
“Histórias que são passadas. Vozes e entidades que circulam nas reconstruções do passado de uma antiga fazenda”

Autora: Fernanda Figurelli

Publicado em: *Revista Mana. Estudos de Antropologia Social*, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Volumen 21, Número 2, agosto 2015, pp. 347-376. ISSN: 0104-9313. ISSN versión electrónica: 1678-4944.

Versión electrónica: <http://dx.doi.org/10.1590/0104-93132015v21n2p347>.

HISTÓRIAS QUE SÃO PASSADAS. VOZES E ENTIDADES QUE CIRCULAM NAS RECONSTRUÇÕES DO PASSADO DE UMA ANTIGA FAZENDA*

Fernanda Figurelli

Quando leio casualmente “[...] como o mundo, por assim dizer, esvazia-se a si mesmo, porque as histórias, unidas a incontáveis lugares e objetos que não têm a capacidade de recordar, não são ouvidas, descritas nem transmitidas por ninguém [...]” (Sebald 2002:28), me pergunto se realmente se pode falar em história quando ela não é contada, quando não é construída, ou se será que a história que se observa nos lugares e objetos é meramente sua potencialidade, é aquela já contada em outros lugares e objetos similares e que, por seu excesso de materialidade, também poderia existir naqueles.

Introdução

Neste artigo, assumo a tarefa de observar os bastidores do passado reconstruído e analiso etnograficamente a produção de narrativas históricas. Com base em um trabalho de campo realizado nas terras de uma antiga fazenda já desaparecida, denominada “Belém”,¹ indago a respeito das diversas reconstruções geradas em torno dela. Exploro especificamente as *histórias* que me foram *contadas* pelas pessoas durante o trabalho de campo.

A partir de uma etnografia das *histórias*, como meus/minhas interlocutores/as se referiam ao que me *contavam*, sendo ambos os termos inseparáveis em suas alusões, destaco duas questões. Por um lado, com interesse em analisar a produção das entidades com as quais olhamos o mundo, examino de que modo *histórias* distintas recriam entidades distintas (a *família*, a *escravidão*, a *luta*) que constituem um parâmetro segundo o qual se pensa o passado. As várias *histórias* não produzem diferentes versões de um mesmo passado, ao contrário, os passados que reconstróem nos falam de coisas diferentes de acordo com o lugar social onde a reconstrução é realizada. Distinto da concepção de um passado fixo e de diferentes versões sobre ele,

este trabalho olha para a memória e, como tal, enfoca um passado dinâmico, constantemente elaborado e reelaborado pelas pessoas em função de seu presente e das relações sociais que estabelecem. Não me interessa abordar “Belém” como um fato dado e sim como um *objeto* (Foucault 2005) que *está sendo* construído, que é variável. Interessa-me falar sobre esta construção, sobre as diferentes e cambiantes elaborações do passado colocadas em jogo a partir de distintas perspectivas.

Junto com o anterior, mas agora centrada não nas entidades que as *histórias* criam e sim no mundo social que as elabora, enfatizo, por outro lado — e prestando atenção na prática de contar — que as *histórias contadas* não se desligam das relações que as pessoas estabelecem entre si. Ao longo do trabalho, destaco que elas vão sendo construídas através de laços sociais que revelam enfrentamentos, hierarquias, obrigações, poder, relações de gênero e etárias, reconhecimentos, modos de comportamento e moralidades. Esforço-me em associar as lembranças narradas às posições dos narradores e à situação de sua reconstrução. O passado reconstruído em cada uma das *histórias* surge não somente de determinados contadores, mas também de determinadas redes de relações e de recomendações de contadores, e passados diversos emergem dessas situações diversas. Sendo assim, tento ligar as *histórias* e as entidades que estas constroem com as relações sociais que as conformam.

Quando pensamos na própria existência das *histórias* que circulam sobre “Belém”, observamos que elas não se separam da possibilidade de serem contadas. Quando pensamos, por sua vez, na prática de contar, é possível visualizar as pessoas vinculando-se umas às outras, seja por meio das recomendações a respeito de quem contará a *história* e o que contará, seja do lugar social que este/esta ocupa, ou dos intercâmbios da *história* e os destinatários que ela alcançará, o que enfatiza a construção social das *histórias*. Além de um conteúdo, destacam uma produção e um intercâmbio de *histórias*, um universo social que se abre para além de sua forma. A este respeito, três análises fundacionais me são úteis para a reflexão. Apesar de grandes diferenças entre si, se tomarmos a *mercadoria* de Marx (1988), os *Vaygu’a Kula* de Malinowski (1976) e as coisas que são dadas e devolvidas de Mauss (1971), será possível reconhecer uma interseção que vem do fato de que, ao se pensar em “coisas” que circulam, os três jogam luz sobre relações sociais entre as pessoas.

As mercadorias, nos diz Marx, encerram trabalho humano e são produzidas quando se cria valor de uso social, ou seja, valor de uso para outros. Para se transformarem no que são, devem ser transferidas mediante a troca. Na troca de valores de uso diferentes, manifesta-se um aspecto comum, que

é o valor, ou seja, o trabalho abstratamente humano. De modo que, ao invés de coisas dotadas de vida própria, portadoras de propriedades inerentes a elas mesmas, nas mercadorias observamos produtores que, em sua atividade, criam valores de uso, ou seja, realizam um trabalho útil, assim como valores de uso para outros, o que pressupõe uma divisão social do trabalho. Criam, além disso, valor. É mediante a utilização de sua força de trabalho que constituirão o valor da mercadoria (cuja magnitude será medida pelo tempo de trabalho socialmente necessário para produzi-la, o qual estará condicionado à força produtiva desse trabalho). Brevemente, e para destacar o ponto, mais do que uma coisa em si e de uma relação entre coisas intercambiáveis, o que se abre para nós, ao pensarmos na mercadoria a partir da análise de Marx, é uma relação social entre seus produtores.

Por outro lado, em seu estudo relativo à transação intertribal entre trobriandeses denominada *Kula*, Malinowski, em uma crítica às teorias econômicas correntes em sua época, não busca o valor dos objetos centrais de tal transação (os *Vaygu'a Kula*) em sua utilidade. O uso de tais objetos é quase inexistente, assinala o autor. Seu valor tampouco provém da sua escassez. Ao contrário, os *Vaygu'a Kula* possuem um valor sentimental que deve ser buscado em sua história social. Eles são artigos de circulação histórica. São trocados mediante transações públicas e cerimoniais, meticulosamente reguladas, nas quais são recriados laços sociais intertribais, e é nesta história de vínculos entre tribos, nos diz o autor, que se encontra a base do sentimento que lhes outorga valor e confere prestígio a quem os possui. Novamente, a ênfase é atribuída às relações sociais contidas nos objetos. Não importa aqui a forma, a disponibilidade, a utilidade dos objetos em si. O valor que eles possuem direciona a análise para um sistema complexo de relações sociais.

Finalmente, com Mauss, as pessoas não estão ausentes das coisas que circulam. Ao analisar as formas de troca e de contrato em sociedades da costa do Pacífico e em sistemas econômicos e jurídicos antigos, o autor observa a distinção entre pessoas e coisas (assim como a distinção entre troca obrigatória e presente) como um produto relativamente recente das sociedades ocidentais. A partir da pergunta sobre a obrigação que impele as pessoas a dar e a devolver, Mauss destaca que, em tal obrigação, além de interesses econômicos, se fazem presentes fenômenos relacionados à honra, ao prestígio, às hierarquias políticas e às relações entre tribos. Por outro lado, as coisas que são trocadas possuem uma alma e nunca se desprendem completamente das pessoas que as trocam; sendo assim, a circulação da coisa é identificada com a circulação de direitos e pessoas. Estas crenças que atribuem às coisas personalidade e virtudes especiais obrigam que elas sejam dadas e devolvidas. As trocas que Mauss analisa não se reduzem à mera

transação de objetos; nelas intervêm elementos morais, políticos, domésticos, religiosos, mágicos, econômicos, jurídicos, estéticos, entre outros. São "fatos sociais totais", caracterizados por uma imbricação complexa de elementos. Enfim, com Mauss, as coisas que circulam incorporam seus proprietários e/ou produtores e suas relações, que se tornam, assim, centrais na análise.

Desta perspectiva, se encararmos as *histórias* de Belém como bens que as pessoas possuem e fazem circular, estas se tornarão, então, irreduzíveis ao seu conteúdo. Mais do que meros relatos sobre alguma substância preexistente, válidos por si mesmos em função de seu conteúdo e independentes de seu contador e de seu contar, as *histórias* abrem um universo de relações sociais que a circulação implícita na prática de contar (seja verbal ou escrita, como no caso dos documentos) permite vislumbrar. Não é o seu conteúdo o que lhes confere "valor", sua essência deve ser buscada nas pessoas que as possuem e na trama social na qual se movem.

Ao considerar seriamente a ideia de *história contada*, tal como dada a entender pelas pessoas no campo, nós nos encontramos diante de um panorama no qual as dinâmicas sociais ganham o primeiro plano. O que a prática de *contar histórias* implica é central na análise. As *histórias* de Belém não existem se não são contadas. Sua produção acontece no momento mesmo de sua circulação, e tal circulação traz consigo o universo social que dá voz a determinados/as contadores/as e a tira de outros/as quando pergunto sobre Belém. A *história* não se desliga da possibilidade de ser contada e ouvida e tampouco do fato de ser de alguém que, como escutei repetidas vezes no campo, *tem uma história* e o poder e a capacidade de *passá-la* a alguém que quer ouvir.

Belém, o evento, o objeto de estudo

Ao sul do Rio Grande do Norte, Brasil, na região *agreste* e em anos anteriores à ditadura militar, houve uma intensa atividade sindical entre os *moradores* de "Belém", grande fazenda na qual se criava gado e se produzia algodão. Além do dono (o *fazendeiro*) e de sua família, Belém, como outras grandes fazendas, se encontrava habitada por aqueles que atuavam como sua força de trabalho, os *moradores*. Eles ali recebiam uma casa, o que também supunha terra para fazer seu *roçado*, no qual plantavam produtos destinados à subsistência familiar e, em menor quantidade, criavam animais para o autoconsumo. Em contrapartida, todas as semanas deviam dar ao proprietário um dia de trabalho grátis (a *diária*) e, anualmente, deviam pagar um *foro*, definido pelos ex-moradores como um arrendamento. Também plantavam

algodão, que era o cultivo comercial e que devia obrigatoriamente ser vendido, em condições desfavoráveis, ao dono da propriedade. Além disso, na fazenda, havia trabalhos que posicionavam na mais alta hierarquia aqueles que os realizavam, entre eles o de *vaqueiro*, que se ligava ao patrão por um mecanismo diferente do dos demais moradores.²

A fazenda delineava-se em um território que atualmente está delimitado por sete municípios. Grande parte de suas terras está hoje dividida em várias *comunidades* habitadas por um número importante de ex-moradores de Belém, que ali compraram pequenas parcelas.³ Um fragmento é também um assentamento de reforma agrária, que começou a ser erigido em 2001, resultante de uma ocupação de terras organizada pelo sindicato de trabalhadores rurais de Bom Jesus (um dos municípios nos quais a fazenda se encontrava). Este assentamento leva o nome de um ativista destacado da Federação dos Trabalhadores na Agricultura do Estado do Rio Grande do Norte (Fetarn), que participou da organização sindical naquela região desde os primeiros anos. Neste lugar me hospedei para realizar uma parte importante de meu trabalho de campo.

A atividade sindical que ocorreu na fazenda é destacada por integrantes e ex-integrantes da Fetarn, fundada em 1962, que apresentam Belém como um sustentáculo do sindicalismo rural em todo o Brasil. Tal atividade começou nos primeiros anos da década de 1960. Em 1961 foi fundado o sindicato de trabalhadores rurais na cidade de Bom Jesus (localizada no município homônimo) e depois a *delegacia sindical* de Belém. O sindicato foi reconhecido pelo Ministério do Trabalho em 1962 (Jornal *A Ordem* 1962) e está entre os primeiros que surgiram do trabalho de sindicalização rural empreendido por pessoas vinculadas à Igreja Católica do Rio Grande do Norte. Neste estado, a Igreja imperou entre as demais forças políticas que atuavam no campo e disputavam a hegemonia do movimento, tais como a Liga Camponesa e o Partido Comunista Brasileiro (Cruz 2000).

Quando os integrantes da federação se referem a essas experiências sindicais, um episódio sobressai de modo marcante: o fim do *cambão*, do trabalho gratuito que os moradores da fazenda realizavam para o proprietário, evento ao qual costumam se referir como a “derrubada do cambão”.⁴ Esta *derrubada* é narrada como um momento concreto que ocorreu em um dia específico. Como Belém era uma das maiores fazendas no Rio Grande do Norte que ainda mantinha o sistema de *cambão*, o dia em que os *trabalhadores* sindicalizados de Belém o rejeitaram é simbolicamente aquele em que o trabalho gratuito foi abolido deste estado.

O sindicato continuou aberto durante a ditadura militar, no entanto, as atividades da organização ficaram fortemente limitadas nesse período, e

seus integrantes foram perseguidos, presos e muitos deles tiveram de exilar-se. Apesar disto, o fim do trabalho gratuito conquistado antes da ditadura e a partir da luta sindical contra os proprietários constituiu um marco na história da federação.

A partir de meu lugar na universidade, no projeto Memória Camponesa e Cultura Popular,⁵ soube deste episódio, que me motivou a realizar o trabalho de campo naquelas latitudes. Meu objeto de estudo era influenciado por uma produção histórica em âmbitos que excediam meu próprio trabalho, produção esta que poderia ter lançado as bases para que ele se moldasse como uma reconstrução histórica do tema em questão. No entanto, atenta à pergunta sobre o modo como as pessoas recortam, ordenam e classificam suas experiências, eu estava interessada em trabalhar, mais do que sobre uma reconstrução, sobre a configuração do relevante, aquilo que se constitui como um evento ou como uma entidade que pode ser contada. Interessava-me olhar essas entidades sem perder de vista as relações sociais que lhes outorgam sentido.

Que a história ou as histórias envolvem seleções e operações de poder é uma questão que foi trabalhada de diversos modos por distintos autores. Para citar alguns deles, Trouillot (1995) observa como o poder é constitutivo do processo de produção de história e mostra, mediante a análise de uma série de casos, a maneira como a construção de narrativas históricas implica a competição de pessoas e grupos com acesso desigual aos meios para tal construção. De Certeau (1999) insiste igualmente no processo de "fazer história". O *lugar* de produção é um conceito central que lhe permite destacar as influências presentes na fabricação do passado por parte de uma disciplina ocidental que se sustenta sobre uma separação entre um passado e um presente. Esta centralidade do presente na hora de olhar para o passado — discussão amplamente enfatizada, desde Maurice Halbwachs (2004a, 2004b), pelos estudos sociais da memória — também é abordada por Le Goff (1990). O autor se detém, além disso, na discussão em torno dos *documentos* como produtos das relações de força da época que os produziu, assim como das épocas sucessivas nas quais se mantiveram, e convida à análise das condições de produção desses *monumentos* que demonstram o poder que a sociedade do passado exerce sobre a memória e o futuro.⁶ A produção social da história é assim enfatizada dentre as questões analisadas por estes autores.

Não somente no campo de trabalho da ciência histórica e dos "trabalhos da memória" (Jelin 2002) encontramos reflexões em torno das seleções sociais constituintes das narrativas do passado. Em relação aos mitos, por exemplo, Leach (1976) expõe não um âmbito no qual se manifesta a solidariedade e o equilíbrio social, tal como observava grande parte dos antropólogos sociais ingleses da primeira metade do século XX, mas sim um espaço de

conflito. Os relatos míticos aparecem em várias versões que apoiam, cada uma delas, interesses diversos, e a mitologia deixa de ser um todo coerente. A partir daqui, é possível ver não um único relato sobre o passado, mas diferentes versões contadas por variados indivíduos que denotam interesses em conflito. Com Leach, as seleções e as estratégias de poder tampouco ficam de fora das narrativas míticas.

Para além das diferenças entre estes vários campos e sem entrar na discussão sobre o que o mito, a história, ou a memória implicam em relação à busca por "verdades", o que não cabe no escopo deste trabalho, o que quero destacar das análises anteriores é que enfatizam a necessidade de se olhar para além daquilo que, a partir da disciplina histórica, dos relatos míticos ou da memória, é reconstruído. Com estes autores, não basta pensar a história, os mitos ou as lembranças sem pensar também nas desigualdades sociais, no poder, nos interesses em conflito, nos *lugares de produção* ou nas relações de força.

A *derrubada do cambão* foi meu ponto de partida, o evento relevante que examinaria em detalhe. Indagaria as maneiras como as pessoas envolvidas na questão reconstruíam este episódio memorável para os integrantes da federação de trabalhadores. Faria isto considerando as perspectivas daqueles que se posicionavam em lugares diferentes em tal episódio. Comecei pelas pessoas que pude alcançar a partir de meu lugar na universidade: aquelas que haviam participado das experiências sindicais da década de 1960. Os demais olhares foram sendo definidos ao longo do trabalho de campo.

Durante este trabalho, eu alternaria meu tempo entre as *comunidades* e os arquivos urbanos, entre as organizações sindicais e as casas das pessoas, entre o aqui e o ali, construindo uma etnografia multissituada. As várias localidades foram sendo desenhadas em torno das recomendações de pessoas com quem conversei sobre as questões que eu colocava. De fato, durante o trabalho de campo, fui encontrando determinadas pessoas que, por sua vez, me sugeriam outras para encontrar. À medida que o trabalho era desenvolvido, tais sugestões (e não sugestões) iam conformando circuitos específicos de pesquisa e ganhando importância na reflexão. As recomendações não somente mapearam os diversos lugares sobre os quais realizaria meu trabalho, como também reconfiguraram meu objeto, desagregando-o como tal e reagregando-o em temas diferentes que também implicariam perguntas distintas. Estas diversas recomendações feitas por várias pessoas mostraram determinadas redes de relações sociais e, nos relatos daqueles que se encontravam unidos por essas redes, foram detectadas algumas regularidades que estruturaram de maneiras distintas as referências à questão que me ocupava.

Quando comecei o campo nas terras da antiga fazenda, me dei conta de que "Belém" seria a referência mais pertinente de minhas perguntas e que

a *derrubada do cambão* restringia seu sentido ao âmbito dos integrantes e dos ex-integrantes da federação de trabalhadores que viviam na capital do estado. "Belém", ao contrário, converteu-se em uma referência comum em todos os sítios etnográficos pelos quais transitei. Assim, uma das melhores formas de iniciar as conversas seria perguntando sobre a vivência em Belém, ou simplesmente sobre Belém. "Eu vou te contar a *história*", me diziam então, ou me recomendavam alguém que a *passaria* para mim. Belém abria *histórias*, e as pessoas mais antigas do lugar tinham todo um mundo para contar a partir dessa referência. Essas *histórias*, no entanto, não me falavam de uma mesma coisa. Se "Belém" era algo sobre o que se podia contar, esse algo não era o mesmo em cada uma das redes de recomendações que foram sendo configuradas. Uma, duas, três, quatro ou cinco "Beléns" começavam a se desdobrar; diversas entidades iam ganhando forma nesses relatos, e as pessoas passavam a associar a minha pesquisa com objetos diferentes.

Histórias. De família? De escravidão? De luta?

Nas *histórias* que se abriam diante de minhas perguntas sobre Belém, foi possível apreciar alguns eixos que me encaminharam para delimitar narrativas mais gerais. Algumas *histórias* deixavam ver certos acentos que não se viam em outras; estas outras construía experiências que não se encontravam naquelas, e assim fui observando certas regularidades e quebras a partir das quais distingui as "Beléns" e as histórias sobre as quais escreverei aqui, os *tipos ideais* nativos que destaco desde as diversas *histórias* que as pessoas me contavam. Belém não é uma entidade de uma vez e para sempre, Belém se encontra submetida a uma constante e dinâmica construção que encerra disputas.

Parti de um interesse em indagar a respeito de um evento destacado na memória de pessoas ligadas ao sindicalismo de trabalhadores rurais, de uma Belém que se associava a um episódio de conquista dos trabalhadores. Deparei-me com uma *família* e com um patrimônio, com um *tempo de escravos*, com *vidas* que permanecem e com uma *luta* sindical. De Belém dizia-se tudo aquilo. Vejamos cada uma dessas construções em seus traços gerais.

A história de família e alguns contornos ambíguos

No circuito de recomendações que foi sendo conformado a partir de minhas visitas às instituições que guardavam registros escritos sobre Belém,

localizadas principalmente na cidade de Bom Jesus, cidade de referência na região na qual desenvolvi minha pesquisa, Belém se configura como uma história de *família*. As recomendações feitas principalmente pelos funcionários dessas instituições me levavam por um caminho de pesquisa que se perfilava entre a família proprietária e as instituições da cidade (dentre as quais se destacam o cartório onde figuram as cessões e as aquisições da propriedade e a Vara Cível, que guarda testamentos, inventários e partilhas de bens). As sugestões recaíam principalmente sobre os membros ainda vivos de tal família (dois *herdeiros* homens, com mais de 60 anos) que teciam ou haviam tecido relações nesse lugar. As *histórias* desses contadores — os/as funcionários/as de instituições, os documentos e, especialmente, os *herdeiros* — me aproximavam da história de uma família proprietária, a família Melo, e da de uma enorme fazenda produtiva que sustentou o crescimento da cidade de Bom Jesus.

Os relatos começam quando os Melo adquirem o domínio da propriedade por cessão do bispo de Gaivota, em Pernambuco, e criam a fazenda. Antes disso, a história encontra-se obscurecida, tanto nos relatos como nos registros institucionais. Segundo dados do Primeiro Cartório de Bom Jesus, aquelas terras haviam sido doadas à Igreja em “tempos imemoriais”, em direção aos quais se estende uma nuvem de incerteza. A memória da família, ao contrário, dissipa esta nuvem. O que importa da formação de Belém é a conjunção das terras com os proprietários, o surgimento do patrimônio familiar.

Esta narrativa gira em torno dos laços de parentesco da família. Reconstroem-se algumas figuras destacadas que são aquelas que permitiram centralizar o patrimônio. O primeiro grande ancestral familiar do qual se recorda é aquele que fortaleceu a propriedade a partir de uma ruptura com seus irmãos e consolidou os laços familiares que, em 1920, permitiram concentrar as terras: o finado Juca. Por ocasião de sua morte, um de seus filhos, o finado Tozé, ocuparia na memória o lugar do grande pai. Tozé reuniu a terra ao comprá-la de seus irmãos e fez dela um legado para seus descendentes. Os contadores desta história consideram que ele e sua esposa construíram uma *família* somente quando se converteram em pais adotivos de alguns de seus parentes (principalmente dos filhos biológicos de um dos irmãos de Tozé) e incorporaram assim *herdeiros*. Enquanto construíam sua *família*, Tozé e sua esposa edificavam o eixo que consolidava um conjunto mais amplo de parentes e consagravam os Melo como o sobrenome que se identificaria com Belém. Finalmente, com a morte de Tozé em 1957, a divisão do patrimônio entre os *herdeiros* e os “casamentos mal casados” que “contaminaram” o sobrenome (particularmente o da principal herdeira mulher, filha de criação e adotiva, com um empregado de Tozé que tinha filhos de outro casamento) conferiram à história de Belém o momento de sua decadência.

Os relatos permitem observar uma construção permanente dos Melo em que seus vínculos vão se configurando de modo inseparável da propriedade e da edificação do poder do proprietário; a família mostra-se unida quando a terra fica concentrada, e desagregada quando a fazenda se desintegra nas mãos de vários proprietários. Não é possível visualizar a família sem incluir o patrimônio, e vice-versa: ambos se fundem em um único *objeto*, ambos são Belém.

A formação de Belém e sua decadência são narradas assim em função das dinâmicas familiares. A história fala de concentrações de pessoas e de terras. Mas também de grandeza e *prestígio*. Essa grandeza coincide com os períodos de centralização da propriedade, que são aqueles dos *donos* (Juca e Tozé). Estas são figuras representativas de Belém, e a referência às suas características pessoais permite conformar a grandeza da fazenda. Além disso, tal grandeza é edificada na alusão à produtividade econômica da propriedade.

As reconstruções, feitas principalmente pelos urbanizados *herdeiros*, mostram uma propriedade que abastece as cidades com algodão, carne e madeira e permite o desenvolvimento cidadão. Por sua vez, as grandes figuras de Belém movem-se nestas reconstruções junto com a tendência urbanizadora da propriedade e trazem com seus costumes a vanguarda do desenvolvimento. Novos caminhos que desafiam os montes, danças que vêm do cruzamento de fronteiras, automóveis e objetos de luxo: nos relatos dos *herdeiros* o mundo *moderno* da época chega à região com os gostos e as práticas de Tozé e Juca, vistos como inovadores e refinados, e com os vínculos sociais que eles mantiveram com personagens da "sociedade". Seus modos eram compatíveis com as formas de sociabilidade mantidas pela alta hierarquia nas cidades do Nordeste e, às vezes, nas capitais mais importantes do país. A grandeza de Belém se configura como tal a partir de um olhar no qual a urbanização e os traços distintivos da alta hierarquia das cidades se entrelaçam com o *prestígio*.

De modo que perguntar sobre Belém na cidade de Bom Jesus e aos ex-proprietários trouxe diversos aspectos que fizeram dela uma grande propriedade familiar. No entanto, essa história do progresso e do patrimônio familiar também tem suas zonas obscuras e não somente em sua "origem imemorial".⁷ Além das carnes, do algodão e da madeira, a "má fama de Belém" chega às fronteiras da cidade. O patrimônio familiar encerra mortes e violências perpetradas na fazenda, dentre as quais se contam aquelas cometidas pelos proprietários contra os moradores. Várias pessoas que me narraram a história aludiram a este tema que, apesar de borrar os contornos desta história, não conseguia desfazer seu eixo.

Entre os ex-proprietários, os *herdeiros* Melo, contadores privilegiados desta Belém, as mortes ou não foram abordadas, ou foram tratadas como episódios circunstanciais, ou como um costume da época. Quando não foram caracterizadas como acidentais, foram delegadas à voz de um antigo vaqueiro da fazenda. Com este último, o circuito de recomendações se abria e outro narrador ficava autorizado a falar de Belém. Mas esta não seria qualquer Belém. Pessoas de menor hierarquia me relatariam assuntos de menor graduação e, assim, a abertura de recomendações ia construindo uma Belém marginal. Apresentadas como acidentes ou como temas a serem contados por narradores que, nesta configuração, assumiam um papel secundário, as mortes e as violências tinham um significado menor e deixavam entrever de que modo as narrativas se configuram de maneira inseparável das hierarquias sociais.

Desta forma, o patrimônio familiar é capaz de ceder um espaço a algumas breves histórias de morte, "da época", "de empregados" (cuja prosa, no entanto, supera em muito o espaço que os *herdeiros* lhes cedem), que se cruzam com a história do progresso e da família, com a história de Belém. A vanguarda abre seu teatro para a cultura popular. Os contornos ficam abertos, mas controlados. A história do patrimônio familiar segue de pé e continua sendo a peça principal oferecida ao espectador.

A história da escravidão

A história de Belém é também a dos *escravos*, a dos *cativos*. Diz-se dela algo que representa uma ruptura com a Belém familiar, apesar de serem mencionados elementos que oferecem pontos de continuidade com aquela. Os contadores desta nova história são os ex-moradores da fazenda. A *escravidão* é o eixo que a estrutura, e os significados que esta categoria traz com ela são incompatíveis com a primeira Belém. As abordagens se tornam incongruentes e surge uma nova narrativa: de Belém se diz algo diferente e uma concepção distinta do *objeto* entra em conflito com a anterior (Foucault 2004).

Belém remete a uma *história antiga* que começa antes do patrimônio familiar dos Melo. Não são eles que marcam o começo. Em comparação com a narrativa anterior, desloca-se de uma ênfase na propriedade da Igreja e na cessão aos Melo para outra, na propriedade de Nossa Senhora de Belém, tema que desperta vários relatos sobre o modo como as terras foram doadas à santa. Aquela zona obscura da primeira história, anterior à chegada dos Melo, toma forma nas palavras dos ex-moradores. O patrimônio familiar

cede sua centralidade ao caráter sagrado das terras. Belém já não tem seu significado na junção das terras com a família; Belém é agora uma santa, e as terras sagradas, as de Nossa Senhora de Belém.

A partir daqui, o protagonismo dos Melo já não é absoluto. Sua chegada não é mais do que uma contingência da história. Eles entram em cena como personagens casuais, como os primeiros a se apropriarem das terras da santa, às quais darão uma nova dinâmica. A "história da família" se estende para esta narrativa, mas com a ressalva de sua arbitrariedade, de sua arrebatadora aparição em uma história sagrada.

Assim, os ex-moradores também reconstróem a genealogia da família poderosa. Ainda que transformada em um elemento secundário, a família Melo não perde entre eles o valor de ser narrada. Alguns ex-moradores me recomendaram sair de seu circuito para indagar em outro âmbito sobre o significado daquilo que conheciam. Recomendaram que eu falasse com os *herdeiros* ainda vivos e não lhes parecia sem sentido minha busca no cartório. Como ocorre com a primeira Belém, o que designam como família Melo é a dinâmica de agrupamentos e desagrupamentos de pessoas em torno da propriedade. Os membros mais mencionados são aqueles que, de algum modo, estiveram envolvidos com a fazenda. Desta forma, os laços de família tornam-se parte de um saber comum, e ela se faz pública. Há aqueles que estão a par do assunto e aqueles que não estão. A *família* impregna o relato dos que não pertencem a ela e, neste aspecto, a Belém dos ex-moradores apresenta uma continuidade com a Belém dos *herdeiros*.

Observa-se igualmente um ponto de encontro entre ambas as "Beléns" quanto às mortes. Mas é uma continuidade de tipo diferente. As mortes na fazenda não são negadas ou legitimadas, como ocorre com os *herdeiros*; tal como se passa com o vaqueiro e outros empregados, são mencionadas em voz alta, sem necessidade de ocultamento ou neutralização. Mas diferente destes últimos, as mortes tendem a mostrar de modo marcante o uso sombrio que o proprietário fazia de seu poder e, deste modo, são cercadas por uma forte aura de ilegitimidade. Os ex-moradores não condenam as mortes em si; enfatizam a falta de ética e a arbitrariedade por parte do(s) patrão(ões) e seus *homens* no exercício da violência. O que os diversos relatos mostram de contínuo é uma moral compartilhada das mortes, é a normativa a partir da qual proprietários, empregados e ex-moradores as legitimam e as deslegitimam.

Mas nada há de contínuo na referência à *escravidão*. Esta categoria, como a de *cativeiro* (a última usada de modo geral pelos mais velhos), é que estrutura os relatos dos ex-moradores sobre Belém.⁸ Esta já não é a terra generosa e produtiva, a fazenda da abundância comum. A categoria

nos coloca diante de novos significados que constroem Belém a partir de uma base distinta. Belém se liga agora ao sofrimento e à humilhação, com exploração e pobreza, com castigos e medos. Belém, sobretudo, se liga a laços, amarras, *sujeição*. Ser *escravo* ou *igual a escravo* é o contrário de ser *liberto*. Ser *liberto* é a possibilidade de fazer ou dizer, é estar sem amarras. Mas Belém atava, e o fazia de várias formas.

Os laços que os ex-moradores evocam se tornam visíveis na *diária*, no *foro* que pagavam anualmente pela terra que habitavam e na venda de algodão, práticas diferentes que, nos relatos, se unem em sua alusão à *escravidão*.⁹ Não poder dizer não nem fazer o que se achava conveniente são impossibilidades recorrentes em uma e outra narrativa sobre esta ou aquela prática. Uma terça-feira e outra e a seguinte os moradores deviam trabalhar gratuitamente para o patrão. Se não cumprissem a *obrigação* de ir à *diária* por iniciativa própria, eles o faziam então *sujeitados*: eram levados para trabalhar por um capanga do proprietário, *amarrados* no rabo de uma burra.

Ao serem submetidos, os moradores equiparavam-se à categoria do algodão que plantavam, que também estava sob o domínio do fazendeiro: convertiam-se em objetos sem movimento, amarrados ao patrão. No caso do algodão, os vigias da fazenda, localizados nas zonas de saída, impediam o movimento do produto. Sem outra opção, o algodão devia seguir para o armazém do proprietário. Ali era vendido em condições desfavoráveis e também usado para pagar o *foro* (e, talvez, as dívidas).¹⁰ Nada sobrava, tudo ia para o *foro* do patrão, dizem os ex-moradores. Suas possibilidades de ganho iam embora com ele e o que ficava era o outro lado da moeda, a *pobreza*. Com os ex-moradores descobre-se uma Belém de profundos tormentos, uma Belém de *escravos*, de laços, de *obrigações* e impossibilidades. Não é viável agora chegar a um mesmo sentido de Belém: a memória de braços atados e a da família e do progresso não nos apontam a mesma experiência.

Quando os ex-moradores se referem a Belém, falam de um *tempo* que não é cronológico, mas que classifica sua estrutura social e nos mostra uma sociologia nativa diversa das "esferas", dos "espaços" ou das "ordens" com os quais uma sociologia não etnográfica costuma conceber as "sociedades" (Palmeira 2002). O *tempo de Belém* é para eles o *dos escravos*, o das experiências de ser amarrado e de ser sujeito. É o *tempo* de sua história, mas também de seu presente. Ainda que suas relações sociais já não se organizem em função de um *tempo de escravos*, este não deixa de ser um parâmetro na hora de se pensar o mundo. Com ele também continuam classificando o seu presente. As temporalizações são dinâmicas. Nada salva os moradores da *escravidão*; ela classifica seu mundo e é capaz de voltar a qualquer momento

(Velho 1995). De vários modos dá seus sinais de existência e ameaça, como na televisão, por exemplo. Há notícias sobre “trabalho escravo” que não estão distantes do trabalho com a cana-de-açúcar que vários habitantes da zona desenvolvem no lugar, ou aquelas que ameaçam sua experiência recorrente de ir trabalhar em outros estados do Brasil (lugares de onde, talvez, tendo caído na armadilha de quem os contratou, já *não pudessem sair*).

Por outro lado, ao enquadrar o passado, a *escravidão* confere uma história aos moradores, que é a sua própria história, e que eles — e ninguém melhor do que eles — podem contar. Se o *tempo de Belém* é um *tempo de escravos*, os melhores contadores são aqueles que vivenciaram as experiências que constroem esse *tempo*, os moradores, ou seus descendentes, que as ouviram daqueles que as vivenciaram diretamente. Os ex-moradores fazem de Belém sua própria experiência. A história é agora a dos *escravos* e, deste modo, Belém deixa de ser a *fazenda da família* proprietária para se tornar a *terra* dos moradores.

Um passo fora da história

Mas tampouco esta Belém fica livre de hierarquias internas. O circuito de recomendações daqueles que habitam essas terras também tem seus contadores privilegiados, que são os mais velhos e, sobretudo, os homens mais velhos. O que eles dizem de Belém define em grande medida o que ela é neste circuito narrativo. Belém é a dos *escravos* e a experiência dos *escravos* é a dos homens, que inclui o patrão e fala de relações laborais que os moradores mantiveram com ele.

Perguntar por Belém era excluir muito da experiência feminina. As mulheres sabem e reconhecem a *história*, foram as companheiras ou as filhas dos *escravos*, dedicaram-se às tarefas do algodão, viveram a *escravidão* ou ouviram falar dela, mas em face dos homens sua experiência é considerada indireta. A questão central gira em torno das relações entre trabalhadores e patrões, e não foram as mulheres que entabularam de modo direto essas relações. O lugar que a *história de Belém* lhes dá é secundário, e minhas perguntas sobre a *diária*, o *foro*, Belém e o *cambão* marginalizaram suas experiências. Mas a etnografia permite ver o não buscado, e o trabalho de campo me ajudaria a distinguir o que, à primeira vista, me era invisível: a vivência das mulheres.

As mulheres também narram a Belém dos *escravos*, mas o fazem a partir de um lugar secundário. Não têm, como os empregados na história familiar, um pequeno espaço onde representar um fragmento de sua peça; elas

narravam somente na ausência dos protagonistas ou porque eu lhes pedia. Quando abordam as experiências de *escravidão*, o *sofrimento* conforma um ângulo destacado. Belém significa um grande *sofrimento* e não somente para os moradores, mas também para suas famílias.

Uns/umas e outros/as *sofriam* com a extensa jornada da *diária*: tanto os moradores, que deviam atravessar a escuridão quando voltavam à noite, como seus familiares, que lidavam com conjecturas ingratas ao imaginar os infortúnios que poderiam ter ocorrido ao marido ou ao pai que demorava a voltar. *Sofria* não somente quem ia trabalhar doente, mas também aquele que via partir seu familiar doente. Uns/umas e outros/as *sofriam* com as mudanças e as perdas de casa que ocorriam quando “não dava certo com o patrão” e/ou a partir da venda de suas terras por parte deste último. Se, por vezes, a venda significava apenas uma mudança de proprietário, em outras significava a obrigação de sair da parcela. Uns/umas e outros/as também *sofriam* com a ameaça de expulsão, o que ocorreu de modo frequente durante a ditadura. *Sofriam* com o excessivo trabalho que o algodão lhes requeria e com a ausência de ganho que dele se obtinha. Diferentemente dos ex-moradores, as mulheres não enfatizam a humilhação do trabalho gratuito, do castigo público, ou do “passeio na burra”, e sim o *sofrimento* que Belém estendia também às *casas* dos moradores.

Contudo, mais além do patrão e das vivências geradas a partir dessas relações, há experiências antigas, da época em que “as terras eram dos outros”, experiências estas que as mulheres mais velhas estão autorizadas a contar e não de um lugar secundário. Não obstante, aquilo que suas palavras abrem quando nos distanciamos da *escravidão* não é identificado por minhas interlocutoras como a *história de Belém*. Elas contam a *história de suas vidas* ou de suas *vivências* que, ainda que respondam à minha pergunta “como foi a sua vivência aqui, em Belém”, não conformam, no entanto, a *história* desta última. Quando falam de suas próprias experiências, as mulheres não pretendem falar sobre a *história*, e Belém não é uma referência direta em seus relatos.

Com as mulheres se abriu outro mundo público, ao qual demorei a chegar com minhas perguntas sobre Belém. O que no trabalho de campo se destacava como questão se relacionava com a experiência dos homens, e isto me fez voltar o olhar em direção às ciências sociais e às perguntas que são privilegiadas ou deslegitimadas neste âmbito.¹¹ Entre os/as meus/minhas interlocutores/as, nem todos/as têm autoridade para falar sobre Belém (a Belém dos escravos e dos patrões) e, se tivesse me limitado a esta hierarquia, não poderia ter alcançado o que as mulheres acham importante transmitir sobre a experiência no lugar. Minhas relações com elas me ajudaram a

burlar esta hierarquia. "Entrevistando-as", ainda que não fossem as mais recomendadas, conversando de modo casual ou deixando passar o tempo juntas, pude aceder ao que se conta de modo silencioso, ao que, de modo *velado*, desafia as hierarquias de gênero (Abu-Lughod 1999). Nessas relações informais e invisíveis, diante do olhar dos homens e de minhas perguntas sobre os conflitos sociais e os trabalhadores rurais, surgiu a permanência, surgiu um mundo público diferente daquele dos homens, surgiu a *vida* que havia para contar e os vários aspectos que a conformavam.

Entre o que havia para contar, as experiências laborais e religiosas ganham um lugar central. O trabalho que narram não é aquele que faziam para o patrão, mas o de toda a vida, o trabalho com a cozinha, com a água, a lenha, com o barro e o seu modelar, o trabalho na roça e outros, o trabalho que, mais do que um *tempo* (no sentido mencionado acima), mostra uma permanência. É, além disso, o que se constitui como um espaço de sociabilidade feminina, tema enfatizado em seus relatos. Com as vivências religiosas ocorre algo semelhante. Ali também as mulheres recriam seus espaços de socialização e de encontro com os/as outros/as, que vem de épocas antigas e se apresenta como um aspecto constante de suas vidas. As mulheres me falam de uma Belém diferente. Não estabelecem uma ruptura com o passado, nem marcam um *tempo* que organiza as relações sociais de um modo particular. Quando se referem ao seu trabalho e às suas reuniões na igreja ou nas festas religiosas, articulam o passado com o presente. Tecem uma continuidade que se torna indiferente às mudanças de Belém.

Com as mulheres, dei um passo para fora da *história* e isto me permitiu olhá-la a certa distância. Em seus relatos, desloquei-me da "família" (Melo) para as famílias de cada mulher, das relações entre trabalhadores e patrões para as relações entre vizinhos e parentes, entre pais e filhas, entre mães e filhos, entre marido e mulher, de narrativas sobre Belém para narrativas sobre a *vida*, a *vivência* e a *convivência*. Desloquei-me também em direção às experiências permanentes, que não eram parte do *tempo dos escravos* e, portanto, não constituíam a *história de Belém*. Finalmente, levaram-me a seu mundo público, para os espaços de sociabilidade que acharam dignos de serem contados e que, no entanto, eram contados em voz baixa, fora da narração de uma *história*.

A história da luta

Por último, a história de Belém é a da *luta*, aquela que começa com a chegada do sindicato de trabalhadores rurais em começos da década de

1960. Esta chegada marca um *tempo*, o "tempo em que começou o movimento sindical", que também é o tempo daqueles que *entraram na luta*. Ele se opõe ao *tempo dos escravos* e inicia o fim da *escravidão* em Belém, a *luta* pela liberação. Belém se constrói como um símbolo dessa *luta*.

O *tempo dos escravos* é uma referência fundamental desta história, que dá continuidade à dos moradores. De fato, entre aqueles que a contam estão os ex-moradores que participaram do começo do sindicato e que também narram a história dos *escravos*. Para eles, as experiências sindicais significam aquelas mediante as quais entraram no mundo dos direitos,¹² dos *documentos* e *papéis* que materializavam esses direitos e instituíaam os *moradores* como *trabalhadores rurais*, como trabalhadores com direitos estabelecidos por lei. Tais documentos eram assim constitutivos de sua identidade legal (Peirano 2006). Essas experiências abriram outro *tempo*, o de soltar as amarras do patrão, de dar cabo, entre outras práticas, do trabalho e do algodão *sujeitados ao fazendeiro*, dos laços que os tornavam *escravos* ou *cativos*. Era o *tempo* do sindicato, da *luta* e dos *lutadores*.

Mas a *luta* é narrada a partir de vozes distintas, todas elas autorizadas a contá-la. Além daquelas dos ex-moradores sindicalizados, também há as dos sindicalistas que não eram do lugar e que tiveram importância nela. A essas vozes privilegiadas se somam as dos habitantes atuais da zona, que participam das experiências sindicais de hoje, e as dos sindicalistas, que não são do lugar, mas conhecem a história e sabem contá-la por terem "ouvido falar". As vozes masculinas são as destacadas, mas são igualmente valorizadas aquelas contatadas com o mundo dos papéis, da cultura letrada que o sindicato trouxe com ele. As pessoas recomendadas para contar são assim figuras que ocupam posições sociais distintas. Esta polifonia deixa entrever as diferenças entre os sindicalistas que não eram moradores de Belém e aqueles que eram, assim como a experiência de interlocução que constrói esta história.

Os sindicalistas que não eram moradores incorporam outras categorias a partir de onde contar. Mais do que *escravidão*, como assinalamos anteriormente, falam sobre o *cambão*, termo desconhecido para a grande maioria dos moradores, à exceção daqueles que se encontram mais ligados às experiências sindicais. Em seus relatos, o *cambão* é *derrubado* e este declínio faz de Belém um marco na história sindical do Rio Grande do Norte, que também chega a outras regiões do estado e do país, e a outras instituições além das sindicais, como as universidades. Esta história disputa seu reconhecimento nas cidades com a da família, registrada em cartórios, monumentos e ruas. Belém deixa de ser um patrimônio familiar para ser o símbolo do fim do *cambão* no Rio Grande do Norte.

Se entre os ex-moradores a Belém familiar impregna alguma parte de seus discursos, aqui já não cabem as abordagens da genealogia dos Melo e de suas partilhas de patrimônio. A família proprietária continua sendo central, mas de outro modo. Os Melo são agora os *latifundiários*, os grandes proprietários que, como muitos outros grandes proprietários, detinham o poder político e econômico da região e se apropriavam do trabalho dos moradores. São também aqueles cuja tradição de poder é destituída. A história fala sobre essa destituição, e Belém mostra sua transformação: o grande *latifúndio*, o símbolo do poder, se torna um centro da *luta* pelos *direitos* dos *trabalhadores* até ser sua grande *conquista* e o símbolo da luta sindical.

Narrado como a *derrubada do cambão*, este marco é desconhecido entre os ex-moradores, inclusive entre os sindicalizados. No entanto, se em uma primeira aproximação não foi possível chegar ao *cambão* e à sua *derrubada*, eu alcançaria mais tarde os significados que este marco trazia com ele. Os sentidos em jogo entre os ex-moradores sindicalizados e os sindicalistas não moradores da fazenda são capazes de confluir para uma narrativa comum, para a história de uma *luta* contra os laços com o patrão que, se entre os sindicalistas se apresenta como *derrubar o cambão*, entre os moradores sindicalizados significa a *libertação* da *escravidão*, o começo dos *direitos* e de novas experiências de vida nas quais já não estariam *sujeitados* ao patrão. O percurso do trabalho de campo me mostrou que os significados que o *cambão* coloca em jogo não são tão distantes como o termo e que ele remete a algo de que foi preciso *se liberar*, seja o *cativeiro* ou a *escravidão*, a *diária* ou ser amarrado no rabo da burra. A diversidade de categorias cai em uma continuidade de sentido a partir da interlocução, que torna possível que a história da *luta* seja contada de diversas posições.

Para os ex-moradores sindicalizados, a *luta* não é identificada com o grande evento, mas se funde no relato das várias experiências vividas durante os anos de nascimento do sindicato. Essas experiências são narradas de uma perspectiva que também é reconhecida pelos vizinhos do lugar. A participação nas reuniões sindicais debaixo das árvores da fazenda, a fuga de um dos moradores sindicalizados para São Paulo durante a ditadura, a prisão dos demais e as demolições das casas de moradores, entre outras, eram conhecidas pelos habitantes de Belém por conta de seus laços de vizinhança. Os relatos sobre a *luta*, a criação do sindicato e a ditadura impregnam os relatos sobre as vivências no lugar e se deixam banhar por uma moral compartilhada entre aqueles que ali habitavam (Figurelli 2013).

Enfim, perguntar sobre Belém não revela simplesmente diferentes versões de um fato, mas diferentes fatos que estão sendo produzidos. É possível separar um do outro em função de certos eixos que os estruturam, no en-

tanto, seus limites não são definidos e diversos elementos circulam de uma história de Belém para outra. Por exemplo, a narrativa da família chega até os moradores. Por sua vez, a história da santa chega até os ex-proprietários que, apesar de enfocarem não tanto a santa, mas a propriedade eclesiástica, não deixam de reconhecer "o que se diz" acerca de Nossa Senhora de Belém. No caso das violências e das mortes, elas tecem um e outro relato, assumindo em cada um deles formas diferentes, mas normativas semelhantes. As relações vicinais, familiares e os valores morais dos habitantes de Belém se tornam parte dos discursos sindicais da *luta dos trabalhadores*, e essa *luta* também se imiscui no universo de significados dos habitantes. Temas como a santa, a família, a propriedade e a morte adquirem sentido para os diferentes narradores de Belém e atravessam com aparências diversas um e outro recorte dela.

Coloquemos, agora, o eixo da reflexão nos circuitos de recomendações e desloquemo-nos das histórias contadas para seus contadores.

Vozes em circulação

Os contadores não foram aleatórios. Pelo contrário, sua seleção deixa entrever muito deste mundo social que cada história coloca em jogo. Os ex-proprietários são contadores reconhecidos principalmente na cidade do município e entre os funcionários de instituições públicas. Eles tecem e teceram relações nesse âmbito e é aí que se recria uma história do patrimônio familiar, tanto nos relatos das pessoas como nos registros escritos que se mantêm acerca de Belém (testamentos, heranças e escrituras, entre outros). A cidade de classe média dá voz àqueles que foram donos do grande patrimônio. Nela, o sindicato de trabalhadores rurais, que foi erigido em um de seus quarteirões, não tem o mesmo peso que a família Melo, cujos nomes estão gravados em suas ruas, em seus arquivos, nas listas de prefeitos e de outros cargos políticos,¹³ família inscrita em materialidades que deixam rastros das desigualdades vividas pelos atores (Trouillot 1995). Os endinheirados e defuntos *donos* estendem sua influência ao âmbito da classe média dessa cidade, onde transitaram de modo frequente e se tornaram figuras de grande destaque; assim também o fazem os *herdeiros*, já sem fazenda, que continuam transitando por ali e se relacionando com as pessoas dessa classe. Nesse contexto, não há ninguém mais adequado que os ex-proprietários para falar de Belém, que se converterá na história do patrimônio familiar.

Não é somente tal reconhecimento que dá voz aos proprietários. Os padrões foram figuras centrais na vida dos moradores e, como assinalei

anteriormente, vários deles encontram na família desses patrões algo de valor para ser contado. Assim, têm lugar algumas remissões à sua palavra. Mas os ex-moradores também a desautorizam, quando não a ignoram, o que ocorre com maior frequência, já que muitos não conhecem o paradeiro dos antigos proprietários, ou mesmo se eles ainda estão vivos. Se, por exemplo, para falar da *família*, Gregório — um antigo morador e presidente do sindicato de trabalhadores rurais de Bom Jesus — me remete a um dos *herdeiros*, ele o desautoriza a falar sobre a *história de Belém*; em sua opinião, sem conversar com os mais antigos moradores sindicalizados do lugar e só escutando os *herdeiros*, eu “não estava sabendo nada de Belém”. Quando comentei com Teresinha, a esposa de Gregório e minha anfitriã nas terras da antiga fazenda, que ia entrevistar outro herdeiro, ela replicou com um “para quê?”. Para os habitantes de Belém, os proprietários não saberiam falar sobre o tema central da *história*, associado à vivência dos moradores, motivo pelo qual tais proprietários foram recomendados unicamente para falar de sua própria (e pública) família.

Se, apesar das desautorizações, entre os ex-moradores cabe alguma remissão para os proprietários, esta não tem lugar no circuito de recomendações para falar sobre Belém do âmbito sindical. *A luta é dos trabalhadores*, e é a eles que corresponde falar, aos *lutadores*. Estes últimos não são todos os trabalhadores, são aqueles que se relacionaram entre si a partir das experiências sindicais, e são em sua maioria homens. Vivem em Belém e fora dali, de modo que as recomendações atravessam um e outro lugar.

A história da *luta* se estende para além da fazenda e se apresenta na cidade de um modo diferente daquele da história da família. A *luta* é registrada nos arquivos da federação de trabalhadores rurais e naqueles da imprensa católica da arquidiocese de Natal, nos relatos dos sindicalistas que vivem na capital do estado, nos encontros e nos congressos realizados em universidades, nos registros produzidos a partir dali etc. Assim, a história também é construída entre as pessoas de classe média urbana, mas as instituições para as quais se voltam já não se localizam no município no qual os Melo teceram relações, nem são aquelas que arquivam a história familiar.

Ao atentarmos para as recomendações dos ex-moradores, os *velhos*, como vimos, assumem um lugar privilegiado. São os contadores por excelência daquele *tempo* que já não existe nessas terras. Os habitantes de Belém recomendam seus pais ou seus antecessores, os mais velhos que conhecem em função da vizinhança ou do parentesco. Estes laços se tornam centrais na rede de relações a partir da qual se constrói a história que os ex-moradores narram; contar corresponde aos parentes e/ou vizinhos mais velhos que viveram a história ou dela ouviram falar por aqueles que a vivenciaram.

Os anos de vida conferem experiência e sabedoria e autorizam os antigos a *passar* a história para os que não a viveram. Por este caminho chegamos não somente aos velhos moradores, mas também aos velhos empregados que, embora diferentemente dos ex-moradores, acreditem que "Belém era boa", estão igualmente autorizados a fazer circular a *história*.

Se os velhos são os narradores privilegiados de uma Belém que já não existe, entre eles se destacam, como assinaléi anteriormente, os homens velhos, que foram moradores e viveram de forma direta a *escravidão*. Além disso, considera-se que são os homens que podem me falar sobre o "mundo público", de modo que é a eles que cabe conversar em uma *reportagem*, em uma situação formal gerada por uma *pesquisadora* com gravador na mão. Particularmente, cabe aos homens que assumem um lugar de respeito e/ou hierarquia entre seus vizinhos, aos que souberam conseguir aquilo que é valorizado em seu mundo moral, como uma família, uma casa e terras para trabalhar, uma boa reputação: de *trabalhadores*, de beber com moderação, de *homens de sua casa*, que pagam suas dívidas e não roubam etc. (por exemplo, o velho Zeferino, um parente de Gregório que vive em sua casa, não estava autorizado a contar, ainda que fosse considerado um trabalhador, pois não tinha nem casa, nem terra).

As mulheres aderem a esta regra implícita de não falar em situações públicas e me encaminham aos homens quando quero entrevistar sobre Belém. Mas quando eles não estão ou quando se trata de contar a própria vivência — uma questão que os demais não reconhecem como parte de um saber comum — então as mulheres assumem a voz, ali, no silêncio do que, em primeira instância, não se considera público. Do mesmo modo, quando as conversas ocorrem em um âmbito informal, a partir da relação mais pessoal que estabeleço com elas, suas vozes também ressoam, não para falar sobre a *história* de Belém, mas sim de sua própria *vida*. Elas têm centralidade nas recomendações sobre quem pode ou não contar esta *história*, mas não são as contadoras. As hierarquias entre os moradores, as relações de gênero, etárias, seu mundo moral não se desligam da *história* que de Belém contam os antigos habitantes da fazenda, do que é e não é classificado como parte dela.

Em relação aos velhos *empregados*, vários aspectos se entrecruzam na legitimação de suas vozes. Por um lado, como vimos, o universo social dos habitantes de Belém se faz presente na recomendação desses homens mais velhos que viveram a história e ainda sabem contá-la. Por outro lado, novos aspectos vêm à tona em função da autoridade que estes empregados conferem a si próprios, a qual se forja pelo mesmo critério de serem velhos e saberem mais que os demais, mas também por terem estabelecido relações próximas com a família Melo. Entre os empregados, privilegia-se o saber

sobre os padrões, a fazenda e seus donos, questões que eles acompanharam de perto em seu contato com eles. A experiência que tiveram de Belém não deixa suas narrativas fora da história contada pelos ex-proprietários, apesar de seus relatos não se deterem ali. Finalmente, a recomendação feita por um ex-proprietário para que um vaqueiro contasse sobre as mortes é indissociável da hierarquia mediante a qual se consegue conferir um lugar secundário a esta questão. Deste modo, também a hierarquia estabelecida entre o patrão e seus vaqueiros impregna a história que entra em circulação e adquire existência nas vozes dos empregados.

Os contadores emergem de um universo de relações sociais indissociável das histórias. Estas remetem tanto àqueles que as contam quanto ao mundo social que habilita alguns a contar. As histórias dizem mais do que narram, nos falam de pessoas que se relacionam, que constroem legitimações e prestígios, que instituem olhares sobre o mundo, nos falam de crenças e de valores morais, de hierarquias e de posições, assim como de uma circulação social.

Conclusões

De Belém se conta a sua *história*. De Belém se pode falar. Belém se torna nominável e descritível, adquire uma entidade e me permite olhá-la como um *objeto* no sentido que Foucault (2005) confere ao termo. Não se trata, segundo o autor, de olhar as *coisas* em si e tentar transcender o que se diz delas, tampouco de olhar as *palavras* acerca das coisas. Trata-se de acentuar a construção dos *objetos*, inseparáveis das relações discursivas que os formam. Na análise proposta por Foucault, "as *palavras* se encontram tão deliberadamente ausentes como as próprias *coisas*" (2005:80). O discurso não consiste em meras palavras sobre uma entidade preexistente, o discurso é aqui uma prática e como tal forma o *objeto* do qual se fala.

"O que é Belém?" A pergunta nos remete assim a outra sobre a produção de entidades. Dela se dizem coisas distintas, e é possível observar que as posições sociais dos narradores têm uma parte central no que a isto corresponde. Diferentes narradores em diferentes posições e localizados em redes diferentes de recomendações constroem "Beléns" distintas, com pontos de continuidade e de ruptura entre uma e outra. Se Belém se constitui como uma entidade, esta é uma entidade imprecisa e um objeto de disputa.

Fala-se sobre a loucura e ela se configura como um *objeto*, mas a experiência que se tem da loucura não é a mesma em um e outro tempo, em um e outro âmbito (Foucault 2004). A menção é esclarecedora. Como se indagasse

sobre a loucura, quando o fazia sobre “Belém”, estava questionando em torno de algo que existia, um *objeto* sobre o qual havia alguma coisa para se dizer. Ao pronunciar “Belém”, tinha acesso a uma narrativa possível entre as pessoas. Belém abria realidades, no entanto, Belém abria várias realidades.

Tendo me proposto a indagar a respeito das reconstruções de um evento, cheguei assim a outros eventos que se constituíram em torno do mesmo *objeto*. As narrativas sobre “Belém” não reconstróem uma única experiência. A história que fala do movimento sindical e da ditadura militar é diferente da história que fala da região e de seu *desenvolvimento* produtivo e urbano, e esta, por sua vez, é diferente da história da exploração de mão de obra por parte dos grandes proprietários, e isso sem falar de todas as vivências que se contam e que não são passíveis de serem transformadas em eventos históricos, como aquelas que as mulheres protagonizam. A história não somente não é uma única, como também, das várias que surgem, desdobram-se entidades distintas. Em um momento, me vejo pensando nas *lutas* sociais, em outro, em uma *família* e seu patrimônio e, depois, na exploração e no *cativeiro* dos camponeses. Enfatizar uma dessas entidades implica não enfatizar a outra, além disso, apesar de algumas delas poderem coexistir, outras se tornam incompatíveis na hora de se narrar uma única história.

Cada uma dessas diferentes histórias surge de lugares sociais específicos. Cada narrador se encontra posicionado socialmente e, de pessoas posicionadas em lugares semelhantes, desenvolveu-se uma história semelhante. As histórias não são neutras, o que se conta privilegia um ponto de vista, e reproduzir uma entidade é também se situar socialmente. Diante deste panorama, qual seria a reconstrução histórica a ser realizada se esta tivesse sido a minha proposta? O que teria elegido como “documento” da minha reconstrução? Fosse o que fosse, teria implicado uma seleção e uma exclusão das entidades designadas como menos relevantes. A reconstrução histórica será a de alguma questão à qual a própria vivência social, daqueles/as com poder de disputar o que será ou não histórico, permite conferir valor: a vivência na universidade e na academia, no rabo da burra, na prisão, na cozinha, na Igreja, na fazenda ou em qualquer outro lugar.

De modo que visões diferentes de Belém surgem de pessoas posicionadas em lugares diferentes e tornam impossível falar de uma única Belém. Por sua vez, as visões não são autônomas, elementos de uma história se entrelaçam com os elementos da outra, as ênfases de uma podem ser apreciadas em oposição às ênfases da outra e, assim, os relatos se impregnam entre si tanto como as pessoas se contatam entre si, recriando permanentemente suas perspectivas. As relações entre aqueles que constroem as várias “Beléns” foram sendo incorporadas a seus relatos sobre esse *objeto*. Ao pensar cada

uma dessas visões, não há lugar para a ideia de *autenticidade* do que fora a visão dos proprietários, dos empregados, dos moradores, das mulheres, ou dos sindicalistas, e sim para a da *circularidade*, a qual nos abre as portas para as relações dinâmicas entre as pessoas de diferentes posições sociais. Na hora de refletir sobre suas visões de mundo, vemos que estas não são uma unidade fechada e fixa, e sim um constante ir e vir (Redfield 1967; Darnton 1986; Bakhtin 1987; Ginzburg 1987).

Por sua vez, não é possível pensar as entidades que as histórias constroem sem considerar a dinâmica social que isto implica para além da posição social de quem as conta. Ao tomar a forma de uma *história*, Belém pode ser transmitida. A *história* significa para aqueles que a constroem algo que pode ser *contado*, que pode ser *passado* — como me diziam no campo — de uma pessoa a outra. A *história* adquire entidade nos relatos, em sua circulação, em seu intercâmbio. Como a *mercadoria* de Marx, não é *história* com anterioridade à sua circulação, o é porque pode ser contada. De modo que *contar*, ou *passar*, e todas as relações sociais que esta atividade supõe constituem um lugar fundamental na hora de pensá-las.

As *histórias* falam sobre quem as coloca em circulação e quem não as coloca, quem recomenda quem para contar, o que alguém pode contar e quando, a quem se conta e tudo o que isto envolve. A dinâmica social que implica o ato de contar está envolvida nas *histórias*. De distintas formas, Marx, Mauss e Malinowski nos permitem iluminar esta questão ao deixarem ver, como assinalamos na introdução, como as coisas que circulam adquirem sentido quando se olha para as relações sociais que essas coisas significam. Assim, a *mercadoria* de Marx nos fala sobre relações sociais que as pessoas estabelecem na produção e nos devolve o olhar "em direção a seus guardiões, os *detentores das mercadorias*" (Marx 1988:103), ao passo que, em Mauss (1971), as coisas que as pessoas dão e devolvem não podem ser separadas nem das pessoas, nem dos elementos morais, políticos, mágicos etc. que as relações entre elas supõem. Com Malinowski (1976), observamos nos *Vaygu'a Kula* uma história de laços sociais intertribais que se encontra contida neles. Com estes autores, olhar um objeto é olhar os vínculos sociais envolvidos nestes objetos.

A *história* que é *passada* revela uma dinâmica de relações entre aqueles que a contam, aqueles que recomendam outros/as para contá-la e entre estes/as e um auditório capaz de suscitá-la. Não pode ser separada das obrigações, dos valores morais, das regras de reciprocidade, das hierarquias, dos pertencimentos, dos poderes, dos reconhecimentos e das legitimações a partir dos quais determinadas vozes se configuram como autorizadas para contá-la e conferir-lhe existência, e outras não. Se uma história contada é inseparável de quem a conta, também o é das relações sociais que selecionam os conta-

dores e permitem seu surgimento, como o é da existência de destinatários. Deste modo, é necessário voltar o olhar para os “detentores de histórias”, para a relação entre os contadores, os “recomendadores” e o auditório, para a conformação dos lugares que cada um ocupa na circulação das *histórias* que, neste caso, são despertadas por minhas perguntas.

Assim, eu quis mostrar etnograficamente que uma história que se conta não tem vida própria e que supõe relações e pessoas que a recortam, classificam, delimitam e a fazem circular. Esta análise das *histórias contadas* procura dar conta de uma vida social complexa que cria eventos históricos, ao invés de considerar eventos históricos isolados, tentando devolver às histórias toda a complexidade que sua abstração pode deixar de lado.

A *história contada*, tal como os meus/minhas interlocutores/as no campo acentuam, e como pretendi pensar neste trabalho, diz tanto do mundo social que está criando como do mundo social que a conta. Ela nos fala daquilo que é suscetível de ser contado, daquilo que em um emaranhado incompreensível de vivências torna-se um tema que pode ser dito, que pode ser indagado. Ela nos diz também que não há história desligada de seu contar e que, mais que a um referente fixo e acabado, o que se conta alude a uma criação dinâmica que não se separa da situação na qual se conta. Imbricada nessas relações e no cotidiano das pessoas, é aquela *história* que, dito nos termos de Marx, não se pode fetichizar.

Recebido em 03 de abril de 2014

Aprovado em 03 de junho de 2015

Tradução de Roberta Ceva

Fernanda Figurelli é pesquisadora assistente no Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), com sede na Universidad Nacional de Misiones (UNaM), Argentina. E-mail: <ferfigus@yahoo.com.ar>

Notas

* Agradeço a Adriana Vianna, Beatriz Heredia, John Comerford, José Sergio Leite Lopes e Mariza Peirano pelos comentários construtivos e pela motivação. Agradeço, além disso, aos ensinamentos de Moacir Palmeira, que me acompanham dia a dia.

¹ Neste artigo, todos os nomes de pessoas e a maioria dos nomes de lugares foram modificados.

² Tal como Johnson (1971) observa na fazenda de Ceará, no caso de Belém, o *vaqueiro* não devia nenhum tipo de contribuição ao proprietário. Cuidava do gado deste último e recebia *sorte* (um bezerro de cada quatro que nasciam) como forma de pagamento, o que lhe dava a possibilidade de ter seu próprio gado. Tanto o vaqueiro quanto quem administrava os armazéns do proprietário e outros trabalhadores habilidosos em determinada especialidade (carpinteiros, ferreiros etc.) também tinham uma casa na propriedade e exerciam a atividade agrícola, apesar de ocuparem uma posição diferente e de maior hierarquia na estrutura da fazenda. Outra figura central nesta estrutura é o *administrador* do proprietário. Em Belém, são mencionados um *administrador* central e outros *capangas* distribuídos pela propriedade. Para fazendas de gado no Nordeste do Brasil, ver, entre outros/as, Cascudo (1956), Johnson (1971), Bastos (s/d), Almeida e Esterci (1977a, 1977b).

³ Na atualidade, grande parte dos ex-moradores e de suas famílias dedica-se a tarefas agrícolas e/ou a vender a sua força de trabalho em diversos empregos.

⁴ O *cambão* adquire um peso importante ao se falar nas Ligas Camponesas. Dar fim a ele, juntamente com a oposição ao aumento do *foro*, constituiu uma das principais reivindicações que tal organização sustentou em uma primeira etapa (Julião 1968; Azevedo 1982). Na bibliografia sobre o tema, o *cambão* é definido como o *trabalho gratuito* (ou, de acordo com Andrade [1998], também a baixíssimo preço) que os moradores deviam dar ao dono da propriedade na qual residiam como contrapartida pela terra que ocupavam (Julião 1962, 1968; Azevedo 1982). Sobre a distinção entre *cambão* e *condição*, ver Palmeira (1977) e Sigaud (1979).

⁵ O projeto tem sua sede no Núcleo de Antropologia da Política-NuAP, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, e dele participam diversas instituições de pesquisa, organizações sociais e organismos estatais. Seu objetivo é registrar, difundir e refletir sobre as lutas camponesas anteriores a 1964 e durante o período de resistência à ditadura (ver: <http://nuap.ppgasmuseu.etc.br/MCCP/index.php>).

⁶ A este respeito, ver também Foucault (2005).

⁷ Nos quais se misturam os santos, a apropriação por parte da Igreja das terras de santo e as titulações sem origem comprovável (ver Figurelli 2011).

⁸ A ideia de *cativeiro* entre populações rurais do Nordeste do Brasil teve um importante tratamento acadêmico. Ver, a este respeito, Leite Lopes (1978), Sigaud (1979), Garcia Jr. (1983), Velho (1995).

⁹ Sobre as relações sociais de *morada* e suas formas específicas de dominação, ver Sigaud (1971, 1979), Palmeira (1977), Heredia (1986).

¹⁰ Os mecanismos de endividamento eram centrais para a retenção da força de trabalho nos sistemas de *morada*. Ver Palmeira (1979, s/d) e Bastos (s/d).

¹¹ A este respeito, ver Smith (1992).

¹² A relação entre a chegada do sindicato e a chegada dos direitos, assim como a descontinuidade que esta chegada instaura entre os trabalhadores rurais, é uma questão que foi trabalhada por Sigaud (1971, 1979).

¹³ Além da participação central que Tozé Melo teve no apoio a determinados candidatos, mais de um membro da família ocupou cargos políticos na cidade de Bom Jesus. Um deles foi prefeito em tempos da ditadura e outros três (um homem e duas mulheres) atuaram como vereadores.

Referências bibliográficas

- A ORDEM. Jornal da Arquidiocese de Natal. 1962 (19 e 20 de maio). Natal, Rio Grande do Norte.
- ABU-LUGHOD, Lila. 1999. *Veiled sentiments. Honor and poetry in a Bedouin society*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de & ESTERCI, Neide. 1977a. "Quixadá: A formação do povoado e o aceso a terra pelos pequenos produtores". In: Projeto emprego e mudança socioeconômica no Nordeste, Museu Nacional/UFRJ. Mimeo.
- _____. 1977b. "Terras soltas e o avanço das cercas". In: Projeto emprego e mudança socioeconômica no Nordeste, Museu Nacional/UFRJ. Mimeo.
- ANDRADE, Manuel Correia de. 1982. "Prefácio". In: F. A. Azevedo, *As Ligas Camponesas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. pp. 11-15.
- AZEVEDO, Fernando Antonio. 1982. *As Ligas Camponesas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- BAKHTIN, Mikhail. 1987. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Editora Universidade de Brasília.
- BASTOS, Eliane Cantarino O'Dwyer Gonçalves. s/d. A cultura de algodão no sertão paraibano. Mimeo.
- CASCUDO, Luís da Câmara. 1956. *Tradições populares da pecuária nordestina*. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura; Serviço de Informação Agrícola.
- CRUZ, Dalcy da Silva. 2000. "Igreja Católica no RN: participação política e social nos anos 60". In: I. A. L. Andrade (org.), *Igreja e política no RN. Momentos de uma trajetória*. Natal: Z Comunicação/Sebo Vermelho. pp. 41-91.
- DARNTON, Robert. 1986. *O grande massacre de gatos, e outros episódios da histórica cultural francesa*. Rio de Janeiro: Graal.
- DE CERTEAU, Michel. 1999. *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana.
- FIGURELLI, Mônica Fernanda. 2011. Família, escravidão, luta: histórias contadas de uma antiga fazenda. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, UFRJ.
- _____. Fernanda. 2013. "Sociabilidade, direitos e cabeças raspadas: reconstru-

- ções de experiências sindicais rurais". In: J. S. Leite Lopes & M. Cioccarri (orgs.), *Narrativas da desigualdade: memórias, trajetórias e conflitos*. Rio de Janeiro: Mauad. pp. 77-103.
- FOUCAULT, Michel. 2004. *Historia de la locura en la época clásica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- . 2005. *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- GARCIA JR., Afrânio Raul. 1983. *Terra de trabalho*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- GINZBURG, Carlo. 1987. *O queijo e os vermes. O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras.
- HALBWACHS, Maurice. 2004a. *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- . 2004b. *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- HEREDIA, Beatriz María Alasia de. 1986. *As transformações sociais na plantation canavieira. O caso do sul de Alagoas*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, UFRJ.
- JELIN, Elizabeth. 2002. *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI/ Social Science Research Council.
- JOHNSON, Allen W. 1971. *Sharecroppers of the sertão. Economics and dependence on a Brazilian plantation*. Stanford, California: Stanford University Press.
- JULIÃO, Francisco. 1968. *"Cambão" (le Joug). La face cachée du Brésil*. Paris: François Maspero.
- . 1962. *Que são as Ligas Camponesas?* Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira.
- LEACH, Edmund. 1976. *Sistemas políticos de la Alta Birmania*. Barcelona: Anagrama.
- LE GOFF, Jacques. 1990. *História e memória*. Campinas: Unicamp.
- LOPES, José Sérgio Leite. 1978. *O vapor do diabo. O trabalho dos operários do açúcar*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- MALINOWSKI, Bronislaw. 1976. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural.
- MARX, Karl. 1988. *El Capital*. Tomo I, v. 1. México: Siglo XXI.
- MAUSS, Marcel. 1971. "Ensayo sobre el don. Forma y razón del intercambio en las sociedades arcaicas". In: *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos. pp. 47-61.
- PALMEIRA, Moacir. 1977. "Casa e trabalho: nota sobre as relações sociais na plantation tradicional". *Contraponto*, II(2):103-114.
- . 1979. "Desmobilização e conflito: relações entre trabalhadores e patrões na agro-indústria pernambucana". *Revista de Cultura e Política*, 1(1):41-56.
- . s/d. "O trabalho livre nos engenhos: renda, salário, dívida". Mimeo.
- . 2002. "Política e tempo: nota exploratória". In: M. Peirano (org.), *O dito e o feito. Ensaio de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ. pp. 171-177.
- PEIRANO, Mariza G. S. 2006. "De que serve um documento?". In: M. Palmeira & C. Barreira (orgs.), *Política no Brasil. Visões de antropólogos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/ Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ. pp. 25-49.
- REDFIELD, Robert. 1967. "The social organization of tradition". In: J. Potter; M. Diaz & G. Foster, *Peasant society. A reader*. Boston: Little, Brown and Company. pp. 25-44.
- SEBALD, W. G. 2002. *Austerlitz*. Barcelona: Anagrama.
- SIGAUD, Lygia. 1971. *A nação dos homens. Uma análise regional de ideologia*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, UFRJ.

- . 1979. *Os clandestinos e os direitos: estudo sobre trabalhadores da cana-de-açúcar de Pernambuco*. São Paulo: Livraria Duas Cidades.
- SMITH, Dorothy E. 1992. "Sociology from women's experience: a reaffirmation". *Sociological Theory*, X(1):88-98.
- TROUILLOT, Michel-Rolph. 1995. *Silencing the past. Power and the production of history*. Boston: Beacon Press.
- VELHO, Otávio. 1995. "O cativo da Besta-Fera". In: *Besta-Fera: recriação do mundo. Ensaios críticos de antropologia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará. pp. 13-43.

Resumo

Com base em um episódio destacado na memória de organizações sindicais sobre as *lutas de trabalhadores rurais* no Rio Grande do Norte, Brasil, examino as diversas reconstruções elaboradas por pessoas que ocupam posições diferentes em relação a tal episódio. O artigo resulta de uma etnografia multissituada, cujas múltiplas localizações se configuraram a partir das recomendações de pessoas para conversar sobre as questões que eu indagava. Meus/minhas interlocutores/as no campo me *contavam histórias* e, ao longo do trabalho, foi possível observar que nas *histórias* daqueles que estavam unidos/as por essas recomendações surgiam regularidades que estruturavam de modos diferentes meu objeto de estudo. No artigo reflito sobre as entidades diversas que tais *histórias* constroem, as quais nos remetem a passados diferentes, e destaco o lugar prioritário que as relações sociais adquirem na composição dessas *histórias*. Interessa-me mostrar etnograficamente como elas envolvem não só um conteúdo, mas também uma dinâmica social.

Palavras-chave Histórias contadas, Circulação, Objetos, Rio Grande do Norte.

Abstract

This article explores the different reconstructions of a prominent episode concerning the struggle of rural workers in the Brazilian State of Rio Grande do Norte. My concern is with how Union members who occupied different positions in relation to the episode remember it. The article is based on a multi-sited ethnography: the places in which research was carried out were chosen by following the suggestions of people I spoke to, who guided me to certain locales in order to obtain the answers I was looking for. My interlocutors narrated histories, and the histories of those people linked by the suggestions that I followed revealed certain regularities. I consider the diverse entities that these histories construct and the different pasts that they refer to, and I stress the importance of social relations in their construction. I intend to ethnographically demonstrate that these histories not only reveal a content, but also a social dynamic.

Key words Narrated histories, Circulation, Objects, Rio Grande do Norte.