, hipótese que oferece segurança suficiente para fundar nele uma atividade prática. Como hipótese, constitui um grau intermediário entre o saber acerca de outros homens e a ignorância a respeito deles* (Simmel, 1977:366).

Através da confiança e de uma boa parcela de segredos, os laços de solidariedade da comunidade são silenciosamente construídos e reconstruídos, criando o espaço entre o *nós* e o *eles*, entre os que são de confiança e os que não o são, o que faz lembrar Barreira (2000), citando Émile Benveniste, a respeito do uso do pronome *eles* no contexto da chacina de Eldorado dos Carajás, no Estado do Pará. O autor se refere ao uso do *eles como* uma construção do outro que não *nós* e, deste modo, sendo o outro representado pelo *não-lugar*. No caso específico do mundo canavieiro, marcado por uma realidade de medos permanentes, o inimigo pareceu estar dentro da própria casa, aludindo à representação dessas pessoas a respeito do novo padre da igreja, antes vivida como um patrimônio pertencente *ao nós*, e que agora está sob as mãos de *um outro* que, antes de tudo, não é uma pessoa de *confiança*.

A impossibilidade de supor no outro uma conduta que aos poucos restabelecesse os vínculos e os espaços de circulação das confianças mútuas entre comunidade e Igreja é o que se revela como um dos aspectos significativos dessa perda de potência. Seja pela desconfiança, seja pela certeza de que o novo padre não é identificado como aliado, a verdade é que ele é tido como aquele ele não inspira confiança, conforme demonstrado pelos depoimentos colhidos no período de realização da pesquisa de campo.

Assim vivido, é a base fundadora do segredo que desmorona, fazendo

que a Igreja deixe o seu lugar vazio no sistema simbólico da comunidade e a comunidade, por sua vez, perceba o desmoronamento de um dos seus pilares de sustentação e sobrevivência sociais. Por exemplo, a *confissão* é um dos rituais da Igreja e pareceu ter uma importância fundamental nesse contexto. Através dela, situações de violência eram repartidas aos padres, pelos agentes sociais diretamente representantes da situação, sem que isto representasse um perigo pessoal. Tal ritual não só se constituía em um dos momentos de desabafo e conforto espiritual, como significava um modo de expansão da palavra denunciadora, sob a proteção e a segurança do segredo e da cumplicidade. Entre tantos outros procedimentos táticos, a confissão revelava-se como a mais particular das revelações, como uma verdadeira *linha de fuga*. Este valor e esta prática encontravam-se no período pós-mudança da Igreja, sob o signo da desconfiança, se entendida esta como uma prática social. Assim posto, o ato de confessar-se com o padre, como um ritual religioso, estaria sem a garantia do segredo.

Para Simmel, a dimensão sociológica do segredo, sendo este parte constitutiva das relações de um grupo, tem sentido quando expressa uma forma de existência coletiva, ou seja, quando exprime aquilo que se possui em comum. O segredo, portanto, funda-se na confiança mútua entre os indivíduos e tem uma finalidade principal, que é a proteção. Quando este valor está em risco, revela-se a quebra da confiança e, portanto, do segredo como um cimento de funcionamento da integridade dos grupos auto-representados com identidades sociais semelhantes.

Neste aspecto, a despeito da finalidade última do segredo como busca de proteção, há uma correspondência do valor da proteção à: a) confiança mútua dos envolvidos; b) confiança na capacidade de silenciamento do interlocutor, que significa, segundo demonstrado por Simmel, a capacidade de ser discreto e de guardar segredo. Neste processo, se revela o caráter sociológico do segredo.

A perda de confiança na Igreja local, tal como no período marcado pelas ausências dos padres Aldo Giazon e Luis Canal, representa a destituição do espaço da denúncia e da revelação das falas transformadas em discursos da violência. Com a ausência do modelo de Igreja experimentado por todos, perde-se a confiança na Igreja como um dos valores sociais, talvez um dos mais importantes, onde se vivia, taticamente, o valor da cumplicidade.

É o vínculo social da comunidade dos descontentes, oponentes, militantes, dos potencialmente cidadãos que se enfraquece; vínculo fundamentalmente construído, no conflito, sob o signo da confiança, do segredo, ao mesmo tempo em que da revelação. Significa, deste modo, uma experiência de perda de potência individual e coletiva.

Notas

¹ A primeira Romaria da Terra foi realizada no ano 1988. Do primeiro ano de sua realização até o ano de 1999, elas se realizavam durante o dia, saindo da sede do Município de União dos Palmares até a serra da Barriga, no mesmo Município. A partir da 13a. Romaria, realizada no ano de 2000, as romarias passaram a ser realizadas durante toda a noite, percorrendo trechos nos quais estejam acontecendo conflitos ou disputas relacionados à terra. Em 2000, a romaria da terra aconteceu no percurso entre a sede da Usina Bititinga, no Município de Messias, ao norte da Capital, e a sede do Município. Em 2001, seu percurso foi entre os Municípios de Colônia de Leopoldina e Novo Lino, com o tema *sangue derramado, semente germinada*, aludindo os assassinatos cometidos contra trabalhadores acampados no Estado.

² Em 1993, por exemplo, foi realizada a 6a. Romaria da Terra, intitulada *Eu vim para que todos tenham vida*. Em artigo assinado por um de seus organizadores, o padre Emílio April, pároco de União dos Palmares, ao justificar o título da romaria, dizia que *a igreja, a partir do exemplo de Jesus Cristo, quer ser um ponto de apoio para a resistência e a libertação do seu povo*. Ainda esclarece que essa Romaria *presta homenagem a Santa Luzia e ao mesmo tempo a duas figuras ligadas à resistência do povo: Zumbi dos Palmares, herói da resistência e da luta dos negros na serra da Barriga, e Antônio Conselheiro, herói do povo sertanejo (...)* O convite à Romaria é extensivo a toda a comunidade, mas o padre deixa claro o compromisso do evento ao afirmar: *todos serão bem-vindos a participar da romaria que é um encontro popular, mas o convite se estende sobretudo às pessoas que vivem um compromisso com a luta pela vida, por igualdade de direitos, respeito e justiça*. (cf. Romaria na Terra de Zumbi. Boletim *A Voz das Comunidades* – Rádio Popular – Ano 1, número 04, U. dos Palmares, dezembro de 1993.).

³ Experiência semelhante também foi desenvolvida no sertão alagoano, em mesmo período, na Diocese de Delmiro Gouveia. Alguns serviços pastorais, como a CPT do sertão, serviram de suporte às reflexões de fé e de vida, experimentado numa realidade social fundada na pequena produção agrícola convivendo ao lado de grandes fazendas de exploração pecuária extensiva, e grandes projetos governamentais, como o do canal do rio Moxotó e o da hidrelétrica de Xingó, no rio São Francisco, por outro.

⁴ Para uma análise aprofundada do massacre de Eldorado dos Carajás cf. Barreira (2000) – *Massacres: monopólios difusos da violência*.

⁵ No ano de 2001, o padre Emílio April deixa a Paróquia de União dos Palmares, retornando ao Canadá, seu país de origem.

⁶ Município do sertão alagoano onde a CPT Sertão tem uma equipe pastoral.

⁷ Cf. *Relatório da Comissão do CDDPH do Ministério da Justiça*. Brasília, 29 de junho de 1993.

CONCLUSÕES

A questão axial para a compreensão da violência no mundo canavieiro funda-se, de um lado, na lógica que preside a relação entre o espaço público e o *locus* privado, concorrendo para que, em Alagoas, se reproduza e se mantenha uma elite canavieira, de práticas extremamente violentas, com amplos domínios sobre as instituições públicas e governamentais, fazendo que, historicamente, o público se torne privado e, por conseguinte, a ação política seja uma ação pública de interesses privados.

As várias formas de violência se institucionalizam no cotidiano, atentando contra o direito à vida, à liberdade e, principalmente, os direitos trabalhistas e sociais. A impunidade recorrente, por sua vez, tem instalado um clima de terror e desencantamento da população, concorrendo para uma situação em que esta não tem mais a quem recorrer, pois as práticas de violência transcendem os espaços privados e se institucionalizam nos próprios órgãos encarregados da “segurança pública”.

Os casos de violência aqui considerados foram emblemáticos para a compreensão das práticas de dominação em Alagoas. De sua análise, pode-se inferir situações reveladoras do modo como os interesses privados orientam as relações cotidianas, seja através do convencimento voltado para a legitimação e o consenso, seja pela imposição da coerção e da força. A dominação coercitiva produz situações limítrofes entre a vida e a morte no espaço canavieiro. Em consequência, as resistências vão se tornando latentes e se revelando em suas múltiplas expressões, conformando táticas nas quais estão inscritas as astúcias de seus agentes. Se o medo e o silêncio são um fenômeno, é possível perceber que estes também são permeados pelas rupturas que possibilitam a revelação da palavra. Esta, ao que parece, emerge sob o cenário do inesperado, constituindo o novo na realidade aparentemente monocromática do mundo da cana.

O silêncio e o medo são emblemáticos de situações onde imperam formas autoritárias de dominação e de violência. Romper esse silêncio, fazendo da fala um discurso revelador, pressupõe a aparência singular do sujeito na esfera pública, em sua forma física original. Numa realidade como a do mundo canavieiro alagoano, entretanto, é a possibilidade real dessa aparência que vai definir, objetivamente, os limites dessa revelação. O silêncio, neste caso, é revelador do medo dos indivíduos, ao mesmo tempo em que é uma expressão de proteção.

A positividade da esfera privada como espaço de proteção contra a exposição pública, conforme Hannah Arendt (1987), pode ser aqui adequada, significando tanto a reclusão estratégica ao espaço do silêncio, como uma estratégia de sobrevivência entre a integridade física e a possibilidade de convivência coletiva possível. É pela construção cotidiana do que se põe como possível que as pessoas vão alargando seu espaço de convivência coletiva. Neste sentido, se o silêncio no mundo da cana é um dos mecanismos impostos para manutenção dos interesses privados sobre a esfera pública, por outro, pode ser revelado como resposta dos canavieiros à possibilidade de continuar vivos, e sob vários significados táticos.

Nesta perspectiva, as brechas e as fissuras, as contradições e permanentes disputas são partes inerentes à própria engenharia das relações de poder, assim referido por Maia (1995) como um enfrentamento constante e perpétuo. Tal enfrentamento supõe um certo campo de ação e de mobilidade, um certo capital de luta, entendendo que ninguém, em condições de liberdade, mesmo relativa, é destituído da potencialidade do exercício de poder.

São estas potencialidades que se revelam nos pronunciamentos possíveis. São práticas de poder justamente porque não só exprimem sentimentos que refletem as predisposições formadoras do *status quo* das relações dominantes, como também contêm elementos de revolta e indignação possíveis; são difusas e capazes de construção de práticas questionadoras daquelas impostas pela lógica privada, produtora do medo.

O medo perpassa todas as esferas analisadas por este estudo. Através delas foi possível observar os lugares e as situações onde ele se expressava com maior clareza. Neste contexto, é interessante destacar alguns aspectos constitutivos do sistema social de produção do medo na região:

a) A importância dos crimes realizados seguindo uma lógica da morte “publicizada”, ou seja, embora quase sempre esses crimes estivessem sob autoria desconhecida, funcionam como *mortes exemplares*, como emblemas que prenunciavam uma pretensa *lei do lugar* e o destino daqueles que buscam mudar esse estatuto.

b) A ausência de ações positivas da Justiça oficial, concorrendo para a

institucionalização da inimizabilidade dos agentes responsáveis pela violência e, conseqüentemente, pela impunidade como regra. Neste caso, não é apenas a ausência da aplicação das leis oficiais que concorre para a produção do medo coletivo, mas, sobretudo, a existência de uma justiça paralela, instituindo os parâmetros de ação e julgamento das relações locais.

c) Por fim, a violência gestada no mundo da dominação, cujo corolário é a construção de um espaço violento, produtor do silêncio e do medo. No entanto, mesmo sob essa lógica, não se deve afirmar a existência de uma cultura do medo e do silêncio. A questão evidência é a de que, no interior desses espaços de violências, há uma consciência possível dos agentes sociais dominados orientando um saber prático em conformidade com a vontade de viver desses agentes.

As várias formas de linguagem, nesse contexto, revelaram-se como exercício de poder, porque se constituem, taticamente, em um processo de construção de informações e saberes. No conjunto dessas práticas, são identificados os cochichos cifrados e permanentes, os contos populares, representados pelos seus personagens reais e imaginários, mas igualmente astutos, maus, sábios, honestos, vítimas e algozes, agentes e pacientes –, as redes de informação como instrumento de revelação, além dos próprios instrumentos convencionais de resistência e ação. Os contos populares, recorrentes na região, são um campo de significação referencial no contexto da qual a realidade e os fatos são representados, registrados e reinventados conforme parâmetros de julgamento ou explicitação das situações cotidianas.

Considerando a realidade canavieira de Alagoas, a ausência da fala pública não significa imobilidade. As múltiplas formas de linguagem têm se efetivado como uma dimensão plausível das resistências vivenciadas ao longo da década de 1990, no mundo canavieiro alagoano. Tais linguagens também têm criado um campo de entendimento sem o qual as ações de expressão pública mais visíveis não teriam lugar no imaginário coletivo dos canavieiros. Esta rede de linguagens e atitudes localizadas, e ao mesmo tempo vividas coletivamente por uma boa parcela dessa população, assume uma positividade se pensada como táticas de sobrevivência. O entendimento sobre o cochicho, conforme pode ser constatado, revela-se significativo: *a violência causa violência que é o medo de falar para não se tornar uma vítima. Desse modo vem o silêncio e vem o cochicho: passa a informação, o cochicho, onde todo mundo guarda a informação e todo mundo é informado. Se ninguém quer falar por medo, ninguém que abrir a boca, fala pelo cochicho...!* Assim se expressou um canavieiro no Município de União dos Palmares-AL¹.

Estas linguagens, aparentemente silenciosas, são vivenciadas por essa população como instrumentos de socialização de informações e como cimento

formador de uma opinião e julgamento. Também fazem parte de um conjunto de ações e valores cuja mística é a disputa pela manutenção e/ou transformação da realidade, tal qual está inscrita no sistema de representação da sociedade.

Os contos orais, as ações metaforizadas, os boatos, as falas segredadas são, deste modo, ações sociais produtores de sentidos na e sobre a região. Eles expressam uma gramática social, uma dicção, uma maneira entre outras de expressar o mundo perceptível dos seus agentes. São, deste modo, processos discursivos construídos coletivamente e cravados no mundo real de quem dele participa.

O modo de ser extremamente violento que tem orientado as relações sociais no interior do complexo sucroalcooleiro em Alagoas, tem se ancorado na frágil construção da esfera pública, onde o que predomina é um modo privado da gestão dos interesses públicos, pela ação privada das elites locais. Disto resultam práticas variadas de violência permanentes contra qualquer manifestação que contrarie os interesses dominantes locais, sobretudo aquelas inseridas no domínio político-partidário e nos confrontos relativos ao cumprimento dos direitos trabalhistas.

Pela recorrência tanto histórica quanto atual dessas práticas explícitas de violência e a total impunidade decorrente, o medo e o terror passaram a ser uma das características que tem impedido o livre exercício da ação dos cidadãos à luz da aparição pública, e tem sido o principal aspecto denunciador da ausência de uma esfera pública nessa região, e por isto mesmo, lhe servido de parâmetro para a compreensão de suas próprias idiossincrasias.

A complexidade da realidade de violência na região canavieira em Alagoas tem revelado, deste modo, as variadas formas através das quais a violência se dissemina entre os agentes sociais: a violência dos fatos em si, expressa pelas práticas que atentam contra a integridade física das pessoas e que tem o seu corolário no extermínio dos indivíduos; a violência política, engendrada pela imposição do medo e do terror como forma de silenciar e de intimidar as liberdades individuais de expressão, principalmente na afirmação dos direitos sociais e trabalhistas; também a violência através das formas de produção social do convencimento, responsáveis pelos entendimentos *consensuais* pelos quais muitas práticas de dominação passam a ser legitimadas e reproduzidas no campo dos dominados, através da ação e do discurso.

No contexto de mudanças estruturais em curso, embora esteja havendo mudanças nos processos técnico-produtivos e gerenciais no complexo agroindustrial sucroalcooleiro, não tem se alterado o modo de ser violento das relações de dominação e de poder no cotidiano da população canavieira. A predominância de uma lógica privada em detrimento da constituição de uma esfera pública

como *locus* privilegiado da alteridade e da liberdade é um dos aspectos relevantes na elucidação das representações sociais sobre as formas de dominação e de violência exercitadas na região canavieira em Alagoas.

A violência no mundo canavieiro alagoano tem se caracterizado pela imbricação e complementaridade tanto de práticas tradicionalmente conhecidas no campo, como a ação da pistolagem privada – as milícias privadas dos usineiros – mesclada com a ação de policiais pistoleiros agindo no interior do aparato policial militar, quanto aquelas próprias da modernidade, como o uso da informática nos processos da gestão administrativa das usinas, representado, como tal, pelos trabalhadores, como um *olho mágico que tudo vê*, traduzindo assim numa violência onipresente dentre um conjunto de outras práticas comuns.

A violência como um instrumento de mediação entre o capital e o trabalho, na região canavieira, mantém-se desde sempre presente. O que mudou nas três últimas décadas do século passado, em relação ao seu significado, foi sua visualização no espaço público. Sua maior expressão, nesse período, é mais resultado de uma transformação estrutural das relações sociais e econômicas do que propriamente o aumento das práticas em si.

À primeira vista, o dado mais visível dessa realidade é a ausência dos direitos fundamentais, como o direito a ter direitos – de circulação, de expressão, de organização e, sobretudo, direitos sociais e trabalhistas. Neste contexto, toda forma de rebatimento à lógica das relações de dominação locais é tratada segundo uma “cultura” política ancorada na prática de repressão e do extermínio físico, puro e simples. Neste sentido, dizia-se da cultura do medo, da desmobilização e do silêncio como sendo uma das características mais marcantes das relações sociais na região canavieira alagoana.

É uma leitura simplificadora afirmar que o silêncio era sinônimo de conformismo, covardia, ou incapacidade de indignação frente à crueldade das práticas de violência instaladas no cotidiano das pessoas na região. A riqueza dos dados que emergiram da experiência realizada através das “Oficinas Viver a Vida” foi significativa para perceber as possibilidades criadas e exercitadas pela população como táticas de recriação simbólica da realidade e de circulação de significados morais dos fatos que a circundavam.

Problematizar as várias formas de linguagens num contexto de medo e de silêncios, tentando atribuir-lhes sentido, tornou-se tão mais complexo quanto mais foi possível aproximar-se delas. O silêncio, tal como é experimentado e aparentado na realidade em discussão, não tem significado apenas de simplicidade. Embora venha, a princípio, ocultar a realização do discurso na esfera pública, e seja decorrente, fundamentalmente, do medo de perder a vida, também se revelou como uma prática polissêmica. Em sua mudez, recria-se um

sistema de linguagem alternativo capaz de nomear e julgar os fatos. Essa rede de comunicação alternativa se revelou como táticas que permitem exercitar um campo de articulação e circulação de linguagens e símbolos, além de práticas materiais que o acompanham e contribuem para a construção da identidade coletiva desses grupos sociais.

É no clima de imposição do medo como modo de fazer silenciar as falas e os discursos que novas relações de poder vão se engendrando em formas de resistências e redimensionamento das relações de dominação na região canavieira alagoana. No entanto, o campo de possibilidades dessas resistências vem sendo construído e vivido à base da experimentação do novo, e ou alargado à medida que as fissuras das relações de poder iam sendo potencialmente trabalhadas. Deste aspecto emergem denúncias mais explícitas, formuladas e encaminhadas no âmbito coletivo, que se tornaram públicas e, assim, alimentaram ações coletivas da sociedade pela não-violência, pela afirmação dos direitos humanos e da vida, a exemplo da constituição do Fórum Permanente Contra a Violência em Alagoas e de outras iniciativas experimentadas ao longo da década de 1990.

Considerando assim a realidade canavieira de Alagoas, verifica-se uma quase total ausência de um discurso capaz de mobilização política no espectro de um movimento estruturado como o é o Fórum Permanente contra a Violência em Alagoas. No entanto, esta ausência não se reduziu a um estado de imobilidade, indiferença e incapacidade de indignação da comunidade. Na impossibilidade efetiva de uma linguagem politicamente explícita e de dimensão pública, aquelas linguagens exercitadas como formas de comunicação alternativas entre os indivíduos e os grupos, não devem ser negligenciadas no processo de interpretação das complexidades das redes onde as práticas de violência, as relações de dominação e as várias formas de enfrentamento são engendradas.

Neste aspecto, deve-se apreender, no horizonte da análise, a simbologia dos detalhes, ou melhor, a linguagem dos detalhes articulada às formas narrativas. Os indícios, nesta complexa rede de linguagens – falas, cochichos, gestos, símbolos, olhares, silêncios, e ações metaforizadas – passam a ser as pistas possíveis de apreensão como chave de adentramento ao mundo de significantes local. Isto faz aqui que me referira a Ginzburgo, e sua análise, sobre Morelli, do “paradigma indiciário”, de base semiótica, *fundado na observação dos mínimos detalhes; na observação dos indícios quase imperceptíveis, nos pequenos gestos inconscientes ou nas pequenas pistas como método de captação da realidade*” (1989, págs. 145 a 150). Chamou-me a atenção, neste aspecto, a importância da comunicação silenciosa entre eles, realizada subliminarmente, sob critérios ligados a confiança, interesses comuns e, principalmente, na cumplicidade. Neste sentido, revela-se o cochicho² como ação tática de comunicação e socialização.

Neste sentido, calar não é, como a princípio se pode imaginar, a ausência total da linguagem. Se é verdade que são muito raras as situações em que as pessoas e ou familiares das vítimas conseguem aparição na esfera pública, e quando o fazem, é aproveitando as brechas na própria organização do ato da violência por parte do pólo violentador, não é menos verdade afirmar que há vários tipos de linguagens que circulam na surdez dos silêncios dos trabalhadores da região, e que podem ser analisadas como ações simbolicamente significativas para constituição do sistema de valores inerentes à vida na comunidade.

Não se deve afirmar a existência de uma “cultura do conformismo” inerente à população vítima direta ou indiretamente das práticas de violência na região. Posso afirmar a existência de várias expressões discursivas plenas de sentidos do silêncio, inclusive aquelas fundadas no silêncio. Na verdade, circula um cochicho permanente e onipresente que socializa todos os fatos ocorridos em relação à violência. E mais, que existe um código de comunicação publicamente surdo ou não apreensível a uma leitura superficial de olhares de fora, engendrado entre os segmentos populares locais, fundado à base da confiança e da cumplicidade entre as pessoas, nos quais se ancora uma visão de mundo dessa população.

As práticas de dominação, tanto exercidas através de ações coercitivas, como de modo simbólico, têm como produção social o medo, cuja expressão mais visível é o silêncio pela cassação da revelação da palavra como direito de livre expressão. Apesar disto, e por isto mesmo, as resistências vão se tornando latentes e se revelando em suas múltiplas formas, conformando assim as táticas nas quais estão inscritas as astúcias de seus agentes. Se o recorrente é o silêncio das pessoas, em suas várias expressões, é possível perceber que este também é permeado pelas rupturas através da palavra e ou da ação reveladas. Estas, ao que parece, são experimentadas pelo sentido do inesperado, do imprevisível, do novo e do denegado, sob a proteção das metáforas.

Estas rupturas nem sempre visíveis podem ser interpretadas sob o efeito de uma ação política pelo exercício da capacidade discursiva da revelação. Embora ainda tênues, tais práticas revelam-se, taticamente ou de modo direto, quando alimentadas pelo sentimento limiar entre a vida e a morte. O que está em jogo, nesta última situação, é a preservação da vida, nem que seja em uma última e extremada ação.

Este entendimento me leva novamente a Geertz e à sua análise cultural, a partir de dois aspectos que considero relevantes em seu pensamento e adequado a esta análise. Primeiro, a idéia de cultura como um *mecanismo de controle*, pois sem estes sistemas simbólicos o homem não teria parâmetros de julgamento e de sentido da sua própria ação, nem, ao mesmo tempo, sentido para sua

experiência, pois *não dirigido por padrões culturais – sistemas organizados de símbolos significantes – o comportamento do homem seria virtualmente ingovernável, um simples caos de atos sem sentido e de explosões emocionais, e sua experiência não teria qualquer forma* (1978:58). Em segundo lugar, o caráter público da cultura, no sentido de que o pensamento é público e social, não é uma ação meramente auto-reflexiva, contemplativa e metafísica, mas está inscrito nessa cadeia de signos intercomunicáveis e inteligíveis, e, neste sentido, o ato de pensar consiste num *tráfego de símbolos significantes*, pois não é algo que se aloja dentro da cabeça das pessoas.

Por fim, devo considerar um último comentário sobre a experiência desenvolvida pelos atores sociais em Alagoas na década de 1990 contra a violência, que se expressou pela ação do Fórum Permanente contra a Violência em Alagoas.

A sua formulação e sua ação, por quase uma década, decorrem da existência do próprio fenômeno da violência. Destaco, no entanto, o sentido dessa revelação inscrito no campo da reação, e motivado pelo sentimento da indignação. Toda a trajetória dessa experiência coletiva foi pautada não só pela organização quanto pela disputa de capitais políticos capazes de politizar a esfera do debate em torno da violência no Estado.

Foi com a politização desse debate que as práticas da violência política e institucionalizada foram socializadas, através de um conjunto de ações articuladas e cooperadas, com direcionamento moral, político e intelectual. Com isto, criou-se uma *linguagem* sobre a violência.

Este processo pode ser compreendido como uma ação política de um sujeito coletivo no campo de uma *doxa* (Bourdieu, 1998). A construção de uma linguagem sobre a violência pode refletir a construção de uma visão particular do segmento social dominado sobre o fenômeno, ou seja, a sociedade civil local na disputa de uma verdade que lhe parecia adequada as suas inquietações e interesses: o atestado da existência da violência e do medo como uma produção social e institucionalizada no interior dos próprios mecanismos do Estado-governo.

Notas

¹ Neste aspecto, devo recordar Roberto van de Ploeg a respeito do silêncio na região canavieira de Alagoas. Segundo ele, *existe silêncio por causa do medo. (...) O silêncio não é consentimento, nem covardia. Cabe distinguir vários tipos de silêncio. O silêncio de não denunciar publicamente, recorrer à justiça ou comentar os fatos em praça pública, é uma estratégia de sobrevivência. Não se pode falar alto. Fala-se baixinho, “por debaixo”. É o “silêncio” do cochicho permanente e onipresente, onde a notícia corre rápida e se comenta tudo que ocorre em relação à violência. (...) A violência, então, não seria tão natural a*

ponto de dispensar comentários (Cf. van der Ploeg, 1996:11).

² Esta denominação de cochicho é própria do grupo e só revelada a partir das dramatizações, através do teatro de mamulengo, onde as pessoas dramatizaram várias das narrativas contadas. Neste exercício, os bonecos recorriam, com muita frequência, a gestos contidos, a falas por detrás dos panos, e significativamente, através de falas no ouvido, o que os próprios participantes declaram seu sentido: a imagem do cochicho como uma forma de comunicação interna entre eles. “Se não se pode falar alto, fala-se baixo, ou por debaixo dos panos”.

BIBLIOGRAFIA

- ARENDDT, H. *A Condição Humana*. Trad. de Roberto Raposo: introdução de Celso Lafer – Rio de Janeiro-RJ: Forense-universitária, 1987.
- _____. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 1988.
- _____. *Sobre a Violência*. Trad. de André Duarte. – Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994
- _____. *O sistema totalitário*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1978.
- _____. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Diagrama & Texto, 1983.
- ANDRADE, M. C. de. *A terra e o homem no Nordeste*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1980.
- BALANDIER, G. *A desordem: elogio do movimento*. Bertrand Brasil, Rio de Janeiro: 1997.
- BARREIRA, C. *Crimes por encomenda: violência e pistolagem no cenário brasileiro*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará (Núcleo de Antropologia da Política): 1998.
- _____. *Trilhas e atalhos do poder: conflitos sociais no sertão*. Rio de Janeiro: Rio Fundo Ed., 1992.
- _____. “Massacres: monopólios difusos da violência”. *Revista Crítica de Ciências Sociais*. Número 57/58, junho/novembro 2000.
- BENJAMIN, W. *Magia, Técnica e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Obras Escolhidas, vol. I, São Paulo, Brasiliense, 4a. ed. 1985.
- BOURDIEU, P. *Les Sens Practice*. Les Editions Minuit. Paris, 1980.
- _____. *O Poder Simbólico*. São Paulo: Difel / Editores Bertrand Brasil S/A, 1989.
- _____. CHAMBOREDON, J.-C., PASSERONS, J.-C. *Le métier de sociologue*. Berlin-New York-Paris, Mouton Editeur, 1983 4ª ed.

- _____. *Razões Práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papirus, 1996.
- _____. *Meditações Pascalianas*. Oeiras: Celta Editora, 1998 a.
- _____. O sentimento da honra na sociedade cabília. In: Perisriany, J. G. *Honra e Vergonha: valores das sociedades mediterrâneas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998 b.
- _____. A nova bíblia de tio Sam. In: *Fórum Social Mundial: a construção de um mundo melhor*. Org. por Antônio Davi Cattani. Porto Alegre: Petrópolis / Editora da Universidade / UFRGS / Vozes/ Unitrabalho / Coraz / Veraz Comunicação, 2001.
- CAMPOS, Renato Carneiro. *Ideologia dos poetas populares do Nordeste*. Recife: MEC/Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais/Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro/Funarte, 1977.
- CAVALCANTI, R. *As origens do coronelismo: força armada e poder local no estado patrimonial brasileiro*. Recife: Editora Universitária, 1984.
- CRAVEIROS, C. *A emancipação das Alagoas*. Maceió-AL: Arquivo Público de Alagoas, 1967.
- CASCUDO, Luis da Câmara. *Cinco livros do povo*. João Pessoa-PB: Editora Universitária da UFPB, 1979.
- _____. *Literatura oral no Brasil*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1984.
- CASTORIADIS, C. *As encruzilhadas do Labirinto II – Domínios do homem*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- _____. *A Instituição Imaginária da Sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- _____. et al. *A criação histórica e a instituição da sociedade*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1992.
- CERTEAU, M. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- CHAUI, M. Sobre o medo. In: *Os sentidos da paixão*. Sérgio Cardoso et al. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- CONNERTON, P. *Como as sociedades recordam*. Oeiras: Celta Editora, 1993.
- Consolidação das Leis do Trabalho – CLT. Organização de Juarez de Oliveira. São Paulo: Saraiva, 1993.
- COSTA, S. “Movimento sociais, democratização e a construção de esferas públicas locais”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 12, número 35, outubro de 1997.
- CPT/NE e CPT-AL: *Estudo Antropológico do homem e da mulher da cana*. Mimeo, s/d.
- DaMATTA, R. *Carnaval, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1990.

- DAMIÃO, Edvaldo. O bode que não virou buchada. In: *Jornal Gazeta de Alagoas*. Maceió: 22/09/1996. B-5.
- DARNTON, R. *O Grande massacre de gatos – e outros episódios da história cultural francesa*. Rio de Janeiro: Graal, 1986.
- DUARTE, A. *As Alagoas na guerra da Independência*. Maceió-AL: Arquivo Público de Alagoas, 1974.
- DURKHEIM, E. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- EID, Farid. *Economie de Rente et Agroindustrial du Sucre et de l'alcool au Brésil*. Tese de Doutorado, Université de Picardie. França, 1994.
- ELIAS, N. *Os Alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX. e XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.
- _____. e SCOTSON, John L. *Os estabelecidos e os “outsiders”*: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.
- _____. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1994.
- ENRIQUEZ, E. *Da Horda ao Estado*. Psicanálise do vínculo social. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- FASE: *A quem interessam as Campanhas Salariais dos Trabalhadores canavieiros em Alagoas?* Maceió-AL: FASE, 1996.
- _____. *Dados sócio-econômicos de Alagoas*. Maceió, outubro de 1994.
- FPCV-AL. *Relatório analítico sobre a violência e a segurança pública em Alagoas*. FPCV-AL, 1995.
- _____. *Relatório analítico sobre a violência em Alagoas*. FPCV-AL, Maceió: janeiro de 1996.
- _____. *Relatório analítico trimestral sobre a violência em Alagoas*. FPCV-AL, Maceió, abril de 1996.
- _____. Dossiê 1991: *Para quem da cidadania: as várias faces da violência em Alagoas*. Fórum Permanente Contra a Violência em Alagoas. Maceió: Oxfam: Visão Mundial: Fase, 1992.
- _____. Dossiê 1993: *Violência em Alagoas*. Maceió: março de 1993.
- _____. Dossiê 1996: *Alagoas: democracia em pedaços*.
- _____. Dossiê 1997: *Alagoas: numa trajetória de ausências, a luta pela afirmação dos direitos humanos*.
- _____. *Contando estórias na oficina Viver a Vida*. FASE, CENAP, Pastoral da

- Terra. Colônia de Leopoldina, 08 e 09 de abril de 1995.
- _____. Segunda Oficina Mata Norte: *contando histórias na oficina Viver a Vida*. FASE, CENAP, Pastoral da Terra. União dos Palmares, 28 e 29 de abril de 1995.
- _____. *Terceira oficina Marta Norte em Alagoas*. FASE, CENAP, Pastoral da Terra. União dos Palmares, 03 e 04 de junho de 1995.
- _____. *Terceira Oficina Viver a Vida*. FASE, CENAP, Pastoral da Terra. Colônia de Leopoldina, 20 e 21 de maio de 1995.
- _____. Segunda oficina educativa do projeto de formação de educadores: *a violência e suas expressões cotidianas*. FASE, CENAP. Maceió, julho de 1998.
- _____. Terceira oficina do projeto formação de educadores: *a violência em seus aspectos culturais e simbólicos*. FASE, CENAP. Maceió, 24 a 26 de julho de 1998.
- FATELA, J. *O sangue e a rua: elementos para uma antropologia da violência em Portugal (1926-1946)*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1989.
- FRANCO, M. S. de Carvalho. *Homens livres na ordem escravocrata*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.
- FRANCO, Vera Lúcia. “Para dominar o medo”. *Revista Planeta*, Edição 338, ano 28, número 11, novembro de 2000.
- FREYRE, G. *Nordeste*. Rio de Janeiro: Record, 1989.
- _____. *Casa grande e senzala*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- FREITAS, G. J. de. & FERREIRA, M. Q. *Processos de Trabalho e Violência no Complexo Sucroalcooleiro em Alagoas*. Trabalho apresentado no VII Encontro Norte-Nordeste de Ciências Sociais, GT Cotidiano e Violência. João Pessoa, 24 a 26 de maio de 1995.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. Org. e trad. de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Editora Graal, 3a. Ed., 1982.
- _____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis, Vozes, 1987.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- HEREDIA, B. M.A. de. *Formas de Dominação e Espaço Social: a modernização da agroindústria canavieira em Alagoas*. Rio de Janeiro: Marco Zero, CNPq, 1988.
- JUNIOR, F. L. *A escravidão em Alagoas*. Maceió-AL: SEC / CFC, 1974.
- LAFER, C. *Pensamento, persuasão e poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- LIMA, F. de Assis de S. *Conto popular e comunidade narrativa*. Rio de Janeiro: Funarte / Instituto Nacional do Folclore, 1985.
- LIRA, F. J. de. *Crise, privilégio e pobreza: Alagoas no limiar do terceiro milênio*.

- Maceió: EDUFAL, 1997.
- LOPES, José Ribamar (org.) *Literatura de cordel*: antologia. Fortaleza: BNB, 1982.
- LOPES, J. S. L. *A tecelagem dos conflitos de classe na “cidade das chaminés”*. Brasília: Editora da UNB; São Paulo: Marco Zero, 1988.
- LYOTARD, Jean-François. *O Pós-moderno*. Trad. de Ricardo Correia Barbosa. – 4a. Ed. – Rio de Janeiro, José Olympio, 1993.
- LAFER, C. A política e a condição humana. In: Arendt, H. *A condição humana*. Trad. de Roberto Raposo: Rio de Janeiro-RJ: Forense-universitária, 1987.
- MACHADO, R. Por uma genealogia do poder. In: Foucault. M. *A microfísica do poder*. Ed. Graal, 3a. Edição, 1982.
- MACIEL, P. N. *A filha do Barão*. Maceió: SENEG/AL, 1976.
- MAFFESOLI, M. *A sombra de Dionísio*: contribuição a uma sociologia da orgia. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.
- _____. *Dinâmica da Violência*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, Edições Vértice, 1987.
- MAIA, Antônio C. Sobre a Analítica do Poder de Foucault. In: *Tempo Social*; Revista de Sociologia da USP, Volume 7 – números 1-2: 83-104, São Paulo, outubro de 1995.
- MAIOR, M S. *Território da danação: o diabo na cultura popular do Nordeste*. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1975.
- MAIOR, A. S. *Quebra-quilos: lutas sociais no outono do império*. São Paulo: Nacional, 1978.
- MARTINS, J. de S. (org.). *Vergonha e decoro na vida cotidiana da metrópole*. São Paulo: Hucitec, 1999.
- MEC / Fundação Casa de Rui Barbosa. *Literatura Popular em Verso*. Estudos, tomo I. Rio de Janeiro:, 1973.
- MELO, Alaisio Costa. O Candidato. In: *Gazeta de Alagoas*. Maceió, 26/09/1996. A-4.
- MELLO, Paulo D. de A. *Alagoas: sindicatos rurais e dominação*. Dissertação de Mestrado. UFRRJ-RJ/CPDA: Itaguaí, 1990.
- MICHAUD, I. *A Violência*. Trad. de L. Garcia. Editora Ática, Série Fundamentos. São Paulo-SP. 1989
- NOVAES, J. R. & RIA, R. *Mercado de trabalho do setor agrícola no Brasil*. Brasília: IPEA: Caderno 15. 1994.
- NOVAES, R. R. *De corpo e alma: catolicismo, classes sociais e conflitos no campo*. Rio de Janeiro: Graphia, 1987.

- OLIVEIRA, R. C. de. *O trabalho do antropólogo*. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora UNESP, 1998.
- OLIVEIRA, F. *A metamorfose da arribação: fundo público e regulação autoritária na expansão econômica do Nordeste*. CEBRAP, n 22. São Paulo: jul. 1990.
- _____. *O surgimento do antivalor: capital, força pública de trabalho e fundo público*. São Paulo: Novos Estudos CEBRAP, 1988.
- OOSTERHOUT, W. v. Estórias contadas, vidas lembradas: uma análise antropológica de alguns contos. In: FREITAS, G. J. de. e SILVA, M. Q. da. (orgs.). *Viver a Vida: registro de uma experiência educativa na Mata-Norte de Alagoas*. FASE-NE / FPCV-AL, 1997.
- ORLANDI, E. P. *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*. Campinas: Editora da Unicampi, 1997 (Coleção Repertórios).
- PADRÃO, L. *Processo de trabalho na cana-de-açúcar: reestruturação produtiva e novas práticas gerenciais*. 1996. s/r.
- PAIXÃO, M. J. de P. *No coração do canal: Estudo crítico da evolução do complexo agroindustrial sucroalcooleiro e das relações de trabalho na lavoura canavieira*. Dissertação de mestrado, COPPE/UFRJ. Rio de Janeiro: 1994.
- PÉRICLES, C. *Reestruturação produtiva no CAI sucroalcooleiro em Alagoas*. Maceió: Edufal, 2000.
- PLOEG, R. van der. Educação popular e violência. In: Revista *Tecendo Idéias* n. 2. Recife : Cenap, 1996.
- PROENÇA, Ivan Cavalcanti. *A ideologia do cordel*. Rio de Janeiro: Imago; Brasília, INL, 1976.
- ROCHA, J. M. T. *Bode na cabeça: as 'forças ocultas' na política de Pilar-AL*. I Encontro de Ciências Humanas, Letras e Artes. CCHLA, UFAL. Maceió: 21 a 25 de julho de 1997.
- ROCHA, R. C. *A ideologia dos poetas populares no Nordeste*. Recife: MEC/Funart, 1977
- RONDELLI, B. *O narrado e o vivido: o processo comunicativo das narrativas entre pescadores do Maranhão*. Rio de Janeiro: FUNARTE/IBAC, Coordenação de Folclore e Cultura Popular, 1993.
- RONDELLI, E. Imagens da violência e práticas discursivas. In: *Linguagens da violência*. Organizadores: Carlos Alberto Messeder Pereira... [et al.] Rio de Janeiro: 2000.
- SANTA CRUZ, L. O diabo na literatura de cordel. *Cadernos Brasileiros*, ano V, número 5. 1963.
- SANTANA M. *O Romance e a novela em Alagoas*. In: MACIEL, P. N. A filha do Barão.

- Maceió-AL: SENEG/AL, 1976.
- SCOPINHO, R. e VALARELLI, L. (orgs.). *Modernização e impactos sociais: o caso da agricultura sucroalcooleira na região de Ribeirão Preto (SP)*. Rio de Janeiro: FASE, 1995.
- SIGAUD, L. M. *Os clandestinos e os direitos: estudo sobre os trabalhadores da cana-de-açúcar de Pernambuco*. São Paulo: Ed. Livraria Duas Cidades, 1979.
- SIMMEL, G. *Sociologia I: estudos sobre las formas de socialización*. Madrid: Biblioteca Revista de Occidente, 1977.
- SUASSUNA, A. *Aula Magna*. João Pessoa: Editora Universitária, 1994.
- TELLES, V. da S. "Espaço público e espaço privado na constituição do social: notas sobre o pensamento de Hannah Arendt". In: *Tempo Social; Revista de Sociologia da USP*, São Paulo, 2(1): 23-48, 1990.
- TENÓRIO, D. A. *A tragédia do populismo (o impeachment de Muniz Falcão)*. Maceió: Edufal, 1995.
- _____. *A metamorfose das oligarquias*. Curitiba: HD Livros, 1997.
- VERÇOSA, E. de G. *Cultura e educação nas Alagoas*. Maceió: Edufal, 1997.
- VILANOVA, A. O crime do bode. In: *Jornal Gazeta de Alagoas*. Maceió: 25/09/1996. Pág. D-7.
- WEBER, M. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1982.
- _____. *Economia e sociedade: fundamentos da Sociologia compreensiva*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1991.
- WIEWIORCA, M. "O novo paradigma da violência". *Tempo Social; Revista de Sociologia da USP*. São Paulo: 9(1): 5-41, maio de 1997.
- ZALUAR, A. *Condomínio do diabo*. Rio de Janeiro: Revan: Ed. UFRJ, 1994.
- Literatura Popular em Verso*. Coleção de textos da língua portuguesa moderna. Tomo I. Rio de Janeiro: MEC / Fundação Casa Cultura de Rui Barbosa. 1973. Págs, 292 a 293.
- JORNAIS**
- Jornal Gazeta de Alagoas*. Maceió- AL: 30/05/93; 05/09/96; 17/09/96; 14/09/96; 25/09/96
- O Jornal*. Maceió – AL: 05/09/96; 14/09/96; 14/11/97; 15/11/97
- A Voz das Comunidades*. Boletim da rede de correspondentes da rádio popular – União dos Palmares-AL: Número 0, abril de 1993; número 02, julho de 1993; número 03, outubro de 1993; número 04, dezembro de 1993;

CORDÉIS

SILVA, João José da. *Reinaldo e Marilena ou o valente Sebastião*. S/d.

CAVALCANTI, Rodolfo Coelho. I – Salvador-BA: 1978.

_____. *A moça que bateu na mãe e virou cachorra*. Salvador-BA, 1975.

_____. *O desencanto: a moça que bateu na mãe e virou cachorra*. Bahia – s/d.

_____. *O filho que levantou falso à mãe e virou bicho*. Literatura de Cordel n. 1419, Salvador-BA: 1977.

MEDEIROS, Pedro Jacob de. *Lampiã virou serpente*. Natal-RN. S/d.

DILA, Ferreira, e CAVALCANTI, José. *O homem que virou bode*, Caruaru-PE. S/d.

SANTOS, Manoel Camilo. *O valente Sebastião*. s/d.

DOCUMENTOS

Ata da 45ª. Reunião do Fórum Nacional Permanente Contra a Violência. Brasília, 05/06/1995.

Carta do Vereador Renildo José dos Santos ao apresentador do programa Ronda Policial, Sr. Gonça Gonçalves. Coqueiro Seco-AL, 26 de janeiro de 1993.

Câmara Municipal de Coqueiro Seco-AL. *Resolução número 01/93*.

Câmara Municipal de Coqueiro Seco-AL. *Carta denúncia do vereador Renildo José dos Santos*. Coqueiro Seco-AL, janeiro de 1993.

Relatório do Conselho de Defesa dos Direitos da Pessoa Humana – CDDPH. Brasília: 29 de junho de 1993.

Estado de Alagoas / Ministério Público. *Relatório da Comissão instituída pela Portaria número 065/96*.

Rádio Popular de União dos Palmares – Roteiros de programas:

Informativo Boca Livre, 28/02/90, 06/05/91, 07/05/91, 08/05/91.

VeZ e Voz da Criança, 22/04/91.

Força Jovem, 16/07/1991.

Segunda quinzena de setembro de 2003.

Petrópolis, Rio de Janeiro.

Impresso na gráfica Sermograf.