

---

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA  
CENTRO DE HUMANIDADES  
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
MESTRADO EM SOCIOLOGIA RURAL**

**ENTRE A CRUZ E A ENXADA**

**A IGREJA CATÓLICA E A EXTENSÃO RURAL  
NO IMAGINÁRIO CAMPONÊS**

**- UM ESTUDO NO ENGENHO CIPÓ, AREIA-PB -**

---

**ADRIANO AZEVEDO GOMES DE LEON**

**CAMPINA GRANDE - PB**

**- 1993 -**

---

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA  
CENTRO DE HUMANIDADES  
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
MESTRADO EM SOCIOLOGIA RURAL**

**ENTRE A CRUZ E A ENXADA**

**A IGREJA CATÓLICA E A EXTENSÃO RURAL  
NO IMAGINÁRIO CAMPONÊS**

**- um estudo no Engenho Cipó, Areia-PB -**

**ADRIANO AZEVEDO GOMES DE LEON**

**CAMPINA GRANDE - PB**

**- 1993 -**

**ADRIANO AZEVEDO GOMES DE LEON**

**ENTRE A CRUZ E A ENXADA**

**A IGREJA CATÓLICA E A EXTENSÃO RURAL  
NO IMAGINÁRIO CAMPONÊS**

**– um estudo no Engenho Cipó, Areia-PB –**

Dissertação apresentada ao curso de Mestrado em Sociologia, com área de concentração em Sociologia Rural, da Universidade Federal da Paraíba, em cumprimento às exigências para a obtenção do grau de Mestre.

Aprovada em \_\_\_\_\_

**Josefa Salete Barbosa Cavalcanti**

– Orientadora –

**DIGITALIZAÇÃO:  
SISTEMOTECA - UFCG**

Campina Grande - PB

– 1993 –

## RESUMO

Este estudo tem como objetivo analisar o imaginário de ex-moradores e hoje proprietários de um engenho de rapadura no município de Areia-PB, em relação à Extensão Rural e Igreja Católica, agentes externos atuantes na área após a conquista da terra.

Após a desapropriação oficial implementada pela FUNDAP, 32 famílias foram assentadas. Ao assumirem o papel de pequenos produtores, essas famílias substituíram a cultura da cana-de-açúcar pela cultura da banana, para escaparem do domínio da usina de açúcar local. Passaram, assim, de meros fornecedores de matéria-prima para produtores de uma cultura agrícola capaz de inseri-los em um mercado mais aberto, garantindo-lhes o suporte financeiro para as unidades produtivas familiares.

Uma nova condição de proprietários da terra e os recentes contatos com a Extensão Rural e a Igreja Católica contribuíram para a construção de uma nova identidade entre os indivíduos assentados, decorrente da mudança na interação homem-terra-trabalho. O real sentido de modernização repassado pelas duas instituições que atuam na área destes assentados é ainda uma imposição de um modelo que não contempla a produção familiar como fundamento da posse e uso da terra. As ambigüidades resultantes de tal situação estão expressas nos discursos dos informantes e sob os signos do seu imaginário social.

Os dados aqui analisados foram obtidos através de abordagens essencialmente qualitativas em uma pesquisa de campo realizada de julho a dezembro de 1991.

## SUMÁRIO

	Página
INTRODUÇÃO . . . . .	1
CAPÍTULO I: De Moradores a Proprietários: As transformações no Engenho Cipó, a partir da história de Empancado, Zefa Pé de Briga e Maria Tranca Rua	
1.1. A Pesquisa: Perspectivas Teórico-Methodológicas . . . . .	7
1.2. O Engenho Cipó e Seus Aspectos Físicos . . . . .	13
1.3. Histórico da Ocupação da Área: A História de Empancado, Zefa Pé de Briga e Maria Tranca Rua. . . . .	15
CAPÍTULO II: Abaixo a Garapa e Viva a Banana !	
2.1. A História do Engenho Cipó . . . . .	26
2.2. A Nova Condição de Pequenos Produtores Familiares . . . . .	32
CAPÍTULO III: A Entrada da Extensão Rural e da Igreja Católica no Engenho Cipó	
3.1. "Plante que o Governo Garante": O discurso da Extensão Rural . . . . .	45
3.2. "Faça o Que Eu Digo, Mas Não Faça o Que Eu Faço !" O discurso da Igreja Católica . . . . .	53
CAPÍTULO IV: Realidade e Racionalidade	
4.1. Representações e Imaginário Camponês . . . . .	65

4.2. A Extensão Rural no Imaginário dos Pequenos Produtores do Engenho Cipó . . . . .	71
4.3. Religião e Práticas Mágicas no Engenho Cipó . . . . .	77
CONSIDERAÇÕES FINAIS . . . . .	92
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS . . . . .	98
ANEXO I . . . . .	106
ANEXO II . . . . .	108
MAPA I: Estado da Paraíba, com destaque a localização do Engenho Cipó, Areia-PB . . . . .	112
MAPA II: Croqui do Engenho Cipó e seus lotes . . . . .	114

## INTRODUÇÃO

Como uma nova ciência, a Sociologia Rural se firmou nos preceitos básicos da ciência positiva balizada pelos estudos acerca da evolução da sociedade. Emergindo daí, a presença da exatidão como fundamento da matemática estatística orientou toda uma metodologia que tomou a sociedade como um fenômeno material.

Por outro lado, a física tradicional mecanicista abre espaços para uma nova concepção acerca do Universo proposta por Albert Einstein, pondo por terra todo o fundamento da realidade como sendo estática. A Sociologia absorveu esta nova lógica, notadamente a partir dos anos 80 deste século, com a publicação de uma série de artigos científicos e publicações em larga escala na França, Inglaterra e Espanha.

No tocante a mudanças carreadas por estas novas idéias no âmbito da Sociologia, observou-se um certo dinamismo expresso nas suas críticas às diferentes abordagens. Uma nova metodologia analítica se fez notar, especialmente na segunda metade do século XX, a partir da construção de conceitos não fixos no tempo, em uma constante recriação fundamentada na pesquisa interacionista. O relativismo social nega a rigidez positivista da "ciência pela ciência". A economia passa a ter um papel acessório, deixando de ser a locomotiva da História, ao passo em que os desejos humanos do cotidiano se revelam como os reais bólidos da sociedade.

A Sociologia Rural também se refefine. Desde a redescoberta das obras do autor russo V.I. Chayanov, as quais promoveram um acirrado debate entre os "marxistas agrários" e a "escola da organização da produção", a Sociologia Rural vem tratando de fugir dos parâmetros positivistas que margeavam toda e qualquer análise. Muito embora

a abordagem proposta por Chayanov também seja agregada das bases mecânicas da Sociologia, não deixa esta de ter aberto uma nova orientação metodológica-analítica. Perdurando durante décadas, a tradição marxista relegou, nos seus fundamentos, a importância do campesinato na superação da sociedade. O "saco de batatas" – segundo Marx – se situava no universo da produção pré-capitalista, destoante do mundo da revolução operária por ele idealizada.

Coube, pois, a Chayanov tipificar a sociedade camponesa através da sua teoria da economia específica baseada na produção familiar. Décadas após, a proposta chayanoviana foi também superada por uma Sociologia Rural que contempla o "holos social", tirando o campesinato do seu isolamento teórico e colocando-o na dinâmica evolutiva e involutiva que abarca o meio humano.

Contraopondo-se à Sociologia Positivista, para qual cada coisa é apenas um sintoma de uma outra, a Sociologia Compreensiva tem por fundamento descrever o vivido no âmbito do seu tempo, permitindo-se, assim, diferenciar as visões dos variados agentes sociais.

O relativismo metodológico se dá em duas direções. Por uma lado, afirma-se que não há novidade na História do Homem. Ciclicamente, presencia-se o retorno dos mesmos valores, apenas com alterações nos discursos, os quais se revestem de novas ponderações. Por outro, há alterações e diversidades nas abordagens, onde acentua-se este ou aquele aspecto segundo o valor dominante do momento histórico. Não existe uma única realidade, mas diferentes maneiras de concebê-la.

*"Toda obra científica acabada não possui outro sentido que o de suscitar novas indagações: ela clama por sua própria superação e se condena ao envelhecimento."*

( Weber, 1974: 78 )

Ao fundamentar-se em abordagens acerca do mundo imaginário e do cotidiano social, a Sociologia Compreensiva procura elaborar um conteúdo mais próximo do real, sem a preocupação em apresentar uma projeção de um futuro incerto do grupo analisado.



Procurando uma aproximação desta nova abordagem do real, este trabalho pretende discutir a intervenção da Extensão Rural e da Igreja Católica numa comunidade de pequenos produtores familiares recém-assentados a partir das imagens, mitos e discursos que deste grupo emergiram acerca daquelas instituições e seu modo de ação.

Os primeiros capítulos enfocam o histórico do assentamento. A partir dos discursos dos assentados, pôde-se analisar o início da construção de uma nova identificação através da ação de agentes internos e externos ao grupo. Passando de moradores de engenho de rapadura para pequenos produtores de banana e de culturas de subsistência, a comunidade estudada revelou nos relatos dos seus indivíduos os motivos da recusa à cultura da cana, os movimentos de resistência à expropriação pela pecuária e a nova realidade de proprietários da terra.

Os signos dos discursos trazem à tona toda uma gama de outros tantos discursos diferentes nos seus enunciados, mas iguais em sua forma.

O desejo da posse da terra, a manutenção familiar enquanto ordem social, aproximam a comunidade ora de grupos conservadores, ora de grupos progressistas, conforme o arranjo social em um dado momento histórico.

Em se tratando dos agentes externos à comunidade e que se fazem presentes no seu cotidiano, o capítulo dois enfoca os movimentos da Extensão Rural e da Igreja Católica naquele meio. Partindo-se do pressuposto – presente nos discursos – de que a Extensão Rural tem como fundamento a ideologia da tecnologia e a Igreja Católica o fundamento da transcendência social pela fé, a análise dos discursos dos pequenos produtores revelou pontos de divergência e convergência entre tais agentes. No triângulo formado entre os três grupos, observou-se em que momento se dá a aquisição da tecnologia, dos símbolos do discurso da terra da Igreja, bem como a recusa a todos estes.

A intervenção da tecnologia se dá no total do conjunto da Extensão Rural, desde a sua gênese. Pressupõe, assim, uma rede ideológica capaz de capturar desde os mecanismos dominantes do Estado, passando pelos técnicos extensionistas até chegar à pequena produção com o setor de maior carência tecnológica. A constante recriação de necessidades tecnológicas desencadeia um processo que leva os pequenos produtores a

práticas contínuas de resistência à expropriação pelo desejo de reprodução da unidade familiar.

Assumindo a forma de libertação, a Igreja Católica chega facilmente aos assentados, via irmãs franciscanas, trazendo consigo o discurso da salvação libertadora. Este, revestido de signos certamente conscientizadores ao lado de outros tradicionais, choca-se com a Extensão Rural e tenta anular a sua atuação. Seu discurso é o do associativismo. Atuando no meio dos neo-proprietários, este discurso também recria novas necessidades, às vezes desagregando as famílias enquanto unidades produtoras autônomas.

Os ex-moradores refletem nos seus discursos os elementos fundamentais de sua identificação, ao lado de outros novos, construtores de uma nova visão de mundo. Esta é a abordagem do terceiro capítulo.

Baseados essencialmente em um discurso religioso, estes neo-proprietários mostraram traços de uma cultura bastante antiga, resguardada pelo modelo fechado dos engenhos de rapadura.

O enfoque principal aqui é o papel da religiosidade camponesa, dos movimentos urbanos e, mais recentemente, com a nova condição de proprietários da terra. Os discursos mais dispares se encontraram no universo da religiosidade.

Os relatos são carregados de elementos pagãos e de elementos cristãos que misturam a fé popular nas práticas mágicas – benzeduras, conjuros, quebrantos – com a fé na religião oficial. Esta agregação cultural é por vezes secreta e por outras plenamente aceitas, como os festejos juninos.

Neste capítulo há um enfoque que deve ser levado em consideração acerca do silêncio. O silêncio traz em si um discurso já formulado, mas no momento proibido de ser enunciado. Este medo de falar se revela justamente nas práticas mágicas realizadas por alguns ex-moradores. Neste contexto, entende-se por magia quaisquer práticas não convencionalmente cristãs. Trata-se de um silêncio imposto pela modernidade, mas presente durante todo período do ano, notadamente nos festejos de colheita, permitidas

e acolhidas pelos agentes da religião oficial e outros atuantes no meio rural.

A Extensão Rural, a Igreja Católica e o ambiente em que vivem os pequenos proprietários familiares e ex-moradores de um antigo engenho de rapadura foram aqui analisados a partir da própria visão destes. Seus discursos e seu silêncio fizeram emergir um universo de signos culturais pertencentes a outros grupos, agregados ou rejeitados segundo o tempo histórico no qual foram enunciados.

Como os antigos moradores do Engenho Cipó enxergam a Extensão Rural e a Igreja Católica, as novas formulações sociais introduzidas por estes agentes externos e a resistência cultural a este novo mundo que se lançara para os novos proprietários do engenho são as vigas mestras por onde pretende se erguer este estudo.

Esta dissertação divide-se em quatro capítulos. O capítulo I é uma breve etnografia do Engenho Cipó, a partir da descrição do referencial teórico metodológico, os aspectos físicos do local da pesquisa, bem como a história da ocupação da área.

O capítulo II retoma a história dos pequenos produtores do Engenho Cipó com um maior enfoque acerca da história do local desde o engenho de rapadura tradicional até o litígio que culminou na posse da área, i.é., a transformação de moradores em pequenos produtores familiares.

A ação da Extensão Rural e da Igreja Católica é o tema do Capítulo III. Procurando-se, assim, estabelecer o nível de interação entre estas instituições e o neo-proprietários através dos seus próprios discursos.

No capítulo IV as representações e o imaginário dos pequenos produtores do Engenho Cipó receberam toda a ênfase, no sentido de se perceber os pontos de convergência e/ou afastamento entre os agentes deste estudo: a comunidade do Engenho Cipó, a Igreja Católica e a Extensão Rural.

**DE MORADORES A PROPRIETÁRIOS:  
As transformações no Engenho Cipó, a partir da  
história de Empancado, Zefa Pé de Briga  
e Maria Tranca Rua**

# **CAPÍTULO I**

## **DE MORADORES A PROPRIETÁRIOS: As transformações no Engenho Cipó, a partir da história de Empancado, Zefa Pé de Briga e Maria Tranca Rua**

### **1.1. A Pesquisa: Perspectivas Teórico-Metodológicas**

Em se tratando de um grupo social de difícil acesso como a comunidade do Engenho Cipó, certos cuidados com a abordagem foram tomados no sentido de não tornar o material da pesquisa algo mascarado. Apenas a idéia de se ter um pesquisador desconhecido na área já é motivo de desconfiança ou até mesmo de recusa por parte de alguns membros.

Procurou-se um delineamento de pesquisa emergente, produto de um processo indutivo. Isto permitiu um intercâmbio de informações entre as partes do estudo para que se conseguisse eliminar, em parte, o medo de falar tão corriqueiramente encontrado em comunidades de assentamento.

O objeto da pesquisa é sempre redefinido ao longo do delineamento. (Salamon, 1990: 24). A análise do estudo realizado com a comunidade do Engenho Cipó em relação à tecnologia e à Igreja fez-se a partir da unidade produtiva, com enfoque sobre os grupos familiares, sua situação na sociedade global, e seus valores e representações relativos ao mundo que os cerca.

Fichten (1990: 30) orienta a metodologia ligada a entrevistas com perguntas

globais, orientadas devolvidas ao pesquisado com mais subsídios, bem como o uso de conceitos contrastantes.

Este estudo, fundamentado em uma pesquisa essencialmente qualitativa, procurou se estruturar mais além do que simples entrevistas abertas ou semi-abertas. Tratou de aprofundar a pesquisa "in loco", e através do tempo – 4 meses de pesquisa e cerca de 42 horas de entrevistas gravadas, procurando dar conta de uma realidade multi-facetada, expressa em eventos, processos e símbolos. Os entrevistados (vide Anexo I) foram escolhidos por uma história no processo de assentamento, diversas faixas etárias que contemplassem várias visões, espontaneidade de querer se expressar de alguma maneira e, finalmente, o silêncio. Determinadas pessoas se recusavam a falar, mas, sem dúvida, este silêncio possuía algum significado.

Alguns modelos usados nas pesquisas, quando da sua escolha, são inconscientes e desconhecidos dos indivíduos pesquisados. Assim, algumas conclusões importantes provêm da análise independente dos dados do pesquisador ou de modelos na lógica interna daquilo que as pessoas querem dizer. (Barlett, 1990: 03-8).

Em se tratando de um grupo familiar, deve-se ter em mente que a posição atual de determinada família é uma consequência decorrente de um processo histórico. É uma reflexão do passado ligado à terra – no caso em estudo, de sua história, composição e valores. Momentos históricos novos significam o desenvolvimento de novas perspectivas de vida.

A análise da tecnologia e da Igreja Católica se reveste de variáveis que emergem independentes da pesquisa, uma vez que sua gênese remonta a séculos. O fechamento de questões baseadas em uma disciplina científica leva o pesquisador a agir com preconceitos e pré-categorias. (Fichten, 1990: 15). Existem fissuras que devem ser abordadas mesmo nas elaborações teóricas vigentes. E em se tratando de tecnologia, deve-se atentar que os códigos usados neste setor já foram anteriormente construídos. Resta descobrir como tais códigos impressionam o grupo estudado. Daí a necessidade de contruí-los pela ótica dos pesquisados.

A multiplicidade de visões camponesas constituem-se como chaves para a

elaboração da realidade que os cercam, sua percepção e comportamento diante dela. (Gajardo, 1987: 21).

Ao falar sobre seu modelo de pesquisa-ação, Thiollent (1987: 83 e seg) enfoca o compartilhamento que existe, pelo menos superficialmente, entre o pesquisador e o pesquisado com relação aos papéis, hábitos, em condições superiores que não ocorreriam ou seriam alteradas na presença de estranhos.

A comunidade do Engenho Cipó, caracteristicamente fechada, se manifestou por diversas facetas, muitas delas bastante estranhas em uma pesquisa supostamente participante. O pesquisador é um elemento perturbador e, ao mesmo tempo, pesquisado pela comunidade. No período da pesquisa as 32 famílias detinham apenas a posse provisória da terra. Com efeito, todo elemento estranho, de início, representava uma figura obscura que podia ajudá-los ou fazê-los voltar à velha condição de moradores subjugados a um proprietário.

O significado das atitudes se liga ao fator evolução. Evolução diz respeito à mudança no significado, não só entendida por variáveis quantitativas, mas, sobretudo, por variáveis isoladas. (Brandão, 1987: int.).

Foram realizadas 42 entrevistas com relação à importância do indivíduo dentro da comunidade, sexo, função e idade. (Vide anexo I). Contemplou-se a observação do meio natural e sua modificação pelos agentes pesquisados. Isto significou observar a sócio-ecologia do grupo, suas semelhanças e discrepâncias, desde a arrumação do roçado e da casa, ao uso da tecnologia ou recusa a tal.

A sociologia tem se fundamentado em observação participante e observação por experimentação. (Demo, Gianottén e Witt, 1990: 104 e seg).

O pesquisador esteve presente nos eventos cotidianos principais do grupo, onde quase se esqueciam os pesquisados da presença do observador. As festas da colheita e seus rituais tiveram um enfoque mais significativo, desde que eles se ligam estreitamente aos objetos internos deste estudo – a tecnologia, a Igreja e as representações da comunidade. Quando da eleição para a Associação a que pertencem os pequenos

produtores do Engenho Cipó, observou-se o momento em que diferentes pólos da pesquisa manifestavam sua ação dentre o grupo. Por vezes a tecnologia como fundamento para tal, por outras a religiosidade. Estes dois agentes externos se integravam ou se combatiam conforme o momento em que se faziam presentes. Às vezes eram aceitos, às vezes negados.

Algumas poucas entrevistas foram providas na cidade com as irmãs franciscanas e alguns técnicos da extensão rural. No entanto, serviram apenas de balizas para a análise, desde que a metodologia a que se propõe este estudo se conduz via visão da comunidade do Engenho Cipó.

Dados quantitativos, também de suma importância, foram pesquisados nos cartórios, museus, órgãos públicos – EMATER, PAPP, FIBGE, CCA – e registros escritos da própria comunidade a exemplo de atas, recibos e outros.

Quando da proposta de definição metodológica, há que se coadunar um referencial teórico que seja suporte do estudo, fornecendo-lhe a base para análise.

Um modelo construtivista pretendeu ser aplicado nesta análise. Primeiro, porque o estudo da visão do grupo de pequenos produtores do Engenho Cipó e sua relação com a tecnologia e Igreja Católica é um somatório de fatores historicamente construídos. Segundo, porque existem uma série de fatores envolvidos neste processo, muitos deles díspares, por vezes contraditórios, por vezes iverossímeis, até. Finalmente, em face ao silêncio encontrado diante de certas questões, silêncio este que significava não apenas um desconhecimento por parte do pesquisado, e sim uma estratégia. A tal estratégia se ligariam relações de medo, desconfiança ou animosidade quanto à pergunta ou abordagem por parte do pesquisador.

O enfoque geral tem como fundamento a teoria de FOUCAULT sobre a construção de símbolos, idéias e mentalidades, manifestadas nos discursos dos pequenos produtores.

Os relatos dos pesquisados repousam secretamente sobre relatos já-ditos (Foucault, 1987: 28 e seg), e estes já-ditos não seriam apenas uma frase já enunciada,



mas um relato "jamais dito" (id, ibid.: 30). Nesta base procurou-se tratar o discurso no âmbito da sua instância, sem que fosse preciso remetê-lo a sua origem.

Isto não significa que se despreze os fatores externos ao relato. A questão repousa no fato de que existem vários relatos e enunciados, atos e recusas de uma ordem inteiramente diferente. Os relatos técnicos são diametralmente opostos aos sociais e políticos.

Numa primeira aproximação é preciso aceitar um recorte provisório, uma região inicial que será reorganizada pela análise. Isto se dá no âmbito, ainda, da pesquisa e ordenação. (Id, ibid.: 33-34).

Diferentes relatos, em suas formas, dispersos no tempo e provindos de diferentes agentes, formam um só conjunto quando se referem a um mesmo objeto. Desta maneira foi possível, neste estudo, apreender diferentes significados de relatos oriundos de fontes diferentes, bem como aqueles originários de uma mesma fonte, mas com significações às vezes contraditórias.

Não se trata, como pode parecer, de analisar discursos soltos no tempo. É mister analisar as condições históricas para o aparecimento do discurso. (Id, ibid.: 51). A análise é globalizante.

Este processo significa observar as relações entre as instituições – Extensão Rural e Igreja Católica, a evolução econômica e social do grupo, suas formas de comportamento, seu sistema de normas, técnicas, modelos classificatórios, relações presentes no objeto, entre outras.

As relações não são internas aos relatos nem são exteriores a estes. Certamente os relatos são constituídos de signos. Mas o que fazem é mais que utilizar estes signos para designar algo. (Id, ibid.: 52-56).

Uma vez definido o agente, resta ao pesquisador analisar quem fala, onde foi definido o relato e a posição do sujeito no universo da pesquisa. Observou-se, no curso das entrevistas que, dependendo do local da entrevista, os relatos fluíam com maior ou

menor intensidade. A presença ou ausência de agentes externos, dentro e fora do grupo social, também foi fator de alteração nos relatos, principalmente aqueles ligados à questões políticas em relação à Extensão Rural ou à Igreja.

Uma das preocupações do estudo foi a de alcançar relatos de agentes importantes para a pesquisa, como o Sr. J.B., o antigo proprietário do Engenho Cipó e o Sr. H.P.M., o qual se recusou a versar sobre o tema. Entretanto, segundo a proposta analítica de Foucault, não se faz necessário conhecer o sujeito enunciado como idêntico autor da formulação do discurso. Ele não é causa, origem ou ponto de partida desta formulação. (Id, *ibid.*: 109). As atitudes destes agentes se constituíram, por si, em um amplo relato descritivo, embora não oral.

Os relatos, como conjunto de enunciados, são formas ideais e atemporais que teriam, além disso, uma história. (Id, *ibid.*: 136-6).

Procurou-se demonstrar que diferentes relatos e observações podem ser formados a partir de regras análogas, mesmo com diferentes e contraditórios conceitos. Estas noções foram obtidas do grupo através de seu saberes. O saber da comunidade dos **pequenos produtores do Engenho Cipó** é o espaço onde se coadunam e se subordinam seus relatos, de acordo com a lógica historicamente construída. Fato notório é a disputa surda entre ciência e saber natural ou empírico. Através dos relatos dos pesquisados pôde-se observar a influência da ideologia sobre os mesmos. Longe de estruturar cada relato, a ideologia – ora técnica, ora religiosa – os articulava onde a ciência ou o divino se destacavam sobre o saber.

A última questão que emergiu da pesquisa foi a recusa de alguns agentes em relatar fatos importantes, notadamente aqueles ligados à política local, como a ação de agentes políticos no âmbito do Engenho Cipó, as práticas mágicas, ou seja, aquelas de cunho não católico – benzeduras, rezas, conjuros... – e a situação da posse da terra, e por lotes individuais ou um lote coletivo. Foucault aborda isto como um relato não dito. (Id, *ibid.*: 127). O silêncio se constitui um relato mudo. Pode ser demarcado como enunciado e se constitui uma ausência correlativa à situação atual; seria estratégico, uma vez que não se expõe os agentes, e assumiria um papel histórico captado na análise do mesmo.

Uma aproximação do conceito de camponês, aqui tratado como pequeno produtor familiar, foi obtida de alguns escritos de T. Shanin (1986 e 1987), principalmente. Não se pretendeu, entretanto, delimitar horizontes acerca de algum conceito. Mesmo com a relevante contribuição de Shanin neste sentido, o conceito de camponês foi reestruturado neste estudo, face às situações históricas de moradores, litigantes, posseiros e proprietários, passada pela comunidade do Engenho Cipó.

Enquanto a Extensão Rural e a tecnologia foram enfocadas por diversos autores, a Igreja Católica se baseou no estudo de S. Mainwaring e sua obra sobre a evolução do catolicismo no Brasil. Constituem-se estas abordagens em apenas um referencial, desde que o que se pretende neste estudo é observar a construção imaginária sobre a tecnologia, Igreja e o meio natural a partir dos relatos dos pequenos produtores do Engenho Cipó.

Este estudo pretendeu trilhar caminhos da experimentação, com uma análise compreensiva que se contenta com o enfoque do objeto em si, mesmo com o iminente perigo de criar, também, seus próprios grilhões metodológicos.

## **1.2. O Engenho Cipó e seus Aspectos Físicos**

O Engenho Cipó está localizado a 12 quilômetros da cidade de Areia-PB. O acesso ao local se dá pela rodovia asfaltada que liga Areia a Remígio com extensão de 3 km, apenas. Cerca de 8 km de estradas vicinais de barro ligam a propriedade em si à cidade de Areia. O imóvel também tem acesso pela sede do município de Alagoa Nova, distando, aproximadamente, 5 km.

A área total do imóvel é de 187,83 hectares, segundo levantamento da EMATER – escritório regional de Areia.

O relevo geral do imóvel é forte-ondulado, com encostas íngremes de vales em

V, ocorrendo relevo suavemente ondulado em alguns trechos adjacentes a estas chãs e aos cursos d'água que cortam o imóvel – um rio perene e seus afluentes.

Predominam na área declividades entre 25 e 50%, sendo frequentes as ocorrências de encostas com declividades superiores a 50%. (EMATER, 1990).

A vegetação primitiva da área é a floresta subperenefólia, da qual ainda subsistem no imóvel alguns remanescentes. No geral, a área é cultivada com culturas de subsistência e com alguns poucos trechos com cana-de-açúcar. A cultura da banana predomina na paisagem rural, onde também destacam-se a mandioca e fruteiras como o caju, abacate, manga e goiaba.

Trata-se de uma área onde predominam solos da classe Podzólico Vermelho Amarelo A moderado com textura média argilosa. Encontram-se, também, em menores proporções Solos Litólicos Eurotróficos gnaiss. Pequenas faixas de Solos Hidromórficos são observados ao longo de pequenas várzeas. (Conforme dados obtidos no Centro de Ciências Agrárias – UFPB, Laboratório de Solos).

Solos podzólicos são solos que apresentam teores médios de matéria-orgânica e baixa fertilidade. A maior limitação no uso destes solos decorre do relevo muito acidentado, condição que os torna muito susceptíveis à erosão, onde a camada arável já foi removida, principalmente com a cultura da cana-de-açúcar. Os implementos agrícolas manuais constituem a principal ferramenta do manejo do solo.

Em termos de uso agrícola, as melhores áreas são aquelas correspondentes às chãs e adjacências, onde predomina o relevo plano ou pouco ondulado. A dificuldade que se faz notar nestas áreas é decorrente da presença de fontes d'água para o consumo humano e para a irrigação necessária entre os meses de outubro e dezembro.

A ocorrência das terras adequadas ao uso agrícola nas chãs e a existência de água apenas no fundo dos vales – que são profundos – são fatores a se considerar no sentido da distribuição justa dos lotes do imóvel, quando da sua desapropriação face ao conflito pela posse da área. Estes fatores influenciaram, decisivamente, na formação dos módulos, ao buscar-se dotar cada gleba de parcelas com solos adequados ao uso agrícola,

como também de fontes d'água, fator básico para o sucesso das atividades agrícolas lá desenvolvidas.

### **1.3. Histórico da Ocupação da Área: A História de Empancado, Zefa Pé de Briga e Maria Tranca Rua.**

O Engenho Cipó se encontra em uma área tradicionalmente voltada para a produção de derivados de cana-de-açúcar. É a região denominada Vaca Brava, ex-propriedade da família Rufino de Almeida, de onde se inspirou José Américo de Almeida para escrever o clássico regionalista "A Bagaceira". Ainda hoje as tradições ligadas ao engenho perduram como fatores de dominação, sendo repassadas para o imaginário popular através de tradições orais, mitos e costumes.

A gênese da denominação "Cipó" é obscura. A pesquisa de dados no Cartório de Registro de Imóveis de Areia não auxiliou na descoberta deste nome, mas através de dados afins – como o nome de ex-proprietários – foi possível chegar a uma possível gênese da denominação deste imóvel. Este engenho era chamado, antes dos conflitos pela sua posse, de Engenho Cipó de João Borges, relativo ao nome de seu antigo dono. Segundo relatos de antigos moradores,

*"Seu João Borge num contava inté três para bater em burra ou nas costas de cabra de peia."*

(J.F.S.,78, antigo morador e hoje posseiro).

O cipó, o engenho e a casa-grande são marcas que ainda impressionam os velhos e novos assentados.

Enquanto pertenceu aos Borges, o Engenho Cipó, a exemplo de outros tantos, vivia sob regime de moradia, onde os moradores prestavam serviço ao proprietário da terra e tinham o direito de explorar uma pequena gleba para sua subsistência.

Os seus antigos moradores, hoje proprietários, viviam distribuídos na área do

engenho em pequenas casas de taipa, cobertas com telhas, com cerca de 180 metros quadrados, em média. A maioria das 32 famílias, na época em menor número, possuíam um roçado de milho, feijão, mandioca e algumas ervas condimentares e medicinais. Os mais privilegiados pelo senhor de engenho possuíam algum animal doméstico, como gado bovino ou suíno. O limite territorial de cada casa era relativo ao tamanho da família, uma vez que não havia cercas de delimitação, o que poderia dar a idéia de propriedade privada aos moradores. A proximidade da casa grande, pertencente ao senhor de engenho, era símbolo de status e poder. A casa do feitor, o administrador da propriedade, por exemplo, é maior e melhor estruturada dentre as moradias.

Segundo dados do FIBGE, no seu levantamento de Indústrias Municipais, existia no município de Areia, em 1979, 30 engenhos de rapadura em funcionamento. Este número cai para 21 no ano de 1985. Desde 1980 havia a proposta de venda do Engenho Cipó. Isto se deu face às grandes discrepâncias existentes entre o modelo agrícola baseado na moradia – o engenho – e o modelo agroindustrial baseado na produção em escala de mercado externo – a usina.

Com a venda do Engenho Cipó para o empresário Humberto Pequeno Madruga, em 10 de outubro de 1980, iniciou-se o processo de conflito entre este e os moradores daquele local. Cerca de 32 famílias viviam no engenho em regime de moradia, obedecendo ao ritual da produção do engenho de açúcar, já então desativado pela queda nos preços da rapadura no mercado e pelo apelo do PROALCOOL a nível nacional. A desativação das caldeiras do Engenho Cipó significou a sua transformação de unidade produtora para unidade fornecedora de cana-de-açúcar para a Usina Santa Maria de açúcar e álcool.

Tal episódio veio a redefinir antigos trabalhos existentes no engenho de rapadura. O mestre da garapa, responsável pela qualidade da rapadura, o mestre provador, atuante no processo de fabricação de aguardente, os mexedores, empacotadores, entre outros, tomaram novos rumos no que diz respeito ao trabalho no Engenho Cipó após seu fogo morto. Passando de unidade produtora a unidade fornecedora, os braços usados na produção de rapadura e aguardente foram aproveitados

para o eito no cambito – transporte de cana-de-açúcar no lombo de burros – e no corte de cana madura em campo.

O novo dono do imóvel resolveu, então, direcionar a sua propriedade para duas vias: o fornecimento de matéria-prima para a Usina Santa Maria e a pecuária extensiva. A lógica do novo proprietário se constitui um primeiro início de confronto. Uma vez que a criação de gado requer áreas consideráveis para pastagem, um novo modelo de ordenação do uso das terras do imóvel fez-se sentir desde então. O proprietário cercou toda a propriedade para a criação de gado, impedindo a exploração da área antes destinada à produção de subsistência.

A região rural de Areia nunca teve tradição de lutas por terras. A lei da chibata ainda está viva no imaginário dos ruralistas, como herança de um regime histórico de monocultura, latifúndio e escravatura. No entanto, em 1981, os moradores do Engenho Cipó, ao encontrarem-se sem alternativas para a sua própria sobrevivência, desencadearam um processo de resistência que culminou com o atual assentamento.

O desenrolar deste processo tem dois pólos de conflito. Por um lado, o novo proprietário, baseado em uma possível nova visão de estrutura do imóvel, resolve além de mudar a estrutura da produção com a introdução de pecuária, expulsar os antigos moradores.

Com a abertura política de 1979, a Justiça do Trabalho tomou impulso no setor rural impedindo, via legis, os desmandos dos proprietários em relação aos trabalhadores rurais. Isto conduziu a um modelo relativo sob o ponto de vista das partes envolvidas: os moradores se viam tolhidos nos seus direitos e acionavam a Justiça; os proprietários, para evitar problemas e custas trabalhistas, tentavam retirar os moradores mais antigos através de acordos e/ou medidas de repressão.

Assim, o novo proprietário resolve dispensar os serviços de, inicialmente, 5 moradores e famílias mais antigas na área. Houve resistência. Três moradores se destacaram neste período por assumirem abertamente uma posição de resistência à dispensa: JFS, 83, conhecido como "Empancado"; a senhora JMC, 76, alcunhada de "Zefa Pé de Briga"; e a senhora MC, 74, ou "Maria Tranca Rua". Tais denominações tiveram

origem nas suas atitudes de resistência, sendo também um fator de codificação instintivo para o movimento que ora começara a se estruturar.

A história contemporânea do Engenho Cipó se confunde com a história dos três moradores mais idosos. Seu "Emperrado" é considerado o grande avô de todos no local. Já as duas senhoras, pela condição de viúvas, entraram no litígio para garantir aos seus netos a tradição da terra e seus frutos.

Há razões que, de fato, explicam a tomada de posição por estes três moradores, e não por outros mais jovens à época do conflito. Segundo relatam os próprios envolvidos, tais razões foram, a priori, ligadas à sobrevivência familiar na unidade produtiva. Estes três moradores eram trabalhadores antigos no engenho, eram de idade já avançada para assumir outro serviço, provavelmente na cidade e, mesmo sendo aposentados, as dificuldades com a saúde e manutenção de parentes constituíram-se entraves consideráveis. A idade é a razão por eles tida como ponta de lança:

*"Vivi aqui e criei meus filho e neto. Sou da terra. Não me dou com o povo da cidade. O que uma velha como eu tinha pra perder? Nada, num sabe. Eu disse aos outro que dali eu não saía. Esperneeí e vencemo, graças a Deus."*

(Zefa Pé de Briga, 76)

Na verdade, a luta pela posse plena do Engenho Cipó pela comunidade ali residente não se enquadra nos processos convencionais de luta pela terra. A vitória do grupo se deu a nível legal, sem maiores danos ou violência pelas partes envolvidas. As 32 famílias de moradores do Engenho Cipó constituem uma parentela. Todos são primos entre si, provenientes de um descendente comum. Através das informações repassadas pelo rádio, principalmente, seu "Empancado" resolveu acionar a Justiça pelos seus direitos trabalhistas, levando as outras duas viúvas a fazerem o mesmo. Rapidamente outros moradores aderiram à causa, constituindo-se uma ampla frente de mobilização.

Um detalhe aparece neste ponto da história: a luta inicial na Justiça contra o Sr. H.P.M. era a de deter a saída dos três moradores mais velhos, e não outra que contemplasse os moradores mais novos. Não havia uma idéia generalizada de posse de



terra. Os três idosos pretendiam fixar-se ali pela falta de perspectivas em relação a sua velhice e capacidade de trabalho e adaptação. A maior parte das 32 famílias apenas vislumbraram a possibilidade de abandonar o Engenho Cipó com uma certa garantia em termos de indenização pessoal, segundo entrelinhas nos seus relatos.

*"Queria mesmo meus direto e meu dinheirinho."*

(JLS, 19)

*"Já que era pra sair da terra, nós fincava pé era nos direito de indenização."*

(JSS, 23 anos)

Outros relatos corroboram com a idéia de que era inevitável a expulsão, mas que fossem garantidos os direitos trabalhistas sob forma de indenização.

As histórias de lutas pela terra encaminharam o Sr. JFS, o "Emperrado", a procurar ajuda em Guarabira, conhecida sede de organizações de apoio às lutas trabalhistas e movimentos reivindicatórios. Destaca-se aqui o papel da Rádio Rural de Guarabira exercido sobre as comunidades rurais do Brejo Paraibano. O advogado João Camilo Pereira, bastante conhecido por defender posseiros na região, foi o procurador inicial de seu "Emperrado" e de dona "Maria Tranca Rua". Posteriormente o Dr. Camilo assumiria como procurador dos demais moradores do Engenho Cipó contra o seu proprietário até o desfecho do litígio.

Durante este período apenas uma vez se fez notar uma ação repressora por parte do Sr. H.P. Madruga, o novo proprietário. Ao ver-se desafiado por parte dos moradores, já esgotadas as possíveis tentativas de acordo entre as partes, o proprietário resolveu cercar de arame farpado certas faixas da propriedade consideradas estratégicas para a produção de subsistência dos moradores. Na verdade, esta atitude significou uma nova ordem dentro do engenho, conforme relata CMB, 43:

*"A gente sabia que primeiro vinha a cerca. Depois os boi. A lavoura da gente já tava com os dias contado. Todo mundo tava também..."*

Enquanto corria o processo normal na Justiça do Trabalho, o proprietário e os

trabalhadores travavam outro tipo de luta, uma luta surda, uma guerra fria. De madrugada os moradores derrubavam as cercas reerguidas na manhã seguinte por pessoas de confiança do proprietário.

Não obstante os conflitos tenham se findado com este ato, isto significou um grande avanço em termos de resistência à expropriação por parte daqueles moradores. A própria história dos engenhos de rapadura do Brejo Paraibano é uma história de resignação e de silêncio por parte dos trabalhadores da cana-de-açúcar face à lei da chibata institucionalizada pelos senhores de engenho, elite agrária à época.

Inúmeras foram as tentativas do proprietário de corromper os três cabeças do movimento. Relata dona Zefa Pé de Briga, 176:

*"(O proprietário) ... Queria dá dinheiro a nós. Era muito. Nós tinha que fechar a boca. Nós podia ficar morando lá, mas de boca fechada..."*

Quase que inconscientemente os três idosos conseguiram mobilizar os moradores do Engenho Cipó, pelo seu respeito junto ao grupo ou pelo poder de persuasão graças à história de vida da comunidade. Breves reuniões foram feitas com a presença da minoria dos moradores que discutiam formas de mobilização e apoio, outro grande avanço em termos de moradores de engenho sob pressão do novo proprietário.

O Engenho Cipó, desde então, começou a passar por um processo de abandono por parte do seu proprietário. Pressionado pelos vizinhos, temerosos que o movimento se expandisse pelas cercanias, o Sr. H. P. Madruga resolve por fim ao litígio com a proposta de venda do imóvel rural ao Governo do Estado.

Como governador do Estado da Paraíba encontrava-se o Sr. Wilson Leite Braga, amigo íntimo e aliado político da família Madruga. Assim, tornou-se fácil a negociação com fins à desapropriação da área de conflito, a partir da intervenção da FUNDAP (Fundação de Colonização e Desenvolvimento Agrário da Paraíba). Este órgão, entre outras, tinha a função de alocar recursos para a compra de propriedades onde existissem problemas de posse e uso da terra. Ora, inúmeras questões mais gritantes, ligadas à

violência agrária e confrontos entre posseiros e agentes repressores, já estavam na pauta da FUNDAP, principalmente na região litorânea de Alagamar, conflitos no agreste e meso-sertão paraibano.

Em apenas dez meses de conflito a FUNDAP conseguiu desapropriar o Engenho Cipó em 30 de dezembro de 1982. O processo foi rápido e eficiente. O levantamento da EMATER acerca do inventário do imóvel rural foi superestimado em cerca de 300%. Em solenidade em praça pública na cidade de Areia, diante de lideranças políticas regionais, foram entregues 32 títulos provisórios de posse de lotes do Engenho Cipó. Terminava, assim, uma luta que nem se iniciara realmente.

Sem embargo, a conjuntura política entre o governo e o proprietário só foi acionada graças à ação inicial de resistência à expropriação por parte de Seu "Emperrado", dona "Zefa Pé de Briga" e de dona "Maria Tranca Rua". A procura de seus direitos é bastante representativa para a comunidade. Mesmo não sendo uma luta tradicional por posse de terra, o movimento contestatório dos três idosos ecoou como um novo ritmo social que ora se implantara em uma região historicamente autoritária. Isto veio a desencadear temor e precaução por parte dos proprietários rurais de Areia e circunvizinhanças, fato este que, por sua vez, também foi motivo de pressão política para que se resolvesse institucionalmente o conflito.

De volta à normalidade e agora com a posse provisória da terra, os moradores do Engenho Cipó se viram diante de um conflito interno: a divisão dos lotes. Responsável pela divisão das glebas, a FUNDAP levou em conta o solo, a topografia do terreno e os recursos naturais nele presentes. Os neo-proprietários, agora reunidos na antiga casa sede com seu advogado e os técnicos da Fundação, negaram esta divisão alegando a idade, a falta de força para refazer sua vida em outra área da propriedade, além de critérios ligados às tradições culturais como a história da família, o conhecimento da área, construções e benfeitorias presentes. Novos critérios, agora consensuais, foram adotados: a capacidade de trabalho, a moradia já fixada, além dos requisitos técnicos anteriores. Os lotes variam entre 4 a 8 hectares, conforme a padronização técnica adotada.

A saída dos agentes externos – os técnicos e o advogado – marcou uma nova organização da produção. Uma das primeiras medidas foi a extinção da produção de cana-de-açúcar em larga escala. Hoje existe apenas uma pequena área plantada com tal cultura, servindo de alimento para o gado e eventual venda para engenhos circunvizinhos. A cana foi substituída pela cultura da banana, tema do próximo capítulo. A subsistência continuou com a produção de mandioca, feijão e macaxeira.

A existência de um açude de boas proporções e qualidade de água em um ponto elevado da propriedade fez com que os proprietários construíssem um centro de abastecimento local, com fornecimento por gravidade. A antiga casa-de-farinha foi transformada em produção comunitária, obedecendo a parâmetros de usufruto, onde parte da produção se destina à manutenção da estrutura do prédio e equipamentos. A casa sede é de posse comunitária, bem como suas cercanias. Nela foi instalado um posto de saúde e a sede de uma associação: a ASPEC (Associação dos Pequenos Produtores do Engenho Cipó). A ASPEC funciona como interventora em eventuais conflitos ou como alocadora de recursos, pois a posse não se afetiva até 5 anos depois da titularidade provisória. É um órgão interlocutor entre a comunidade e a sociedade externa, tendo caráter democrático com eleições bianuais e diretas.

Quando do término da pesquisa em campo, existiam 32 famílias residindo na área, num total de 153 pessoas. Cada família estabeleceu-se no seu lote em suas antigas moradias do engenho remanescentes. Não possuem cercas, mas detêm marcos divisórios dos lotes – pedras, árvores ou trechos com pasto. Conforme o lote diferenciam-se as culturas divididas, na sua maioria, em banana e subsistência.

As famílias se adaptaram rapidamente à nova condição de proprietários. Apesar de terem sido contemplados com lotes muito maiores do que a área das antigas moradias, a ocupação desses lotes ainda é insuficiente. Todas as famílias plantam banana. O que vem a diferenciá-las é a quantidade de um ou outro produto plantado. Os lotes são organizados com culturas de subsistência, pastagens e uma área de criação de animais. Conforme o tamanho e o relevo do lote há a predominância de uma dada cultura agrícola.

Pra estas famílias, formadas por antigos trabalhadores de um engenho de

rapadura, não foi tão difícil a adaptação à nova condição de donos, se bem que ainda esta identidade não esteja bem firmada. Mesmo na condição de moradores eles já detinham a posse imaginária da área que ocupavam como tais, desde que havia uma certa independência na condução das moradias no tocante ao roçado familiar. O regime de trabalho dos engenhos se caracterizava, sobretudo, por uma troca de serviços na área da cana-de-açúcar pelo usufruto da moradia. A própria produção do roçado era feita em regime de terça com o senhor de engenho na proporção de 3:1, respectivamente. Desta maneira, a passagem de moradores a proprietários demarcou mudanças na condição de trabalhadores – uma vez que esta já não existia mais – mas não na condição de agricultores de roçados familiares.

A produção, estocagem e comercialização dos produtos agrícolas são tomadas mediante decisões individuais dos posseiros. A ASPEC não intervém neste setor, a menos se convocada para tal. Esta associação serve como órgão unificador e mediador entre os agentes estatais da extensão rural e a comunidade. É a partir do seu presidente que as principais reivindicações são levadas a tais agentes. A presença de elementos estranhos na área é também estabelecida pela associação, mediante consulta aberta à diretoria. Apesar de uma só área, a arrumação do Engenho Cipó, após a posse da terra, vem se tornando cada vez mais individualizada por lotes, estabelecendo-se daí o propenso fim da associação nos moldes a que esta se propunha.

Atuam na área do Engenho Cipó, a nível de Estado, a EMATER (Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural), desenvolvendo atividades ligadas à assistência técnica, a FNS (Fundação Nacional de Saúde), promovendo assistência médica e odontológica, e o PAPP (Projeto de Apoio ao Pequeno Produtor), tratando do apoio à mobilização comunitária e organização da unidade produtiva, através de incentivos financeiros.

Até o fim da pesquisa em campo, os pequenos produtores do Engenho Cipó estavam com a preocupação de implementarem seus lotes. Seu "Emperrado", dona "Zefa Pé de Briga" e dona "Maria Tranca Rua" tocam seu lotes com seus filhos e netos. Procuram descansar à sombra de todo respeito que lhes confere a comunidade do Engenho Cipó. Muito embora a Associação tenha tomado a frente da liderança entre os

pequenos produtores na teia das novas relações sociais de então, as figuras dos três idosos permanece como um símbolo de luta e de coragem, repassados às novas gerações como verdadeiros mitos.

A Igreja Católica, incentiva o associativismo e a ação social, através da ação das irmãs do Colégio Santa Rita, ordem franciscana secular, sob os parâmetros dos Movimentos Eclesiais de Base, desenvolvem um trabalho de educação política ligado às discussões sobre posse de terra, posseiros, conflitos e afins. Em se tratando de uma comunidade rural, há também a intervenção da ala dita mais conservadora da Igreja, sob a batuta do pároco local e alguns leigos fiéis.

As questões que emergem da situação de assentados, das informações contraditórias entre Extensão Rural e Igreja Católica em relação ao mundo imaginário dos pequenos produtores do Engenho Cipó se constituem um palco de pressões surdas. Como eles enxergam o mundo que os cerca e estes agentes é a base dos capítulos seguintes. O capítulo dois enfocará a retirada e as transformações na esfera de produção da cana-de-açúcar e a entrada da banana, como um dos fundamentos da construção de uma nova identificação de proprietários da terra.

**ABAIXO A GARAPA E VIVA A BANANA !**

## CAPÍTULO II

### ABAIXO A GARAPA E VIVA A BANANA!

#### 2.1. A História do Engenho Cipó

A história da produção açucareira pelos engenhos de rapadura remonta ao século XVI. Na Paraíba este fato data de 1585, com a fundação do Engenho Tibiri, atual município de Santa Rita. Em 1624 a Paraíba já contava com mais de 18 engenhos rústicos, movidos à tração animal, com pequena produção de açúcar mascavo escoada para Pernambuco, com vias à exportação, uso de mão-de-obra escrava num sistema monocultor. (Mariz, 1978: 38 e seg).

No município de Areia, o engenho de rapadura e aguardente apareceu graças à colonização da região feita por famílias tradicionais ligadas ao açúcar, em face às propícias condições climáticas e edáficas oferecidas pelo município, a partir de 1756. (Almeida, 1980: 106).

O Engenho Cipó possui referências desde 1887, conforme dados do Cartório de Registro de Imóveis local. Consta que sempre pertenceu à família Borges de Carvalho. O Sr. JFS, 83, rememora sua juventude:

*"Era tudinho verde de cana. Já trabalhava aqui, mas não era como os preto não. O povo tinha uma vaquinha e uma roça pra viver. Teve um tempo em que só se via cana aqui. Isso foi pra lá de 40..."*

O "verde da cana" era garantido pelo Estado com a crescente capitalização dos engenhos, modernização dos transportes e a alta nos preços da rapadura. A questão do



trabalho escravo, presente no cenário dos engenhos da região, constitui-se motivo de comparação e medo, ainda hoje. A indesejável volta a um passado onde os negros eram tratados como animais. Deste modo, a não-identificação de seu JFS com o "preto" significou a gradual substituição, impulsionada pela Inglaterra, do escravo pelo morador, ou seja, da substituição do capital gasto na aquisição-manutenção de escravos pela contratação de trabalhadores livres em regime de moradia. Não é à toa que no relato anterior observa-se a importância dada à área de subsistência proporcionada aos moradores pelo Sr. de Engenho.

A subsistência se constituía de zonas não exploradas por cana, onde moradores e ex-escravos obtinham seu auto-sustento com a doação de parte desta produção para a casa grande. (Andrade, 1980: 83 ).

A referência aos anos 40 conduz ao estímulo dado ao açúcar após 1945, com o aumento da produção pelo aumento da área plantada, provimento aos custos e reprodução da força de trabalho familiar.

Os relatos de seu JFS, bem como o de outros desta mesma faixa etária – 80 anos – são obscuros ou mudos em relação ao conhecimento das autoridades da época. Nas pequenas vilas e engenhos as funções de comando eram exercidas pelos proprietários, ficando o poder das autoridades distante. (Santana, 1990: 105-7).

O controle da região nas mãos do sr. de engenho constituía-se uma barreira e, estrategicamente, uma dominação a nível micro social da unidade produtiva.

*"Seu Borges era um homem bom. Se tivesse gente doente ou mulher pra parir logo eles levava nós de Rural."*

(RFS, 42)

A estratégia do sistema agrário dos engenhos era manter seu nível numérico e qualitativo de moradores. Isto significava garantir a produção, ausência de agentes estranhos que, eventualmente, pudessem comprometer a relação de poder que mantinha este "status quo" entre a comunidade do engenho. Certamente esta prática paternalista tem evitado, até hoje, grandes explosões por questões agrárias na zona canavieira do

brejo paraibano. As questões trabalhistas atuais emergem da zona de atuação da usinas, de diferentes relações de trabalho, mas não dos engenhos. O fato de fornecer atendimento médico aos moradores demonstrava o protecionismo de proprietário em relação à manutenção da unidade familiar. A isto se soma todo um sistema de compadrio, trocas pessoais de favores, tudo isto mediante uma relativa independência da família dentro do engenho.

O novo debate sobre o atraso no setor agrário, antes tido como um freio ao crescimento industrial, passou a ser considerado como pré-condição estrutural para a acumulação industrial. (Wilkinson, 1986: 15 e seg).

O Engenho Cipó, como atuante membro deste processo, foi capaz de resistir com a relação de moradia e produção rústica até os anos 70. Mesmo com a presença da Usina Santa Maria no município, desde 1930, a estrutura dos engenhos permaneceu inalterada, embora com a modernização de algumas de suas técnicas de produção de rapadura e aguardente. Só o processo de modernização fez com que a estrutura fundiária se alterasse, surgindo novas relações de poder no meio rural, como consequência imediata.

A entrada em cena da SUDENE (Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste), em 1959, significa a reestruturação da agroindústria açucareira pela elevação da produtividade agrícola, como uso de modernas técnicas como manejo da terra, uso d'água, aplicações químicas no solo e culturas, aliados a uma política de crédito que não contemplou os engenhos de rapadura. Relata JS, 55, ex-cambiteiro, sobre as modificações no Engenho Cipó:

*"A gente vivia botando carga na moenda. De um dia para o outro, nós tava cortando cana pros caminhão da Usina."*

Aparecia, assim, a figura do fornecedor de cana. Embora não sentida pelos moradores, a nova relação de poder iria desencadear o processo de imobilização do engenho e sua venda posterior.

A SUDENE trouxe consigo os novos métodos de implantação de tecnologia

através dos processos de Extensão Rural direcionados para dinamizar a política de produção para o abastecimento de mercados externos. (Carvalho, 1989: 11-21). A nova base estrutural seria capaz de modificar as formas e os processos de uso de recursos, bem como a organização agrária. (SUDENE, 1983b,c: 58-93).

Para os engenhos isto significava fogo morto. Estruturados tradicionalmente, tais unidades foram incapazes de modernizarem-se conforme a nova ordem da época. Faz-se importante observar que a própria política modernizadora não se preocupou em preservar estas pequenas unidades no pico de sua política. No momento em que estas unidades produtivas deixaram de ser estratégicas para o sistema modernizador, foram relegadas ao plano da produção rústica, portanto antiga e improdutiva.

A modernização da Usina Santa Maria se deu a partir de 1975, com a instalação do parque de produção de álcool, em consonância com a política do PROALCOOL. Em 1979 a Usina Santa Maria se achava em posição privilegiada no mercado de açúcar e álcool. Atingiu a sua auto-suficiência mediante uma produção de cana-de-açúcar em uma área de 11 mil hectares nos municípios de Areia, Pilões e Serraria. Pequenos fornecedores de cana, a exemplo do ex-proprietário do Engenho Cipó, impossibilitados de conduzir suas propriedades a contento, resolveram vendê-las, pois nem mesmo fornecedores já o eram.

O estopim do conflito pela terra no Engenho Cipó foi a transação de sua venda. Assim, em 10 de outubro de 1980 foi comprada a propriedade pelo Sr. H.P.M., o que significou uma nova estruturação nas relações de trabalho, emergindo daí uma nova identificação para os antigos moradores do engenho. Relata, sobre este tema, o Sr. CMS, 53:

*"Quando ele (o Sr. H.P. Madruga) com prou, veio com duas carradas de aram e pra cercar tudo. Nós ia tudo m orar cercado que nem gado."*

Os moradores do Engenho Cipó foram capazes de perceber que novas perspectivas iriam ser introduzidas pela venda do imóvel. A referência ao gado neste relato conduz ao novo tipo de exploração – a pecuária – que prescinde de farta mão-de-obra.

A exploração agropecuária, não comum na região de Areia, impõe uma série de restrições à presença dos moradores na área. Alguns pontos sobre este sistema vêm a corroborar com o relato de CMS sobre o medo de "virar gado". Primeiro, as franjas da propriedade, estruturadas como a morada, o terreiro e o roçado passam a ser considerados área contínua – 5 cabeças por hectare – e sem barreiras. Segundo, o comprometimento da principal fonte d'água – um açude de porte considerável – para prover água para o gado, impedindo o seu consumo como fonte potável pela população. Um terceiro ponto diz respeito à invasão da área de roçado pelo gado, extinguindo a produção de subsistência dos moradores.

A introdução da produção capitalizada no campo prevê a destruição da economia natural, dependendo isto de forma de produção já existentes, da força destruidora e do conteúdo histórico desta. (Bernstein, 1982: 161).

O avanço do gado pressupõe uma quebra no ciclo da reprodução dos moradores aliada a uma ruptura na própria relação morador-proprietário, presente nas entrelinhas de dona RM, 42, sobre a venda da propriedade e suas consequências:

*"Quando o patrão vendeu as terras ao novo patrão, aí a coisa mudou. Ele queria botar pra fora gente de 60, 80 anos. Aí o patrão viu que não tinha como jogar fora do jeito que ele queria, começou a cercar a propriedade. Ele queria cercar com todo mundo dentro, como boi e vaca. Depois ele botava vaqueiro e tangia nós como boi brabo..."*

UFCCG

A instância do relato anterior se refere à ruptura iminente com a mudança de forma de reprodução de moradia para outra ainda não vivida, mas já construída nos relatos de cada morador. Fundamentalmente, a entrada do gado na área do Engenho Cipó, muito além das consequências na produção, significava a expulsão das famílias de moradores do engenho, uma vez que o manejo da atividade pecuarista é feito por um reduzidíssimo número de pessoas em todos os setores. A figura do vaqueiro já existia na relação de moradia. Ele era um morador de confiança, ligado mais ao manejo do rebanho do proprietário, geralmente perto da casa sede, um local determinado e anteriormente delimitado. A criação de gado no Engenho Cipó era meramente acessória. Cobria

eventuais custos na produção agrícola de baixa safra, além de abastecer a casa sede e algumas moradas, principalmente dos "compadres" do dono do engenho. O relato de dona RM dá a tônica diferente à figura do vaqueiro. É um referencial ao antigo feitor do engenho, um agente repressor, os "olhos e ouvidos" do Sr. de Engenho, no imaginário dos moradores.

A sua associação de gente como "boi que se tange" se remete aos antigos escravos, onde imperava o chicote do feitor, intermediário do dono da terra. O referencial de dona RM demonstra o medo da expulsão, principalmente dos mais idosos, pela substituição da mão-de-obra dos moradores pelo vaqueiro.

Um dos objetivos das estratégias familiares no campo se baseia no bem estar da população, porque uma grande parte desta se destina a viver no campo. (Harris, 1982: 54; Johnston & Killy, 1982: 50-65).

Uma nova realidade dos moradores do Engenho Cipó irá desencadear um conflito que objetivou a sua manutenção no campo, face às adversidades da cidade, à progressiva ausência da relação de moradia na região, ao medo de passar de morador a trabalhador assalariado na dura realidade da usina. Como uma exploração capitalista esta oferece uma maior percentagem de concentração vertical do que horizontal. (Djurfeldt, 1982: 138 e seg). Em se tratando de exploração econômica, a produção pecuária é bem mais capitalizada que a antiga exploração de moradia. Esta última significava um pacto tradicional entre proprietários e moradores, na figura social do compadrio, na presença do proprietário e de sua família no imóvel, da relativa troca de produtos quase aos moldes feudais de servilismo e, principalmente, a garantia da plena reprodução familiar na área destinada a sua subsistência.

O ausente novo proprietário quebraria, pois, a cadeia de reprodução familiar, com uma nova ordem de poder que pressupunha a eliminação da mão-de-obra ociosa da área com a verticalização das novas relações. Tratava-se da entrada em cena do patrão e dos assalariados, que deveriam ser reduzidos face à lógica do lucro pela produtividade.

Cavalcanti (1984), ao estudar as alternativas para os produtores submetidos aos projetos de modernização na região do Brejo Paraibano, apontou duas saídas para este

contigente: uma interna, existente na própria micro região ou circunvizinhas, e outra externa, pelo deslocamento campo-cidade, em um constante fluxo de migração.

Ora, os moradores do Engenho Cipó apenas poderiam seguir a segunda alternativa. O processo de gradual extinção dos engenhos, nos anos 80, pela política modernizadora que se concentrou na agroindústria de açúcar e álcool, bloqueou a alternativa da procura de trabalho na própria região. A falência dos engenhos resultou na expulsão de inúmeras famílias, suscitando em algumas destas a busca dos seus direitos na Justiça do Trabalho. O medo de "ser colocado na junta" pelos moradores levou ao fechamento das propriedades para quaisquer relações de trabalho próximas a de moradia. Esta própria chegara ao fim pela introdução de novos modelos, pela ação sindical na batalha pela regulamentação dos trabalhadores rurais, e pela modernização dos velhos engenhos com a entrada de novas tecnologias ligas à produção capitalista como a pecuária, a avicultura, suinocultura e a produção de horti-fruti-granjeiros para abastecimento de mercados externos. Isto requer pouca e semi-especializada mão-de-obra.

A segunda alternativa apontada por Cavalcanti (opus cit.) – o êxodo – era o caminho iminente. Por não se sujeitarem a tal, entram em cena os três agentes contestadores: seu Emperrado, dona Zefa Pé de Briga e dona Maria Tranca Rua. Eles darão início a um processo de preservação não da terra, mas de sua identificação enquanto moradores.

## **2.2. A Nova Condição de Pequenos Produtores Familiares**

### **Os Novos e Antigos Moradores do Engenho Cipó**

O conflito que envolveu os antigos moradores do Engenho Cipó teve início com a venda desta propriedade, pertencente ao Sr. João Borges de Carvalho, ao Empresário H.P. Madruga, conforme relatam os ex-moradores.

*"Seu João Borges vendeu isso aqui que era pra nós ficar desmantelado."*

(RM, 42).

*"Depois de vendida (a propriedade) nós ia virar cortador de cana feito escravo na usina."*

(IS, 19).

*"Sei não... Já pensei em até ir pra São Paulo trabalhar por lá. Roçado num dá mais não. Daqui a gente nem sabe o que se passa no mundo!"*

(VMS, 17).

Ao tomarem conhecimento da venda da propriedade, os moradores do Engenho Cipó se viram diante do temor do inusitado. Seus relatos apontam para a definição instantânea do que se armava quando da venda. Indefinição. Condição de trabalhar braçal temporário. Migração para o Sul.

Os trabalhadores da cana-de-açúcar perderam o acesso às formas tradicionais de obtenção de sua subsistência, como a casa dentro dos engenhos, lotes de terra para a produção por conta própria, e passaram a depender do trabalho assalariado. (Garcia Jr, 1983: 9-15).

A falência dos engenhos na região de Areia, no período de 1975 a 1983, além de aumentar o quadro de trabalhadores temporários na região canavieira da usina, induziu os moradores ou pequenos produtores de subsistência a procurar obter outras vendas em dinheiro para garantir sua própria reprodução familiar. Isto pode ser sentido no aumento das feiras livres que proporcionavam aos produtores-feirantes uma complementação de renda. Como observou-se na pesquisa, algumas questões relativas a este ponto ficaram sem resposta: quando perguntados sobre a existência de trabalho alugado, comercialização em feiras e outras atividades complementares de renda, obteve-se os seguintes relatos:

*"Não. Que eu sei ninguém aqui nunca se vendeu como alugado não."*

(JS, 50)

*"Aqui só tem produtor. Feirante não. O povo vende banana aqui dentro, mas num vai pra feira não."*

(CM, 53)

Entretanto, o relato da Dra. N.N.G., agente comunitária da EMATER, escritório regional de Areia, contradiz os anteriores:

*"Os pequenos produtores do Engenho Cipó, logo depois da posse provisória e mesmo ainda hoje, produzem sua subsistência. É uma produção insuficiente. Ensinamos as mulheres a costurar, bordar, etc, para melhorar a renda familiar, que é complementada com o trabalho alugado e a venda de banana e macaxeira para Alagoa Nova, Remígio e Areia."*

Dois relatos contraditórios. Um mesmo conjunto de idéias. Nos relatos dos ex-moradores do Engenho Cipó há o silêncio em relação às alternativas de complementação de renda, os quais apareceram no relato da extensionista. Não se trata, em hipótese alguma, de falsas interpretações da agente comunitária, há cerca de 5 anos trabalhando com esta comunidade, nem tampouco de mentiras por parte do ex-moradores. Constituem-se os primeiros em relato silencioso e estratégico. A mínima referência a trabalho alugado, venda como feirante, ou ainda trabalhos domésticos que complementassem a renda familiar significariam sujeição, volta a um passado indesejado. Lógico é que a partir de uma nova definição – a de produtor – criou-se uma nova identificação que impediu a formação de um discurso orientado para qualquer ponto que não se relacionasse com a condição de proprietário, como aqueles anteriores.

A posse ou não de terra molda o discurso. Se há a condição de proprietário, não existe a condição passada de morador, tampouco a de alugado. A simbologia do alugado e do agricultor dependente do comércio ou de rendas familiares complementares se afasta da nova identificação de pequeno produtor-proprietário.

A visão "limitada" do camponeses deve-se não a uma psicologia universal camponesa, e sim a uma ausência real de alternativas. (Pearse, 1975: 232).

Desta maneira, esta visão, manifestada no discurso silencioso, é uma ferramenta



bastante útil no dia-a-dia dos moradores do Cipó. Os visitantes, sejam da Extensão Rural, Igreja ou qualquer outro, teriam que identificá-los sob a nova ótica, porque disto dependeria as novas relações de trocas entres estes agentes. Seriam trocas sociais que interessassem à nova condição de proprietários.

Antes de prosseguir com todas as consequências que a travessia de moradores para neo-proprietários trouxe para a comunidade do Engenho Cipó, faz-se necessário explicar como se deu o processo, de maneira concisa.

Ao saberem que o antigo dono do Engenho Cipó, o Sr. João Borges de Carvalho, vendera o imóvel, uma nuvem de insegurança tomou conta da comunidade de moradores, por razões já analisadas na introdução deste capítulo. O comprador, empresário H.P. Madruga, pretendia modernizar a estrutura através dos créditos à pecuária. Cercou a propriedade. Desencadeou o litígio, conforme relata dona RM, 42:

*"Depois que nós botemo a cerca debaixo, ele não cercou mais não. Trouxe o arame. Uns botaram ele na junta. Aí a coisa engrossou... Quem começou a ir atrás dos direito foi seu Emperrado, dona Maria e dona Zefa. O doutor sabia que eles tinha o direito."*

Três meses depois da compra, em meados de janeiro de 1983, se deram os primeiros confrontos, aplicando-se as formas de resistência. O novo dono viu, por duas vezes, sua cerca ser colocada abaixo, durante a noite. Face à ausência de perspectivas, os três idosos iniciam o processo na Justiça do Trabalho. Indagado sobre esta iniciativa, seu "Emperrado", 83, relata:

*"Já sabia desse negócio de direito. Já era aposentado do governo. O doutor bateu todo canto atrás dos direito dele, mas os direito era do povo daqui. Ele num ia acha nunca. Aí viu que num tinha mais jeito e vendeu pra FUNDAP."*

Dona Maria Tranca Rua, 74, corrobora:

*"E ele num sabia que nós tinha o direito, o direito da terra ?"*

A tradição da luta pela terra nunca foi o forte da região canavieira do brejo. As

relações presentes nos antigos engenhos imputavam dois parâmetros para que isto acontecesse: o medo da volta à escravidão e a ideologia do compadrio. O medo em relação ao escravo tem dois endereços certos: uma referência ao passado escravocata e outra referência ao presente de peão da usina. Ambos significam submissão a um dono, afastamento da condição familiar e, principalmente, a perda do contato direto e estreito com a terra.

Quando abordam "os direitos", ambos seu "Emperrado" e dona Maria se referem a um direito que não o jurídico. É o direito tradicional da posse da terra para quem nela nasceu, de onde tira seu sustento pelo trabalho no seu manejo. Direito divino, o qual será abordado nos capítulos seguintes.

O Dr. C. Pereira, advogado dos três idosos, intermediou o litígio, depois agregando todas as famílias do imóvel, conforme descrito anteriormente. Com a compra do imóvel pela FUNDAP, em apenas dez meses de conflito judiciário, encerra-se o litígio e inicia-se uma outra fase na vida da comunidade do Engenho Cipó. Os moradores são agora proprietários.

A história da posse da terra do Engenho Cipó difere fortemente de outras ligadas ao mesmo tema:

*"Ai ficou pra dividir os lote. Cada um queria o seu perto das aguada. Ninguém foi pra Boa Vista não. Pra quê ? Nós já tinha a terra e tava bom."*

(JSM, 41)

*"Só porque ... era o feitor, ele ficou com o melhor lote, perto da casa de farinha e do cercado."*

(IMS, 19)

Segundo relatos, como os anteriores, observa-se toda uma ausência de identificação de luta, tão presente em outras áreas de questão agrária. Não houve realmente um luta onde se reunissem os ex-moradores na busca pelos seus direitos, o que unificaria o seu modo de ação. Os relatos anteriores à posse e os posteriores a esta

são díspares. Provêm, no entanto, de uma mesma condição histórica – a estratégia para se fixarem à terra. Discursos eram formulados antes da apropriação da terra tiveram a mesma gênese fundamentada no perigo da expulsão, abrangente a todos. Os discursos posteriores, enunciados pelos mesmos agentes, foram estes formulados em uma outra condição histórica em relação à posse da terra. Uma vez de posse, mesmo que provisória por 5 anos, os neo-proprietários revestem-se de outros interesses que não aqueles coletivistas anteriores.

A falta de identificação com outros litigantes, conforme a referência a Boa Vista, área de conflito intenso em Esperança (25 km do Cipó), explica a visão individualista pelos lotes a serem divididos. Como não houve uma ação unificada durante o litígio, não houve um discurso uniforme no fim deste. Trata-se de um processo "sui generis", devido às relações políticas entre o empresário H.P.M e seu aliado político, o então Governador do Estado, Sr. Wilson Braga, estruturadas a partir da ação de resistência por parte dos três idosos.

Reclamações quanto à divisão dos lotes são comuns ainda hoje. A referência ao melhor lote, descrito no relato anterior de IMS, ex-trabalhador de campo, doado ao Sr. WM, antigo administrador do engenho, significa uma desordenação comunitária em relação à nova condição de proprietários. Foram decisões unilaterais ajustadas pelos técnicos da FUNDAP, conforme relatos.

O Sr. WM, 55, negou-se a falar. Como beneficiado pelo melhor lote, sua recusa em falar demonstrou a sua não identificação com os ex-moradores do imóvel e que ele, na verdade, era um proprietário em potencial. Morava perto da casa sede, da casa de farinha e do curral. Como feitor, era fácil sua ascensão até proprietário, uma reprodução do antigo dono. Uma vez que o pesquisador convivendo com o grupo oposto ao seu projeto, representou um agente suspeito, um perigo a sua condição.

Após a posse o Sr. WM aliou-se, rapidamente, a chefes políticos da região em troca de favores de ordem pessoal. Mesmo a FUNDAP tendo determinado uma área coletiva para a comunidade – a casa sede, a casa de farinha e o curral – e administrada pela Associação dos Pequenos Produtores do Engenho Cipó – ASPEC – o Sr. WM

recusou-se a participar desta organização. Seu silêncio é político e estratégico. Revela, na sua instância, a relação privilegiada do passado do engenho, que o diferencia até hoje, mesmo estando ele sob as mesmas condições dos demais moradores.

Necessária é uma abordagem sobre a nova condição dos ex-moradores do Engenho Cipó. Pode-se partir de três abordagens históricas para um referencial de aproximação com os neo-produtores do Cipó, com base nas teorias resumidas por Shanin (1987).

Shanin (1986: 20 e seg) propõe uma abordagem sobre o campesinato, com base nas seguintes características:

- roçado familiar como sendo a unidade básica de organização social multi-dimensional;
- cultivo da terra como principal meio de subsistência, provendo a maior partes das necessidades de consumo;
- cultura tradicional específica relacionada ao modo de vida das pequenas propriedades;
- "the underdog position" como sendo a dominação do campesinato por grupos externos a ele.

A discussão destas características, bem como a sua aplicação ao campesinato brasileiro, é necessária e proveitosa. Não se trata apenas de alojar a nova condição dos pequenos produtores familiares ou camponeses do Engenho Cipó em alguma teoria que venha a explicá-los enquanto grupo social. Antes, pretende-se propor um estudo sobre o conceito de camponês, relativizando-o diante das novas condições históricas que se apresentam. Há um roçado familiar como sendo a unidade básica, bem como a estreita relação com a terra como principal meio de reprodução desta unidade. Toda resistência dos ex-moradores do Engenho Cipó foi neste sentido. O que se questiona, porém, é a cultura camponesa como sendo específica e tradicional. Não existe realmente uma cultura camponesa. A cultura é algo circular e com amplitude quase total. O suposto

isolamento cultural dos camponeses é inconcebível diante de uma sociedade como a atual, interligada através dos meios de comunicação de massa, dos contatos entre comunidades rurais e de reordenamentos diante de novos atores sociais e situações históricas.

O contato de camponeses com outros grupos promove uma troca de informações entre estes, onde novos conceitos são introduzidos e outros perdidos, como se pode observar no padrão dos discursos no curso do tempo.

A dominação dos camponeses por grupos externos – a "underdog position" – é um fato, especialmente quando se analisa o campesinato sob a ótica econômica e política. Historicamente, o que se pode observar é que a vida e os discursos camponeses são bastante estratégicos. Tais discursos são formas de resistência, o que coloca em discursão a afirmação de Freire sobre o caráter apático dos camponeses que se devem, em parte, à estrutura hierarquizante do latifúndio. (Freire, 1988: 48).

Os relatos dos pequenos produtores do Engenho Cipó estão revestidos de pactos políticos, muitos deles contraditórios em relação aos seus enunciados. Os grupos externos até podem ter uma relação de exploração com eles, mas não é uma exploração pela ingenuidade de uma parte e manipulação de outra. É uma estrutura que se processa como um pacto que permite aos camponeses sua plena reprodução enquanto grupo familiar. Se chegam a aceitar apoio político de facções conservadoras, como se dá na área estudada, é que deste apoio surgirá algum ponto de segurança para a manutenção da posse da terra e seu manejo. Constitui-se isto um pacto mudo. E assim, ele se processa com instituições tão diversas como a Extensão Rural e a Igreja Católica.

O predomínio é o discurso da terra. É o que relato EAS, 37, referindo-se às primeiras medidas tomadas pela comunidade do Cipó, depois da posse do imóvel:

*"A primeira coisa que nós fizemos foi arrancar a raiz da cana e plantar banana. Ninguém quer cana plantada. Depois nós vira cachaça e faz a nação morrer toda inchada."*

A cana-de-açúcar simboliza o engenho de rapadura e aguardente. Significa a

escravidão à usina, falta de terra para subsistência e desgraça familiar. Ora, enquanto moradores do Engenho Cipó, eles viam a cana como um mal necessário. Mal porque era vendida para a usina local e seu lucros carreados apenas para o proprietário. Também, porque abrangia áreas que poderiam ser cultivadas com subsistência para os moradores na relação que mais lhes provinha no momento – o regime de terça. Mal necessário, pois garantia a presença do proprietário, mantenedor de sua condição de moradores.

Extirparam a cana "pela raiz". Era o mal que dava lugar ao bem provindo da cultura da banana, de bom rendimento nos mercados consumidores circunvizinhos, consumida por todos e de fácil manejo cultural.

Alguns fatores vêm a ser determinantes quanto à substituição da cana-de-açúcar pela banana. São fatores ligados sobretudo ao imaginário dos novos proprietários do Engenho Cipó no tocante ao modo como passaram a observar o mundo que os cerca na construção de uma nova identificação de donos. Há que se ter em mente que inclusive os fatores ligados à parâmetros econômicos ou agrônômicos, não obstante sejam preponderantes no que dizem respeito à manutenção da posse, não são o real fundamento da troca de culturas agrícolas. A produção e comercialização da banana é, sobremaneira, a negação imaginária da antiga condição de moradores em vias de expulsão. A manutenção da terra e a reprodução familiar são o fundamento da procura por uma nova cultura agrícola, e não vice-versa.

Como fatores determinantes desta substituição pode-se citar os a seguir relacionados, entretando sabendo-se que outros de menor escala de valor tiveram também sua importância agregada a estes principais. São eles:

1- A presença de uma cultura desagregada do mercado de exportação.

A cultura da banana ainda não se encontra ligada a um eixo de exportação em larga escala, como é o caso da cana-de-açúcar. A vasta produção da monocultura da cana é um reflexo da política agrícola direcionada à usinas de açúcar e álcool. Uma vez desagregada a fonte receptora – a usina – desagregar-se-ia toda a produção primária. Diferentemente disto, a banana produzida para consumo, em pequena escala, pode ser

ainda consorciada com outras culturas de subsistência. Isto vem a garantir um equilíbrio entre as várias culturas agrícolas produzidas na região. Além disso, não há um período de safra de banana, o que permite um melhor ordenamento de sua produção e comercialização.

## 2- A presença de um mercado em evidente independência.

O circuito de produção da banana obedece à produção em si e comercialização em mercados abastecedores de médios e grandes centros urbanos. Uma vez colhida a fruta a garantia de venda é rápida. A falta de padronização do produto, bem como a presença de vários atravessadores, tem levado o preço da banana a patamares baixos. Não obstante, os proprietários do Engenho Cipó, com razoável produção de banana, têm conseguido rendimentos superiores aos da comercialização da cana-de-açúcar para fornecimento, uma vez que a independência na comercialização e a presença de uma demanda sempre constante de banana vêm a superar as vantagens da cana-de-açúcar.

## 3- O imaginário da banana como uma renovação

Antes de mais nada, ceifar da paisagem do Engenho Cipó a cana-de-açúcar significou uma nova organização agrícola e social da área. No imaginário dos trabalhadores da cana esta cultura agrícola simboliza o cativo, hoje sob forma de exploração pelo patronato. Agregando fatores econômicos, quando da opção da cultura da banana, o imaginário da renovação vem revestido de símbolos de resistência, posse, independência e reprodução da unidade familiar. É este fator a locomotiva de todas as mudanças ocorridas desde a posse do Engenho Cipó pelos seus ex-moradores.

As mudanças são estruturais em relação à terra e à família. A substituição entre as culturas, a presença da associação e dos agentes externos da Extensão Rural e Igreja Católica, enfim, a construção da identificação de pequenos produtores de policultura são exemplos destas mudanças.

O discurso enunciado por dona Maria Tranca Rua, 74, assim resume a escolha da banana como cultura mais importante:

*"A banana é o ouro da gente. Os menino come e o que sobra a gente vende. Mas num é escravo de um só não. Vende a quem quiser comprar... É como o ouro que todo mundo quer. É o ouro que vem da terra que Deus deixou pra todo mundo."*

A agricultura é o único domínio onde o crescimento do valor devido à produção não é equivalente à manutenção do produtor. (Foucault, 1990: 211).

Uma gama considerável de relatos têm fundamentação no trabalho agrícola. Assim, os pactos que se firmam entre os pequenos produtores do Engenho Cipó com agentes externos visam a superação desta desigualdade entre valor da produção e a manutenção dos produtores.

Os ex-moradores tornaram-se pequenos proprietários de banana e outras culturas de subsistência. Os lotes são organizados individualmente pelas famílias e trabalhados por homens e mulheres durante o período do plantio e colheita. Pela fartura d'água na região e presença de inúmeras várzeas há safras durante o ano inteiro.

Numa volta ao Engenho Cipó, depois do término dos trabalhos de entrevistas, pôde-se observar como os novos proprietários tendem a estruturar os seus lotes. Após a substituição das plantações de cana-de-açúcar pela cultura da banana, ocorrido em todos os lotes, as famílias começaram a distribuir outras culturas nos seus lotes, conforme a sua capacidade agrícola e o tamanho da família. Todos os lotes possuem plantação de subsistência – mandioca, milho e feijão. Apesar da variação quanto ao tamanho de cada lote – de 3,0 a 8,0 ha – o bananal é o cenário predominante. A subsistência toma cerca de 30% da área plantada, com rodízios entre as culturas, de acordo com o período do ano. Os homens cuidam do bananal e das roças principais, enquanto as mulheres dividem seu tempo entre os afazeres domésticos, capinagem da roças, pequenas hortas caseiras e criação de pequenos animais domésticos. Em alguns lotes há fruteiras ainda remanescentes do período do engenho. As frutas, animais e produtos agrícolas são



vendidos nas feiras livres pelos mais jovens. A banana segue, via atravessadores, para mercados consumidores circunvizinhos.

O manejo agrícola é feito por métodos tradicionais, com o uso de enxadas, foices e arados de tração animal, conforme o relevo do lote.

Os 32 lotes tendem a melhor se estruturar mediante uma maior identificação com seu manejo por parte dos pequenos produtores. Questões como a abertura para novas culturas agrícolas, métodos de plantio e comercialização da produção ainda não foram totalmente resolvidas pelos novos donos.

A terra descoberta – sem quaisquer culturas – constitui cerca de 40% do total da área, confirmando a necessidade de um uso da terra mais implementado. Vislumbra-se, pois, a importância de uma orientação advinda de agentes externos com vistas a um manejo sócio-econômico capaz de reforçar, cada vez mais, a garantia da posse e uso dos lotes para cada família.

A redistribuição do trabalho agrícola tende a se ajustar à subsistência do grupo. Daí a troca da cana-de-açúcar por banana. Há um privilégio, não econômico, mas material na produção de bens agrícolas: é que a terra, quando cultivada, fornece uma quantidade de subsistência possível bem superior ao que é necessário ao cultivador. O discurso da terra é o discurso da fecundidade. Acham-se dez vagens onde se semeou um grão. A terra reproduz as plantas, os animais e os homens.

O curso deste estudo foi direcionado para a análise de duas instituições atuantes no Engenho Cipó, que foram capazes de redefinir a conduta dos neo-proprietários do imóvel: a Extensão Rural e a Igreja Católica. O capítulo a seguir versa sobre a Extensão Rural, referencial da tecnologia, sua gênese, entrada na área e ação. Versa, igualmente, sobre a Igreja Católica e o pacto que se estabeleceu, em dados momentos, entre a comunidade dos pequenos produtores e estas duas novas figuras sociais.

**A ENTRADA DA EXTENSÃO RURAL  
E DA IGREJA CATÓLICA  
NO ENGENHO CIPÓ**

## CAPÍTULO III

### A ENTRADA DA EXTENSÃO RURAL E DA IGREJA CATÓLICA NO ENGENHO CIPÓ

#### 3.1. "Plante Que o Governo Garante !"

##### – O Discurso da Extensão Rural –

*"A EMATER e o PAPP representa o governo. Tem deles que tem vergonha de ser governo. Mas a maioria não. Tem deles que mente demais !"*

(CM, 53, Presidente da ASPEC)

A necessidade de implementar métodos de produção agrícola foi o fundamento da criação de órgãos governamentais que visavam a reeducação dos produtores no país.

Em 1948 tem início no Brasil o processo de difusão de tecnologia com algumas atividades isoladas. Após este período, os serviços de extensão rural se instalaram no eixo Sul-Sudeste com a criação da ACAR (Associação de Crédito e Assistência Rural) em Minas Gerais, tendo como fundadores o governo do Estado e a American International Association (AIA) nos moldes da "Farm Home Administration" e do "Extension Service". (Luppi, s/d: 02-09).

A partir de 1955 é criada a ABCAR (Associação Brasileira de Crédito e

Assistência Rural) e seu ramo nordestino, a ANCAR (Associação Nordestina de Crédito e Assistência Rural). (Id. *ibid*: 35).

Até a criação, em 1974, da EMATER (Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural), perdurou o modelo da ANCAR. Como se vê, os modelos de Extensão Rural e difusão de tecnologia possuem pontos bastante específicos entre si, todos originários do modelo americano de Extensão Rural. O relato anterior de CM confirma a idéia que os órgãos de Extensão Rural se ligam à políticas governamentais de caráter modernizador, mas de ação unilateral.

Ao se referir à presença de técnicos no Engenho Cipó, nos anos de sua juventude, seu "Emperrado", 83, relembra:

*"Era gente diferente. Foi em 50 e tanto, não me lembro. Era uns rapazinho com um trevo na camisa, feito uma bandeira. Falava na saúde, no Brasil. É a nação, né?"*

De difícil interpretação durante a análise deste estudo, o relato de seu "Emperrado" foi tratado sob dois ângulos. Primeiro, como um discurso na sua instância, o que revelou ser um relato dissonante do seu meio social. Segundo, era um discurso adaptado que refletiu a sua preocupação com o nacionalismo marcante do período desenvolvimentista do anos 50. Ele estava reproduzindo um discurso enunciado por outrém. Observando a sua referência temporal, chegou-se à raiz do enunciado. Tratava-se do discurso dos clubes 4-S, fundados na Paraíba em 1959.

O clube 4-S era um serviço oferecido pela ANCAR, com o objetivo de organizar o meio rural sob os fundamentos positivistas americanos, cujo lema era "Progredir Sempre". Seu objetivo central era "promover o jovem rural social e economicamente", através do significado das quatro pétalas do trevo, símbolo do clube: Saber para melhor Sentir; Saúde para melhor Servir a minha Pátria, Família e Propriedade." (ANCAR, 1967: pp).

Sem sucesso no meio rural, os clubes 4-S deixaram de existir. Sua ação conservadora significava modernizar a visão dos agentes rurais, abrindo caminho para a

entrada de novas tecnologias encarregadas de transformar as relações rurais em outras que atendessem aos princípios da produtividade capitalista. Em um meio rural baseado em engenhos, como a região de Areia, o serviço funcionou apenas como incentivo para a adoção de métodos de higiene e saúde, ainda precários naquele meio.

O que mais tocou os ex-moradores do Engenho Cipó, aqueles que ainda hoje se lembram da ANCAR, foi o enfoque dado à família como unidade fundamental. A família no meio rural foi sempre o "locus" da produção e reprodução, que originava mão-de-obra necessária em troca de certa subsistência, pela relação de servilismo dos velhos engenhos. Ainda em 1991, durante a pesquisa, quando foi eleita a nova diretoria da ASPEC, dona Zefa Pé de Briga, 76, após breve fala ao presidente eleito, mandou que todos ficassem de pé, mão direita no coração, e executou o Hino Nacional com pompa e circunstância. Este era uma prática da extinta ANCAR, através dos serviços de educação moral e cívica das famílias rurais. Dona Zefa reproduzira um mesmo discurso em diferentes ocasiões. O que servia de orientação ao servilismo e cega obediência à Prátria e seus agentes agora funcionava como um discurso libertador pela associação e seus membros. A ASPEC representa no imaginário dos pequenos produtores do Engenho Cipó e autonomia no gerenciamento da produção, bem como o fio condutor nos conflitos internos do grupo.

De fato, o Engenho de rapadura nunca foi palco da ação da Extensão Rural. Era uma estrutura fechada, de relações estreitas entre proprietários e moradores. Nunca se modernizou, sendo atropelado pela política de modernização patrocinada pelo Estado a partir de 1974, no caso de Areia, com os serviços do POLONORDESTE, EMATER e, em 1983, do PAPP. Assim, os pequenos produtores do Cipó só conheceram a ação dos órgãos de Extensão Rural a partir da posse provisória da terra, em 1982.

*"Não sei o que essa EMATER quer de nós. Plantar a gente já sabe."*  
(JS, 50)

*"(os programas)... A gente não usa não. É coisa já feita por nós.  
Depois nós planta e fica escravo dos comprador."*  
(CM, 53)

*"Eles vem aqui e faz umas reunião. Diz que assim vem dinheiro do banco. Mas nós só quer um caminhão, somente."*

(VM, 17)

Os relatos enunciados enfocam a visão que os pequenos produtores têm da Extensão Rural. A princípio observa-se uma enorme lacuna entre extensão Rural e produtores. O próprio discurso dos técnicos dos serviços de Extensão Rural diferem entre si, pois são a reprodução de um discurso maior: o discurso do Estado. A ação estatal não é apenas controlada pelas classes dominantes. Na teia do poder, há uma ação proposital direcionada às classes subjugadas, através de recompensas simbólicas que permitem que os ditames do Estado sejam aceitos pela maioria. Está, assim, assegurada a manutenção do poder pelo bloco dominante.

Dentre tais recompensas pode-se citar o Usucapião Especial (1981), o Ministério da Agricultura e Reforma Agrária (1982), o incentivo do Fundo Monetário Internacional, via Banco Mundial, para a criação do Programa Regional de Desenvolvimento Rural para Pequenos Produtores do Nordeste (POLONORDESTE em 1982), logo depois transformado no Programa de Apoio ao Pequeno Produtor (PAPP).

A essência da estratégia modernizadora é a integração do minifúndio ao circuito de crédito oficial, condicionando-se tal integração à adoção de pacotes tecnológicos promovidos pelas equipes de assistência técnica do serviços de Extensão Rural. (Wilkinson, 1986: 98).

Com a posse provisória, a FUNDAP tratou de acionar os serviços de Extensão Rural para a área do Engenho Cipó, no sentido de garantir o funcionamento pleno dos 32 lotes. Com efeito, em pouco tempo modernizaram-se a casa de farinha, o serviço de fornecimento d'água e a ASPEC, sob tutela do PAPP. A EMATER se encarregou dos serviços de Extensão Rural ligados à produção agrícola e pecuária, bem como da assistência social. Uma tendência imediata produzida pela integração foi a transformação dos ex-moradores em produtores de mercadoria em tempo integral. Daí os relatos anteriores insistirem em um ponto: a questão do saber plantar. A referência a

escravos, bem usual quando se quer abordar uma situação de dependência, no relato do Sr. CM, antigo cortador de cana do engenho, traduz o seu receio de comprometer a unidade familiar com o mercado, transformando sua família em agentes dependentes da produção em tempo integral.

Os pequenos produtores do Engenho Cipó não enxergam nas políticas da EMATER-PAPP algo que venha trazer frutos benéficos para a unidade produtiva familiar. Desde que o centro de decisões se acha fora da área de transformação – a família – há uma contradição destes serviços em relação ao modo de ação dos pequenos produtores. O diálogo falha por se centralizar no mundo das técnicas e não no mundo comum dos produtores.

As reuniões, citadas anteriormente por VM, secretaria da associação, significam o novo fundamento da Extensão Rural. A ação dos serviços de extensão junto à pequena produção se inicia com uma consulta a respeito dos problemas vividos por eles, através de um programa participativo. (Chaloutt, 1985: 87).

Os patrocinadores desta nova campanha, com vistas á implementação da agricultura no Terceiro Mundo, são a United Nations Internacional Fund for Agricultural Development, o Banco Mundial e o Production Credit for Rural Development. (Newsweek, 1992: 20-23).

Caracteriza-se tal política pelo uso de agentes de comunicação rural fundamentados nas teorias de Piaget (Burke & Molina Filho, 1979: 35), pela ação de programas técnicos de adoção de tecnologia por uma metodologia interativa (Rogers & Shoemaker, 1981: 12) e por estratégias que não visem encobrir desigualdades, com a divulgação da crença de que o progresso material é capaz de fazer tais desigualdades desaparecer. (Habermas, 1982: 23-30).

Os relatos dos técnicos sobre a Extensão Rural reforçam estas idéias:

*"Como é que os produtores querem crescer? Isto se faz com a tecnologia que oferecemos, de graça, a todas as comunidades que*

*precisam de créditos, e para isso, de apoio técnico para que sua produção pague o empréstimo."*

(SP, 45 técnico da EMATER)

*"O PAPP faz tudo por eles. A casa de farinha é só um exemplo. Agora o que eles precisam é melhorar a associação. Assim eles podem competir a nível de mercado."*

(CSH, 30, técnico do PAPP)

*"Para que se dê o processo de modernização da pequena produção se faz necessária a ação organizada do crédito, da Extensão Rural e da supervisão desta prestação de serviço."*

(ACARPA-EMATER, 1989: 15-23)

O discurso da tecnologia é o mesmo dos pequenos produtores. Diferem no simbólico, mas seu enunciado é o mesmo. Fundamenta-se na presença de créditos (banco e caminhão para VM), na presença de uma imposição tecnológica (o saber plantar para JS) e o controle comunitário (as reuniões para VM).

O trabalho dos novos programas, como o PAPP, baseia-se em grupos instrumentais bem treinados que agem interativamente com vistas ao desenvolvimento rural. (Pinto, 1989: 04-06).

Observa-se uma ambiguidade nesta ação promovida pelo Estado. Se de um lado há a presença do Estado não-liberal com uma postura defensora da livre-escolha e associativismo, por outro lado existe um Estado interventor, com uma política de planejamentos e de criação de rendas que favoreçam o mercado.

A falsa idéia da superioridade da cultura moderna sobre a cultura camponesa coloca os pequenos produtores na condição de objetos, reificando o homem sob a racionalidade da tecnologia.

Os camponeses e sua produção familiar constituem um avanço social. a adoção de tecnologia por grupos camponeses não é nada mais do que um ponto de apoio a esta produção, mas não uma política social. (Shanin, 1987: 07).



Com efeito, todo o discurso do PAPP sobre a ação comunitária é desvirtuado daquilo que realmente se entende por uma ação própria de um dado grupo. Os técnicos investem em um tipo de organização pré-fabricada, o que muitas vezes destoa da própria organização da sociedade onde atuam. Mas, na rede de poderes quase sempre vence o técnico pelo seu conhecimento científico de maior impacto num meio onde predomina ainda as técnicas agrícolas rústicas. Tome-se como exemplo o uso de agentes químicos no combate às pragas, feitas pelos pequenos proprietários a partir de "caldas" naturais feitas com as plantas repelentes. Embora ambas as práticas sejam eficientes, a técnica química se faz parecer mais exata pelo curto tempo de ação e duração no combate às doenças de plantas. Há todo um autoritarismo no discurso do saber técnico. Os enunciados em ambos os discursos – o técnico e o camponês – se revestem do simbolismo técnico, mas, em contrapartida, nem sempre a adoção de tecnologia se dá como quer o técnico. Entra em ação, aqui, a teia existente entre saberes e poderes. Idênticos enunciados se processam, na realidade, sob lógicas diferentes. A ação comunitária, presente nos discursos, embora bem intencionada, visa impor um modelo de organização, sem perceber que estas comunidades já eram organizadas antes mesmo da entrada dos projetos em questão.

A concepção atual de tecnologia, em linhas gerais, se liga a um conjunto de meios ou atividades segundo os quais o homem procura manipular o ambiente. (Figueiredo, 1989: 03-05). Esta manipulação tem caráter racional, o que encobre a existência de relações interativas entre o homem e o seu meio natural e ecológico. (Freitag & Rouanet, 1980: introdução à Habermas).

Não sendo neutra, a tecnologia recria novas necessidades no meio rural em função das novas invenções tecnológicas. Relata EAS, 37, sobre isto:

*"Nós pensa em ter trator, caminhão. Mas é preciso de dinheiro do banco. Depois vai e se quer mais trator, mais dinheiro de empréstimos. Nós num deixa de dever mais nunca..."*

A adoção de novas tecnologias, via crédito, se constitui em elementos que condicionam as relações entre homem e meio ecológico e mesmo entre homens no meio

social. A aproximação da tecnologia com o meio rural e, conseqüentemente, com os processos de produção, significa a dissolução de limites entre trabalho braçal e trabalho mental, desde que o conhecimento de quem elaborou pressupõe uma supremacia em relação ao conhecimento de quem irá adotar tal tecnologia.

Os discursos da Extensão Rural se orientam pela Teoria Geral dos Sistemas, formas capazes de conseguir mecanismos técnicos que garantissem unidade, harmonia e articulação do processo de produção no campo. (Carvalho, 1978: 07-09). Este modelo funcionalista perdura atualmente com lógica do controle e realimentação (feedback) do sistema. Os relatos do grupo enfocam este modelo através da simbologia da associação e das reuniões.

A lógica é o cruzamento de símbolos idênticos nos discursos das partes. Se conflitantes, a adoção de tecnologia se emperra; se paralelos, o inverso é verdadeiro. A Dra. N.G., por exemplo, tem livre acesso à comunidade do Cipó, onde seu trabalho de assistência social é muito bem aceito.

*"Dona Norma é gente da gente!"*

(RM, 42, líder das mulheres)

O trabalho da Dra. N.G. se caracteriza por ter uma identificação com o trabalho das mulheres do Engenho Cipó. Há símbolos semelhantes entre a sua ação extensionista e o desejo de melhorias, geralmente comandadas pelo rádio, por partes das mulheres ligadas à pequena produção. Ela se identifica com os pequenos produtores, mesmo que seja "agente do governo da EMATER". Ela é "dona" e não "doutora". Esta assistente social compartilha com a comunidade seus conhecimentos sobre medicina e cosmética naturais, higiene pessoal e ambiental, além de culinária, corte e artesanato.

Não somente a Extensão Rural atua na área do Engenho Cipó. Após a posse provisória, em 1982, a presença de um novo agente social alterou o "modus vivendis" dos pequenos produtores, envolvendo-os em um discurso bastante convincente: o discurso da Igreja Católica.

### 3.2. "FAÇA O QUE EU DIGO, MAS NÃO FAÇA O QUE EU FAÇO!"

#### - O discurso da Igreja Católica -

O engenho de rapaduras sempre teve sua estrutura religiosa fundamentada no catolicismo. Algumas obras de José Américo de Almeida, José Lins do Rego e Gilberto Freyre refletem a imposição dos senhores de engenho no sentido do respeito às práticas católicas tradicionais. No entanto, nem mesmo os agentes católicos externos foram capazes de penetrar na fechada estrutura destes engenhos. Daí porque o catolicismo rural é, por vezes, tão discrepante do urbano na região de engenhos de rapadura. Sempre os padres visitavam os engenhos em ocasiões de maior relevância católica – mês de Maria, período junino, Natal – e raramente os moradores participavam de eventos religiosos na cidade.

O evento que as comunidades rurais de Areia participam na cidade é a procissão da padroeira, conforme descreve dona MFS, 74:

*"Nós andava até 6 léguas (12 km) pra ver a Santa. É a mãe de Deus que abençoa os pobres na procissão. É um dever do povo todo. Aí nós botava um sapato apertado, como o povo da cidade gosta..."*

O contato do pároco local com as comunidades rurais é pouco e, quando se dá, é inconsistente e desconexo. No âmbito dos engenhos de rapadura a religiosa está presente, revestida de práticas distintas, como terços, novenas e, principalmente, festas juninas. Este distanciamento campo-cidade tornou-se bastante estratégico para os antigos donos de engenho. Sem participarem de um grupo maior e mais dinâmico – o meio urbano – os moradores não tinham acesso às "novas e perigosas" idéias oriundas da cidade, a exemplo da Reforma Agrária e dos direitos trabalhistas.

Com a posse provisória, duas irmãs franciscanas começaram a visitar o Engenho Cipó. Sua linha de trabalho se baseia na Teologia da Libertação, através dos movimentos de base direcionados pela Pastoral da Terra.

*"Elas (as irmãs) são diferente do povo da igreja. Tão perto da gente.  
Organizam a luta pela terra."*

(VM, 17)

Este relato revela a dupla face da igreja, polarizada numa contradição entre o conservadorismo e as novas correntes liberais. Um pouco de história se faz imprescindível para que se entenda este relato.

Mainwaring (1989: 16) ao se referir à igreja Católica, escreveu:

*"Ao lidar com grandes males sociais, tais como a guerra, a escravidão e as desigualdades sociais, a Igreja descobre ambiguidades convenientes no Evangelho e isto lhe permite violar o espírito da Bíblia e aliar-se ao prestígio e ao poder."*

O dilema da Igreja se fundamenta na dicotomia da fé versus instituição. A fé é o fundamento dogmático transcendental, enquanto que a instituição é real, ligada à estrutura hierárquica, à posição da Igreja diante do mundo, ao fator econômico e ao Estado.

O desenvolvimento político da Igreja Católica significa um movimento na defesa dos seus interesses. (Boff, 1986: 26; DellaCava, 1988: 30).

A cada vez que há uma mudança no eixo do poder mundial, os modelos da Igreja são revistos na tentativa de expandir a sua influência. Estas revisões significam um ajuste à sociedade, na contemporaneização da fé dentro da couraça institucional. A fé secularizada nada mais é que o mecanismo de adaptação das massas a esta ou aquela tendência ocorrida a nível institucional. O dilema atual da Igreja católica é lutar pela justiça social versus promover um bom relacionamento com as elites do poder.

Para acompanhar as mudanças no eixo do poder mundial a Igreja conseguiu capacitar-se para promover mudanças internas e desenvolver novos vínculos com o sistema através de dois movimentos: a autopreservação ou a expansão. (Mainwaring, 1989: 21-23).

Estes movimentos têm origem no catolicismo romano, baseado na tentativa de tornar a religião objetiva, sem a dogmatização original, como artifício de aproximação das massas pelo caminho da fé. (Troeltsch, 1970: 58).

Os movimentos de autopreservação ou os conservadores visam manter o "status quo" da instituição, transformando-se em um acordo com o Estado.

Com o advento do Concílio Vaticano II, a procura por novos mercados da fé conseguiu dinamizar a política institucional católica. Seu ponto estratégico foi conseguir mesclar a fé com a nova ordem social de então.

O Vaticano II, 1962-1965, impôs uma missão nova para a Igreja: a missão social do laicato. (Mainwaring, 1989: 51).

A Igreja saía de suas estruturas materiais para se transformar na Igreja Povo de Deus. Isto significou uma série de mudanças, que apesar de européias, atenderam aos movimentos sociais na América Latina, como o diálogo ecumênico, modificação litúrgica e organização pastoral.

O Brasil foi palco privilegiado dessa nova teologia. Como a missão dos religiosos e leigos passa a ser guiada por movimentos políticos de cunho reivindicatório, a própria concepção de fé seria afetada por conflitos oriundos destes novos movimentos. No entanto, esta nova fé é apenas mais um véu que mascara o real conservadorismo da instituição. Deu-se uma renovação na forma, mas não na essência da religião. Andam juntos conservadorismo e renovação num mesmo discurso onde apenas a prática canônica se fez diferente. Note-se o exemplo de Dom Marcello Cavalheira, arcebispo da diocese de Guarabira, Paraíba, tradicional área da "Nova Igreja", e sua batalha na canonização do Padre Ibiapina. Igreja Povo de Deus e messianismo numa convivência ironicamente passiva, de forma que esse messianismo seja capaz de apontar o caminho para o discurso da Igreja Popular, ao mesmo tempo em que esta Igreja Povo de Deus se adapta ao messianismo para poder alcançar a massa.

O período compreendido entre 1950-1964 foi marcado pela ação da Igreja na questão agrária. Em 1954 a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil lançou um

documento sobre a Reforma Agrária (CNBB, 1980: pp). Vigente até 1961, este discurso pró reforma agrária, de caráter anticomunista, era alinhado, ao mesmo tempo, com as forças progressistas e com o Estado. Sua análise revela um conteúdo leve sobre modernização do uso da terra e da questão de sua posse. O discurso presente na Constituição de 1988 sobre propriedade privada e sua função social não é novo. Foi enunciado em 1958 pela Igreja, a mesma Igreja que, em 1964, alinhou-se aos setores moderados que apoiaram o Golpe Militar.

A Igreja popular no Nordeste foi mais resistente ao Golpe Militar pela presença de um grande número de conflitos sangrentos no campo e pelo maior número de pobres. As presenças de líderes como Dom Helder Câmara e Dom José Maria Pires, arcebispos de Olinda e João Pessoa, respectivamente, fortaleciam os movimentos populares das pastorais nesta região.

Os movimentos sociais guiados pela Igreja tinham como suporte o Movimento Eclesial de Base, a metodologia de Paulo Freire e as Comunidades Eclesiais de Base – CEBs – que patrocinavam uma leitura da Bíblia à luz destes movimentos sociais. (Mainwaring, 1989: 89-117).

Os movimentos de base são peculiares por suas contradições, sempre baseadas na eterna disputa entre fé e instituição. O discurso de base e o popular se encaixam perfeitamente, mas destoaram do discurso da instituição, na presença da hierarquização da fé. Isto decretou seu fim.

Por um longo período o povo foi afastado desta linha institucional através do discurso da fé. O povo se acha distante da instituição, mas perto da fé. Isto se revela no discurso popular, principalmente no nordestino, que é extremamente contraditório:

*"Se Deus não quizesse até hoje essa terra era do patrão."*

(EAS, 37, em 04/03/91)

*"Foi a força da luta que fez a terra ser da gente."*

(EAS, 37, 08/03/91)

Mesmo agente: mesmo enunciado; diferentes designações. O primeiro discurso é fatalista e conformador, bem aos padrões messiânicos tradicionais. O segundo significa a fé como alteração da ordem social.

O signos se misturam e desse caldo pode surgir algo não desejável para os católicos da terra. A Igreja entra no mesmo desvio que a tecnologia entrou, ao tentar modelar novas formas de mobilização e organização da produção. (Zimmerman, 1989: 89 e seg).

No Brejo da Paraíba a subdivisão das terras por sucessão hereditária criou no trabalhador rural um perfil de subordinação face ao medo do tempo da lei da chibata. (Sá, 1980: 22). A partir dos anos 80, com os reflexos da abertura política, a busca pelo acesso à terra torna-se palco das ações das pastorais naquela região. Este efeito não foi uniforme no Brejo paraibano. Áreas historicamente ligadas à cana-de-açúcar, como Areia, Alagoa Grande, Serraria e Pilões, face à estrutura fechada dos engenhos e ao autoritarismo das usinas, tiveram pouca atuação das pastorais.

Áreas conservadoras. Clero conservador. Avessos às novas perspectivas da Igreja, os líderes religiosos locais trataram de reafirmar suas posições conservadoras diante dos fiéis. Em Areia, o Monsenhor Ruy Vieira, de longa tradição no clero paraibano, desviou-se da atuação da diocese de Guarabira, de caráter progressista, colocando a paróquia de Areia na tutela de João Pessoa, diocese central, distante da realidade da região.

A Pastoral Rural na Paraíba visava encontrar, junto com o povo novas formas de organização de trabalho e exploração da terra, incentivando a implantação das CEBs no meio rural, principalmente em áreas onde os posseiros estavam ameaçados de expulsão das terras. (Novaes, 1987: 217-20).

Tradicionalmente conservadora, Areia acolheu as novas tendências da Igreja adaptando-as sobremaneira que reproduzissem o discurso velho com novos agentes. Conforme documentos da ANCAR- PB, em 1962 houve no município um Encontro de Líderes Rurais e Sindicatos, com o objetivo de capacitar os trabalhadores em

escrituração e administração, além de oferecer formação cristã baseada na honestidade, autenticidade e lealdade aos assistentes.

O pecado destes movimentos eclesiais no meio rural foi a tentativa de unificar o campo e as cidades através dos movimentos populares de protesto. A atuação das irmãs franciscanas, caracteristicamente progressistas, na comunidade do Engenho Cipó é relatada por dona RM, 42, líder das mulheres:

*"As irmãs são o braço forte daqui. Elas são uma segurança pra nós, porque se algum homem do governo queira vir aqui pra enganar a gente, mas já tem elas lá na frente prá nós não ser enganado."*

O relato de dona RM é a voz da comunidade. As irmãs são os agentes externos que mais se aproximam dos pequenos produtores do Cipó, os quais as respeitam bem mais que ao Mons. Ruy Vieira ou à Dra. N.G. Quando relata "o braço forte", dona RM quer dizer que após a chegada delas na comunidade muitas mudanças se fizeram notar. Foi criada a Associação, um calendário de reuniões periódicas, além de novas formas de conduzir a produção.

A ação das irmãs franciscanas nada mais é do que o discurso da Igreja em ação. Associativismo, o pecado como sendo a injustiça social, a leitura da Bíblia à luz dos movimentos sociais e a união entre o movimento pela terra com os movimentos urbanos de contestação.

Discurso maniqueísta, ele procura afastar agentes que poderiam servir de suporte para o preceito fundamental do pequeno proprietário – a posse da terra como garantia da produção familiar. Este discurso tem levado a um afastamento da comunidade do Cipó em relação à Extensão Rural. A Igreja Católica, mesmo a progressista, é obcecada por seus objetivos e, assim, enfoca a realidade com lentes de um messianismo cego, presentes nos seus discursos conservadores ou não. Despreza o relativismo próprio da natureza presente no meio rural.

É claro que os métodos do Estado chegados ao meio rural via Extensão Rural são autoritários e unidirecionados. Mas o camponês não é um indivíduo ingênuo, nem



tampouco estúpido. Há uma correlação de forças entre os agentes externos e o campesinato que pode conduzir à situação tão disparees quanto à perda da terra ou ao fortalecimento do campo. A Igreja tem funcionado como uma couraça, regida sob protecionismo extremo face às comunidades assentadas, principalmente. A visão da Extensão Rural, segundo o relato de dona RM, é fortalecida pelo discurso da Igreja. Nem mesmo a Dra. N. G., que usa práticas "acatadas" pela Igreja participa das reuniões fechadas entre os líderes comunitários e as irmãs. Pelo observado, há uma relação extremamente formal e fria entre a assistente social e as irmãs. As irmãs apoiam as práticas de assistência social da Dra. N.G., mas sempre de maneira desconfiada e pretenciosa pelo fato da extensionista ser um agente governamental dentro da comunidade do Engenho Cipó.

O discurso católico no Engenho Cipó é o discurso do messianismo com as práticas da Teologia da Libertação. A Pastoral da Terra e suas ramificações são apenas uma distensão "permitida" pelo Vaticano, desde que estas são responsáveis, também, pela manutenção de uma gorda fatia de católicos no campo. Na verdade, estes dois blocos ideológicos dentro da Igreja Católica se respeitam mutuamente, pois cada um desempenha um papel social cuja finalidade é a mesma: a adaptação da Igreja às diferentes realidades político-sociais, garantia plena contra a invasão de seitas protestantes no meio rural. Os reais líderes do movimento reivindicatório pela terra – seu "Emperrado", dona "Zefa Pé de Briga" e dona "Maria Tranca Rua" – passam a ter uma importância secundária diante da figura das irmãs, representantes da Igreja libertadora e incontestável. Não obstante mantenha-se o respeito às figuras dos três idosos pela comunidade do Engenho Cipó, eles são considerados símbolos de uma luta já ganha. Por sua vez, as irmãs representam a luta posterior de organização e manutenção da terra. A Igreja caminha na frente do povo para garantir-lhes melhores dias, ou a Terra Prometida, uma vez usurpada, mas agora resgatada pela luta, união e fé.

No embate entre os discursos vence o religioso, perde o técnico. O primeiro triunfa pela identificação dos signos que dele emergem em relação ao discurso dos pequenos produtores. Isto se processa em todos os instantes em que se dá a construção simbólica e relação à comunidade do Engenho cipó, Igreja Católica e Extensão Rural.

A entrada de tecnologia é permitida pelo plano traçado pelas irmãs católicas para os pequenos produtores via associação. Um discurso chega mais firmemente ao cotidiano da comunidade do Engenho Cipó desde que se adapta as suas reais idealizações e mitos. A religião e o modo natural de viver das comunidades se originam de um mesmo enunciado, muito antigo, baseado nas crenças que a ordem natural é a ordem divina ofertada aos homens. Este tema será um maior enfoque no capítulo seguinte.

As irmãs franciscanas organizaram junto aos produtores do Cipó a Associação dos Pequenos Produtores do Engenho Cipó – ASPEC, responsável pelo destino da produção e por decisões políticas que digam respeito à comunidade. Relata seu presidente CM, 53, e VM, 17, a secretária:

*"Elas organizaram tudo; as eleições e as chapa. Só participa da associação quem gosta da terra, quem quer se unir como Deus fez com Moisés."*

*"O livro de ata é a coisa mais difícil de se fazer, mas tem que fazer. Garante pra gente a posse de terra."*

Os relatos são enfáticos em relação à importância da associação na vida da comunidade. Este padrão de associativismo, oriundo das antigas práticas dos MEBs, atropelou os padrões de tomadas de decisões por parte da comunidade. Quem não se associa será engolida pelas feras externas, tal qual se deu com os egípcios perseguidos pela ira divina. Esta divinização do associativismo se faz pelo discurso da fé. Fé em Deus. Fé na associação como simbolismo de união e de luta. A ata é algo incompreensível neste meio, mas deve ser feita. Aqui dois discursos contrários possuem um mesmo enunciado: a importância dos papéis e documentos. Se, por um lado, a Extensão Rural, braço do Estado via FUNDAP, concedeu a posse provisória garantida por títulos de posse, a Igreja reforça tal discurso à medida em que prioriza a importância da Ata de Reuniões.

A ASPEC, em suas 4 gestões, tem passado por crises e já esteve a ponto de encerrar suas atividades. Os períodos mais críticos coincidiram com a ausência da ação das irmãs franciscanas na comunidade do Cipó. O discurso dos dirigentes da associação são enunciados a partir do fundamento católico da ação popular no meio rural. Não é

um discurso próprio, nem mesmo um discurso que envolve a circularidade cultural entre meio rural e Igreja. Daí a sua inconsistência.

O discurso católico se impõe nas comunidades rurais igualmente como o da Extensão Rural. Eles desprezam o fato de que a gênese de toda a lógica camponesa se baseia na família como unidade produtora e no contato natural com a terra como fundamento da reprodução desta unidade.

A associação, nos moldes como é conduzida, desmembra as famílias, prioriza os líderes, principalmente aqueles capazes de ler e escrever. Sustentam-se, artificialmente, por um discurso da fé num Deus que trará justiça social, revelado na letras dos cantos, leituras e práticas evangélicas. A própria posse da terra foi celebrada com uma missa em louvor à Nossa Senhora, representante de Deus perante os homens, como se a fé significasse o triunfo, distinto de quaisquer instituições. A associação também agrega os seus membros em torno da luta pela terra. Até mesmo este discurso de luta pela "Terra Prometida", cantada em prosa e verso pelas irmãs, é artificial pelo fato de não ter havido luta real pela posse do Engenho Cipó por parte dos seus ex-moradores nos padrões usuais dos enfrentamentos onde atua a Pastoral da Terra - acampamentos, romarias, enfrentamento policial, entre outros. Portanto, a ausência das irmãs na área significa mudanças no discurso camponês e um certo descompasso da associação. Lógico é que o discurso camponês original emerge com revestimentos do discurso da Igreja, observados na manutenção das práticas evangélicas e nos relatos dos pequenos proprietários do Cipó.

Os relatos de seu "Emperrado", 83, considerado o grande pai da comunidade, sobre as irmãs tem uma significativa referência:

*"As meninas (as irmãs) não são frouxa como muitos home daquele tempo. Morreu gente aqui antigamente porque era tudo só. Nós somo como eles; queremos a terra. Mas nós nunca ficou só, não. Repare bem que onde tem briga por terra hoje tem padre, tem irmã. É uma proteção..."*

Todo discurso é, na sua instância, atemporal. Assim sendo, sua análise, quando

da sua instância, revela uma construção de várias partes de outros enunciados que relacionam instituições, mitos e sistemas ideológicos. O relato anterior, se analisando instantaneamente, revela condições históricas atuais que o fizeram aparecer, no caso a presença de membros da Igreja nas questões por posse de terra.

Mas o que dizer da referência de comparação feita por seu "Emperrado" no relato? A "limpeza" do seu discurso pelo processo proposto por Foucault – a arqueologia – esmiuça cada parte deste sob a ótica histórica dos seus signos. A abordagem foi feita com base no agente enunciator – seu "Emperrado" – e ao tempo a que ele remeteu seu relato. Restava a análise descobrir os signos silenciosos deste relato presentes na referência aos "homens de antigamente".

Haveria um elo de ligação entre a emergência atual do discurso e o período antigo do relato: a luta pela terra. Ao revistar a história das lutas por terra em Areia, anteriores à questão ora estudada, tem-se apenas um referencial: as Ligas Camponesas.

Por muito tempo o movimento de resistência das ligas camponesas foi obscurecido da mente das pessoas e na literatura. Em se tratando do estudo do cotidiano das Ligas, através de alguns relatos de pessoas que viveram aquele período em Areia, e que se recusaram a gravar entrevistas, foi constatado neste estudo a forte atuação desse movimento no município. O surgimento e atuação das ligas camponesas em Areia não é objeto deste trabalho. Outros deverão melhor enfocá-lo.

Dois fundamentos importam para o estudo dos discursos dos ex-moradores do Engenho Cipó: o silêncio quando da referência às Ligas e a própria referência encoberta neste silêncio. Seu "Emperrado" demonstrou ter certo conhecimento sobre as Ligas, visto que comparou as formas de luta entre situação atual e a passada. Sua obscura referência às Ligas atribui a derrota daquele movimento ao seu isolamento. As irmãs, no presente, significam o agente mediador entre os técnicos do Estado e os ex-moradores do Cipó, a proteção que se reveste de um caráter divino, afastado dos agentes governamentais.

A partir do final de 1991 as irmãs franciscanas foram rareando as visitas à comunidade do Engenho Cipó. Segundo elas, a nova política da Igreja demandava ações em áreas mais carentes de organização. A fase posterior à saída das irmãs conferiu um

reordenamento na comunidade do Cipó, que redefine a sua identificação a cada dia, mediante a herança deixada pela Extensão Rural e pela Igreja.

A nova identificação das comunidades assentadas se relaciona com a origem e o tamanho das famílias e com o tipo de assentamento que se processou na área. (Esterci, 1984: 53).

Com efeito, os movimentos cotidianos das famílias do Engenho Cipó e sua nova condição de proprietárias têm redefinido o seu modo de ação diante dos agentes externos e entre seus próprios membros. Na sua ação, o discurso da Igreja é dicotômico e contraditório. Sua proposta nova diz respeito ao movimento pela posse da terra, à necessidade de luta pela sua manutenção e à criação de novas estruturas de funcionamento das áreas assentadas, para que se libertem das amarras e armadilhas do Estado através do cooperativismo e associativismo. O discurso reverso é o institucional, relativo à sempre presente imbricação com o Estado, revestido de um conservadorismo que mantém a Igreja numa estratégica posição na rede do poder.

É o mesmo discurso da fé, com duas atitudes: faça o que eu digo, mas não faça o que eu faço!

As relações sociais das quais participam os habitantes do Engenho Cipó fundamentam as representações que estruturam o imaginário camponês, como será analisado no capítulo seguinte.

# **REALIDADE E RACIONALIDADE**

## CAPÍTULO IV

### REALIDADE E RACIONALIDADE

– o mundo imaginário dos pequenos produtores do Engenho Cipó –

*"A realidade e a racionalidade são produtos do imaginário social"*

Albert Einstein

#### 4.1. Representações e Imaginário Camponês

Os capítulos anteriores enfocaram os discursos da Extensão Rural e da Igreja Católica presentes nos relatos dos pequenos produtores do Engenho Cipó. Como se processam estas significações na comunidade e as representações imaginárias do seu meio sócio-ecológico e dos agentes externos são o foco central deste capítulo.

Uma primeira aproximação sobre simbolismo e imaginário faz-se necessária. Os fatos de uma dada sociedade ou grupo social se entrelaçam com o simbólico. Mesmo que nem tudo constitua um símbolo, é impossível que exista algo fora de uma rede simbólica. (Castoriadis, 1982: 142). Isto se explica pela lógica da construção simbólica presente no homem que resgata imagens do natural – o agir empírico – ao mesmo tempo que o faz com aquilo que já existe de fato. Toda experimentação científica confirma esta assertiva. Na pesquisa há um componente idealizado – o que se quer descobrir – e um pré-existente – a base do surgimento da descoberta. A existência de símbolos em uma sociedade pressupõe a existência essencial de um componente imaginário.

O imaginário é algo "inventado", quer seja absolutamente – em todas as suas

partes, quer seja a partir de um deslocamento de algo já existente. (Id. *ibid*: 154). Imaginar significa evocar uma imagem, capacidade elementar e irreduzível do ser humano. É a partir deste componente imaginário que uma determinada sociedade define e redefine sua identificação, com base em mitos, no "modus vivendi" do ser indivíduo e do ser social. O imaginário, assim, é a criação incessante e essencialmente indeterminada de agentes sociais, formas e imagens, a partir dos quais somente é possível falar de alguma coisa. O imaginário recria o real e os homens se fixam no último para construir o primeiro.

A pseudo-racionalidade moderna é uma das formas históricas do imaginário. O mundo moderno é atropelado por um delírio sistemático do qual a busca incessante da tecnologia é a forma mais diretamente ameaçadora. (Foucault, 1990. 188).

Os discursos da Extensão Rural e da Igreja Católica reforçam a presença deste componente racional quando, mesmo sob diferentes formas, evidenciam a economia como racionalidade para suas ações. São dois imaginários: a necessidade de tecnologia pela Extensão Rural e a salvação pela fé nos ditames do Evangelho pela Igreja. O segundo discurso chega bem mais fácil ao campo pela coincidência que existe entre os discursos.

Os dois são discursos que reforçam a importância da economia capitalista no meio rural. O discurso da Extensão Rural trata de priorizá-la, ao passo em que impõe, cada vez mais, novas tecnologias para a produção agrária. Por outro lado, o discurso da Igreja propõe a negação às formas capitalistas de produção através de uma metodologia marxista de trabalho. Ambos, entretanto, recriam necessidades que chegam ao ponto de destoarem o modo de produção familiar, com a transformação da pequena produção ora em direcionada, ora em subjugada às demandas do Estado capitalista.

Os pequenos produtores do Engenho Cipó são basicamente guiados por representações que remontam às tradições do engenho de rapadura, posto que a sua nova identificação – a de pequenos produtores – ainda está em formação. A súbita entrada de agentes externos em suas vidas, após a posse da terra, desencadeou um processo de re-criação imaginária, retratado através de suas representações.

As representações acompanham as gerações, exprimem seus desejos,



obscuridades e projetos para o futuro. Toda esta rede é ultrapassada por novas gerações, parecem e são recriadas em outros imaginários. (Maffesoli, 1988: 100).

O imaginário camponês é essencialmente religioso. E nesta religiosidade inerente ao seu modo de pensar, as construções simbólicas se referem à posse da terra como herança divina que remonta o início dos tempos. Os ex-moradores do Engenho Cipó enfatizam isto nos seus relatos:

*"No começo do mundo nem cerca tinha."*

(JS, 50)

*"Repare bem que tudo vem da terra. Minha família vive nessa terra aqui. Muita gente tá perdida por aí querendo plantar e sem ter onde plantar. Vai ser escravo da usina ou de um patrão que tem a terra."*

(JLS, 33)

O desejo da posse de terra leva aos dados sobre as metas da família e seus valores da terra, como a herança, a apropriação e o meio ambiente. (Salamon, 1979: 26).

Uma questão que deveria ser debatida é se este desejo por posse de terra é inerente apenas ao camponês. Em se tratando de um imaginário, ele percorre diferentes grupos sociais os impressionando historicamente com diferentes valores. Assim, o desejo de posse é pertinente a todo e qualquer indivíduo que lide com o meio rural, até mesmo alcançando indivíduos bem distintos deste meio como os habitantes do meio urbano. Mas este imaginário de posse de terra se recria diferentemente para cada um destes grupos. A posse para os antigos senhores de engenho significava uma dominação próxima aos moldes feudais de produção, onde o poder do Estado – na época em gênese – era o poder do senhor da terra. Por outro lado, a lógica camponesa enxerga a posse da terra como meio de manutenção da estrutura familiar fundamentada na subsistência. Daí a diferença existente entre grupos rurais que, sob o mesmo imaginário, recriam lógicas diferentes entre si. Unificado, os discursos da Extensão Rural e da Igreja Católica têm diferentes efeitos sobre cada um deles, sendo estes, também, identicamente recriados, absorvidos ou não.

A posse da terra se apresenta como uma categoria que, intervindo como mediador do processo de constituição da identificação social dos produtores rurais revela as condições reais sob as quais estes se constituem como sujeitos do conhecimento, sujeitos do processo produtivo e sujeitos políticos. (Porto, 1989: 275-7).

A simbologia da posse da terra é expressa em várias atitudes dos produtores, mas, notadamente, no trabalho. O trabalho é a organização prática dos modelos imaginários. As ambigüidades, contradições e linguagem técnica são expressos no modo familiar de trabalho.

Ao optarem pela saída da cana-de-açúcar e sua substituição pela cultura da banana os ex-moradores do Engenho Cipó negaram o modo de vida que levavam no engenho. A cultura da banana, além de negar a cana-de-açúcar como meio de rendimento, significa uma inversão do real pelo simbólico, conforme relata "Esurinho", 25, ex-presidente da Associação:

*"A banana é vendida pra gente. Tem muito produtores aqui com dinheiro pra plantar mais banana no ano que bem. É a plantação da banana que garante a gente na terra."*

A cultura da cana-de-açúcar garantiu, por muito tempo, a existência dos engenhos e das relações de moradia. No entanto, com as mudanças econômicas se processando no campo, a partir da segunda metade dos anos 70, cria-se um novo imaginário no campo sobre a própria cana-de-açúcar. Esta, já capitalizada, impõe aos antigos senhores de engenho novos padrões de relacionamento com a terra e, conseqüentemente, com seus moradores. A superação dos engenhos pelas usinas criou uma tendência ao medo de ser "peão da usina" nos trabalhadores rurais. Isto se verifica na representação destes trabalhadores como os antigos escravos dos engenhos. A demanda da banana na região, pelos supermercados e feiras, tornou-se a opção mais viável para a substituição da cultura da cana. A banana garante a fixação dos ex-moradores à terra conquistada, a existência de renda de produção por expansão da área plantada e a própria reprodução familiar sem êxodo e sem trabalho alugado. Esta

nova realidade, a nível de imaginário, significa a aquisição de novos conhecimentos e a transformação do processo produtivo e a construção de uma nova realidade.

A construção simbólica refere-se à compreensão de si mesmo, não enquanto indivíduo isolado de seu meio, mas como um ser totalmente inserido numa sociedade – sujeito coletivo – que produz conteúdos simbólicos distintos de outros grupos sociais, os quais também simbolizam e se representam no meio coletivo.

A garantia à terra pela banana é o fundamento da sobrevivência das famílias residentes no Engenho Cipó. Esta cultura tem um poder simbólico bastante forte diante do grupo, estando presente na maioria dos relatos e conversas informais. Representa o meio de reprodução familiar, o que nunca foi percebido pela comunidade no período do engenho. A cultura da cana-de-açúcar leva-os a abordagens referenciais à usina, seu tipo de trabalho indesejável, à usurpação da unidade familiar, além do que a cana é uma cultura eminentemente ligada ao senhor de engenho, seu império e sua decadência. Nunca se cogitou, entre os neo-proprietários do Engenho Cipó a continuidade da cultura da cana-de-açúcar. Nunca esta cultura serviu para o abastecimento da unidade familiar enquanto meio de subsistência, ao passo que a cultura da banana serve para abastecer a casa diretamente – pelo autoconsumo – e indiretamente – pela venda da produção.

O pequeno produtor de subsistência vê no seu roçado a sustentação da família através do trabalho familiar e nele se fixa com unhas e dentes, desde que se sente excluído do campo de poder político. (Garcia Jr, 1983: 93).

Em se tratando de roçado há uma referência, quase que imediata, ao trabalho familiar, desde que o roçado representa o produto coletivo fruto deste trabalho. A família se materializa no roçado enquanto unidade produtiva. No Engenho Cipó a ameaça da extinção do roçado, quando da compra do imóvel por um pecuarista, foi o fundamento imaginário que desencadeou toda a reação pela manutenção da terra, além de comandar a substituição da cultura da cana-de-açúcar pela banana.

*"Sete palmo eu já tenho. Queria era minha rocinha pra eu ver meus neto se criar."*

(Dona Zefa Pé de Briga, 76)

A exclusão política do produtor rural pobre é relativa. Há, certamente, uma ausência total de participação política em relação aos movimentos provenientes de instituições diferenciadas que atuam nestas áreas. Do pároco ao candidato existe uma rede de poderes e discursos nos quais não se encaixam os pequenos produtores. Não há uma identidade por parte dos pequenos produtores no âmbito do poder político.

Os agentes políticos que atuam no âmbito maior da esfera do poder, como o presidente, os congressistas e até o governador, este último mais raramente, constituem-se figuras que não participam diretamente do cotidiano dos camponeses. Assim, a nível de contatos diretos, apenas os políticos mais próximos possuem algum nível de identificação com os pequenos produtores do Engenho Cipó. São, portanto, agentes de atuação direta do processo de construção de uma identidade política naquele setor. Dentre eles, os vereadores são os que mais se fazem presentes na vida diária da comunidade em caso. Entretanto, existe um nível de relações onde se aliam as mais contraditórias instituições e/ou indivíduos com os pequenos produtores, as quais se dão em um nível quase instantâneo. Nas visitas às casas dos ex-moradores do Engenho Cipó, pôde-se observar estas disparidades, que com uma visão relativista deixam de sê-las.

Em várias casas, por exemplo, havia um santuário onde se misturavam alguns santos, o Padre Cícero do Juazeiro, um "santinho" de algum candidato do PDT (Partido Democrático Trabalhista) e, bem ao lado, panfletos de um veador do PL (Partido Liberal) e outro do PT (Partido dos Trabalhadores). Pode parecer ilógico se a observação não levar em conta as construções simbólicas que cada um representa, bem como o imaginário que une todos estes.

Discutindo-se inicialmente apenas os políticos, percebeu-se o que representava cada um na vida daquelas famílias. Primeiro, era de se estranhar qual seria a afinidade entre o candidato do PDT, inimigo do vereador do PL, ambos rechaçados pelo candidato do PT.

Na campanha do candidato do PDT à prefeitura, houve uma farta distribuição de sementes de milho e de feijão entre as populações rurais de Areia. Por sua vez, o PL, na figura do seu candidato a vereador, chegou à zona rural com a distribuição de cestas

de alimentos, alguns medicamentos e tecidos. O candidato petista trouxe seu discurso inflamado com a promessa de superação social. Se eles foram unificados ao lado dos santos guardiães da casa, haveria uma representação imaginária sobre cada um deles, fator este que permitia esta união de contrários. Através de relatos, observações e fatos passados foi possível chegar a uma aproximação sobre o significado daqueles agentes para muitas das famílias do Engenho Cipó. As sementes garantiam uma boa produção de subsistência durante um período considerável, não comprometendo uma parte da antiga safra, a qual pôde ser totalmente comercializada. A cesta elevou o padrão alimentar, oferecendo possibilidades da obtenção de renda suplementar pela venda de uma maior parte da produção. O discurso ofereceu subsídios para uma melhor identificação da luta pela terra, tão proclamada pelas irmãs católicas. Ligando todas estas representações existe o imaginário religioso da Terra Prometida, do maná que vem dos céus e da Providência que lhes garante a posse e uso da terra. A produção, o alimento e a luta. Todas medidas de reforço contra eventuais expropriadores, bem como garantia do pacto tradicional entre agentes externos dos mais variados e camponeses no pleno usufruto da terra.

Mais do que as racionalizações, o senso comum, a intuição popular, o discurso da vida cotidiana, às vezes mesmo o arrebatamento político dão suficiente conta do não-lógico operante em nossa sociedade. (Maffesoli, 1988: 101).

#### **4.2. A Extensão Rural no Imaginário dos Pequenos Produtores do Engenho Cipó**

Após o assentamento propriamente dito, ações de órgãos estatais de assistência técnica, créditos e assistência social se fizeram presentes na área do Engenho Cipó, visto que havia todo um interesse de tecnificar a pequena produção naquele momento. Nas reuniões da Associação dos Pequenos Produtores do Engenho Cipó era comum se ouvir cantos da terra trazidos pelas irmãs e carregados de ideologias e mitos:

*"E cada roceiro plantar sua área Sei que na miséria ninguém viveria*

*E a produção já aumentaria  
Quinhentos por cento até na pecuária."*

("A Classe Roceira")

A introdução tecnológica, com a direção tomada pelo progresso técnico e que tenta perpetuar uma relação de dominação, se apresenta como um conjunto de processos e resultados neutros. A tecnologia se autonomiza, enquanto ideologia, quando dissimula as relações de poder, mascarando os problemas da sociedade atual e quando se diz neutra e geradora apenas de facilidades. (Habermas, 1980: 98).

O discurso da Extensão Rural é conflitante com o discurso da Igreja Católica, mas se encontram no ponto relacionado ao aumento da produção como saída da situação de miséria em que se acha a pequena produção de subsistência. Este é um dos fundamentos das novas mudanças que estão se processando na produção das famílias do Engenho Cipó. Quando as propostas da tecnologia são capazes de contemplar toda a unidade familiar, seu processamento neste meio é eficaz e rápido. É lógico que o processo de aceitação da tecnologia passa antes por uma adaptação, o que muitas vezes não é compreendida pela Extensão Rural.

*"Os técnicos da EMATER traz pra nós muitas novidades. A gente só não entende pra que tanta coisa que nem a família da gente dá conta. Aí tem que alugar trabalhador e gastar cada vez mais dinheiro. O que a gente planta já dá pra fornecer pra Remígio, Areia e Alagoa Nova."*

("Escurinho", 25)

A nítida presença do controle estatal é percebido neste relato com relação à Extensão Rural. Partindo-se desta abordagem para se entender a situação da tecnologia no meio camponês como uma ideologia repassada, faz-se necessário derrubar um mito bem presente na literatura específica: o mito da recusa à tecnologia por parte de pequenos produtores de subsistência. Ao se instituir enquanto ideologia, portanto trespassando o imaginário da sociedade atual como um todo, a tecnologia se manifesta diferentemente em cada grupo – e mesmo em cada indivíduo – num processo de

alienação capaz de abranger o Estado, a classe produtora desta tecnologia e as intuições sociais, além, é claro, de todo o restante da sociedade.

Os pequenos produtores do Engenho Cipó se mostram abertos em relação à aquisição de novas tecnologias, desde que estas venham a reforçar a unidade produtiva – a família – sem desagregá-la pela expropriação. Lógico é que a própria aceitação de tecnologia comandará a substituição de antigos valores, principalmente entre os jovens, mas aqueles valores fundamentais cimentados pela religiosidade e moral não se renovam tão facilmente. São, por vezes, até recomendados pelas instituições de difusão de tecnologia.

*"Se a gente quer um trator é pra garantir o sustento. Quando se planta mais do que se precisa a desgraça bate logo."*

(JIS, 21)

Para o pequeno produtor, sustento significa abastecimento familiar com um montante de reserva em forma de excedente da produção. Economicamente, em termos de custo-benefício, um trator para um lote de 8 hectares constitui-se um prejuízo face à amortização da máquina, tempo de uso e pagamento deste equipamento pelo excedente da produção. A idéia do uso do trator é coletiva, a partir da iniciativa da Associação. Se por uma lado o trator reforça a idéia do associativismo, por outro a Associação em si nega a produção familiar como vem sendo processada na área de posse. Daí porque a idéia da compra do trator foi repelida pelos membros da Associação que optaram:

*"Bom mesmo era um caminhão !"*

A referência à tecnologia está presente de maneira religiosa. A ganância pelo trator pode trazer o castigo da desgraça. Assim sucedeu ao Sr. de Engenho "que plantou mais cana do que deveria", como se a área abrangida pela família fosse algo como um território sagrado e permitido, que garante a vida, mas pode antecipar a morte, se não for bem manejada. O caminhão, por sua vez, é capaz de servir a todos no tocante ao escoamento da produção excedente para os mercados consumidores circunvizinhos.

A idéia de sobrevivência é o ponto discursivo mais frequentemente observado

nos relatos dos pequenos produtores do Engenho Cipó. Valores agregados à família, nos quais se incluem a produção, fazem do discurso camponês um discurso quase que uniforme no tempo. Embora possa parecer um conservadorismo este estilo de vida sem progressos tecnológicos, os pequenos produtores não estão perdidos num tempo primitivo. Existem padrões fortemente ligados a um estilo de vida dito conservador, mas que mesmo estes se revestem de outros modelos atuais, sendo, por vezes, modificados, e por outras, reforçados pela modernidade. Enquanto se perpetuam as gerações, modelos são variados no tocante à produção, tecnificação e destino da produção. Outros são mantidos, principalmente aqueles ligados aos padrões éticos religiosos. Para que se consiga uma estruturação diferente, faz-se necessário que os agentes externos atuem em movimentos de circularidade cultural através de um "feedback" onde haja a clara percepção da dinâmica dos saberes envolvidos neste processo.

Proveniente da Extensão Rural, o saber técnico é fruto de uma racionalidade instrumental que parte da busca de meios, processos e métodos de controle sobre a natureza. O saber prático, presente no meio camponês em sua forma mais visível, advém de uma racionalidade comunicativa da observação da natureza repassada pela tradição oral. É um saber natural que busca normas estabelecidas por um consenso, normatizando uma ética de relações humanas. Busca, portanto, estabelecer fins. Na comunidade do Engenho Cipó, a prática dos produtores é enfrentada e enfrenta o saber técnico dos extensionistas, principalmente a partir da posse da terra, quando a área constitui-se um laboratório para novas ações experimentais da Extensão Rural, antes refutada pela estrutura do engenho.

O trabalho constitui-se como uma busca de melhores meios para dominar a natureza. A comunicação simbólica, desde que é interativa, busca os melhores fins para a sociedade. Disto provém a patologia da sociedade tecnológica atual: tentar reduzir a comunicação ao interesse técnico. (Habermas, 1982: 58).

No confronto dos saberes no Engenho Cipó, o medo da expropriação por parte dos camponeses se punha diante do desejo da expansão de tecnologia pela Extensão Rural. O mundo real dos pequenos produtores do Engenho Cipó, sem ainda quase nenhuma identificação com a posse real da terra, é refratário ao planejamento estatal.



todo um choque de interesses no meio deste processo que confunde técnicos e pequenos produtores. O Estado, num padrão completo de alienação, acredita ser a economia uma simples função matemática baseada em demanda e oferta. Cria, pois, falsas demandas agrícolas que atendem às indústrias localizadas de caráter monopolista e concentrador de rendas. A Extensão Rural acredita na hegemonia da produção pela tecnologia e, enquanto busca incessantemente uma modernização da pequena produção, legitima cada vez mais a ação do Estado como ente supremo. Não se apercebem estes agentes que também a economia é fruto da criação imaginária do homem, sujeita, assim, ao processo da comunicação interativa com racionalidade última, numa negação à tecnologia enquanto instrumento unidirecional de dominação do saber.

*"É muito difícil trabalhar com os produtores do Cipó. Eles querem saber sempre mais que nós técnicos. Existem formas modernas de levantar a produção e transformar um produtor daqueles em um grande fornecedor de matéria-prima. Mas eles simplesmente se recusam."*

(PRS, técnico da EMATER)

A tecnologia se autonomiza no Estado através dos seus mecanismos de controle da sociedade, direcionando inclusive o próprio Estado para a eterna roda da fortuna, num movimento cíclico e envolvente. Através da Extensão Rural no seu papel de difusora de novos métodos técnicos, a tecnologia é capaz de implementar um controle social no campo, tanto a nível de macro quanto de micro produção. A falência dos engenhos de rapadura, e até mesmo a falência da Usina Santa Maria S/A – em 1992 – são exemplos claros da completa desestruturação da produção da cana-de-açúcar, cultura que sempre foi direcionada a um mercado controlado pelo Estado. A escassa tecnologia levou os velhos engenhos ao fogo morto. A farta tecnologia transformou a moderna usina num buraco negro econômico, com a demanda tecnológica superando a demanda da produção. Ao estruturar-se enquanto ideologia, a tecnologia chega a conter os movimentos sociais no campo através de uma rede de poderes não necessariamente oriundos do Estado, mas dele participante. A técnica inicia seu controle através dos órgãos de pesquisa e extensão, os quais pressupõem uma utilização ordenada e controlada da produção e seu meio.

Movimentos reivindicatórios, como o do Engenho Cipó, se fundamentam na expropriação e conseqüente desintegração familiar. Estes poderiam ter tomado outro rumo caso os engenhos tomassem uma posição diferente diante da modernização agrícola que se processou no tempo em que estes se fixaram num passado de glória.

O relato anterior do técnico da Extensão Rural demonstra sua preocupação com a rusticidade das práticas agropecuárias dos pequenos produtores do Engenho Cipó, num perfil de alienação ante a tecnologia. O saber técnico, segundo ele, é superior ao conhecimento empírico camponês. Sua visão técnica bate de frente com a racionalidade dos pequenos produtores, subestimando as técnicas de manejo empíricas que, segundo "Escurinho", 25, ex-presidente da associação:

*"se a gente tem condição de aumentar a roça nós aluga mais braços, compra adubo e até veneno..."*

As duas visões são conflitantes, mas não tanto diferentes. Há um movimento histórico por trás do discurso técnico, pois a tecnologia possui toda a sua estruturação no empirismo natural. As "experiências" do camponês de ontem se encontram no serviço meteorológico do satélite de hoje. Por outro lado, a tônica do discurso do camponês atual se reveste das novidades trazidas até seu meio pelas mãos da Extensão Rural. Relativizando, a tecnologia pode agregar no mesmo espaço tanto a expropriação quanto a resistência a esta. Para que este espaço se permita sem conflitos, a pequena produção familiar adquire tecnologia na medida em que a mesma lhe propicie produção, estoque de renovação e venda, uso da força de trabalho familiar e alugada – quando possível – e implementação no uso ordenado da terra. Deste ângulo se percebe porque determinadas vezes a Extensão Rural é recusada e por outras é plenamente aceita. O acesso dos pequenos produtores às pessoas influentes e à vida urbana também lhes garante a sobrevivência do grupo familiar. Aliam-se, assim, políticos, santos, cangaceiros e beatos no meio camponês através da sua história.

O comportamento do pequeno produtor familiar é ligado ao mundo natural, através de formas mágicas provenientes da religiosidade que lhes é peculiar. (Freire, 1988: 32).

É a partir dos anos 70 que o dragão da usina ameaça expropriar os trabalhadores da cana – desde o senhor de engenho até seus moradores – lastreado pela ideologia da produção de álcool hidratado em oposição ao petróleo. A Igreja Católica chega até as áreas de conflito pelos braços da Teologia da Libertação, constituindo-se um forte entrave contra os agentes da economia privada que visavam a rápida transformação das antigas estruturas agrárias em produtoras de cana-de-açúcar em toda a sua extensão.

### 4.3. Religião e Práticas Mágicas no Engenho Cipó

Depois de instalado e parcialmente resolvido o conflito entre os ex-moradores do Engenho Cipó e seu novo proprietário é que entra em cena a Igreja Católica, representada por duas irmãs franciscanas ligadas à Teologia da Libertação e à Pastoral da Terra.

*"Foi Deus quem mandou as irmãs!"*

(RM, 42)

Para os pequenos produtores do Engenho cipó as irmãs franciscanas representam a mediação entre a plano divino e a situação terrena vivida por eles. Seu discurso é plenamente aceito no seio da comunidade e foi capaz de modificar a condução dos pequenos produtores graças à religiosidade que este discurso encerra, por mais que assim não o pareça. A nova luz trazida com a interpretação dos textos bíblicos à maneira da Igreja Povo de Deus foi, capaz, por exemplo, de redefinir os destinos da produção, antes vendida individualmente e depois guiada pela associação. A Igreja Católica, através do discurso das irmãs, é o fundamento da mudança do agir dos pequenos produtores do Engenho Cipó no tocante à organização das unidades produtoras em torno da associação.

Os elementos ideológicos produzidos pela Igreja são fundamentais para legitimação de um sistema que pressupõe a dominação do campo por agentes da estrutura dominante da sociedade. Isto é observado na imitação do Cristo, através da

penitência, que representa um forte elemento para a construção desta dominação. (Novaes, 1987: 08-14).

Com efeito, no imaginário dos pequenos produtores do Engenho Cipó, revela através dos seus discursos que, as irmãs têm um papel de mito dentro da comunidade.

Para o imaginário popular o mito representa a organização do real. (Girardeau, 1990: 45).

O mundo dos ex-moradores do Engenho Cipó foi estruturado com valores ligados ao plano de Deus, transmitidos oralmente pelos seus preceitos e práticas sociais, e com valores ligados ao plano humano que se relacionam com os elementos transmitidos pela estrutura social então dominante. Estes últimos se entrelaçam com alguns fundamentos religiosos numa teia que imprime no grupo discursos e ações imbuídos de tradicionalismo, moralismo e fatalismo.

*"Para a Terra Prometida  
O Povo de Deus marchou  
Moisés andava na frente  
Hoje Moisés é a gente  
Quando enfrenta o opressor."*

(Benedito dos Romeiros da Terra)

A idéia de uma Terra Prometida varre o imaginário camponês notadamente a partir do advento das Ligas Camponesa com seu discurso bem semelhante ao discurso da Pastoral da Terra. Muito embora nunca as irmãs tenham se referido às Ligas, os enunciados são iguais e mitificam a figura de algum líder que venha a resgatar o povo da sua condição de expropriados. As representações formam um jogo relativo que se materializa entre a condição de existência dos homens e a maneira pela qual eles reagem a tais representações.

Os pequenos produtores do Engenho Cipó têm uma visão de um mundo superabundante. É uma referência presente em muitas comunidades ainda em um estágio histórico onde não se deu até então a superação de sua cultura pelo contato com

outras, revelada através da mentalidade que vara os séculos. Relatos sobre esta idéia de superabundância foram encontrados desde a Idade Média, através da lenda da Cornuália, uma terra onde quanto mais se consumia mais se reproduzia como por encanto.

Este tipo de mitificação tem seu núcleo no paganismo posterior à Idade Média e até hoje conservado pelo mundo rural, mesmo depois da contaminação destes preceitos pela leitura do cristianismo no caldeirão cultural da época.

Na verdade, o que se percebe na leitura dos relatos, lendas e mitos dos pequenos produtores do Engenho Cipó é a presença de duas religiões, sendo uma oficial:

*"Na nova terra não haverá mais divisão  
Os religiosos todos num só coração  
Os sacerdotes juntos a sonhar  
No Reino Novo que o Senhor veio preparar."*

("Irá Chegar")

e outra popular:

*"Lá vem a Virge Maria  
Lá vem os anjos do céu  
Trazendo a barra do dia  
Trazendo a Estrela Guia  
Pro terreiro de Seu Manuel."*

(Incelença cantada por dona LSM, 58)

O hino revela a religião oficial que se exprime primeiramente por meio de uma relação com Deus, formulada em termos bem definidos, ao mesmo tempo direta e muito hierarquizada. Há o fundamento dos grupos de poder no meio eclesial, sendo os sacerdotes os representantes de Deus mais próximos dos homens. Ao cantar este hino, os pequenos produtores do Engenho Cipó na verdade se referiam às irmãs na figura dos sacerdotes da letra, pelo fato de não existir em Areia nenhum sacerdote ligado à questão de terra.

A incelença, música cantada em velórios para encomendar a alma do falecido, traz em si o fundamento da religião popular, onde a ação de Deus na vida dos homens se dá através de mediadores celestes que atuam diretamente no plano humano, através de promessas, quebrantos e oferendas, a exemplo da Virgem Maria, anjos e santos.

A consciência de si mesmo, o desejo de superar-se ou, ao contrário, o sentido do destino coletivo do grupo é a estrutura do imaginário. Assim, os santos no meio rural são os mediadores entre Deus e os homens capazes de propiciar fecundidade ao meio no qual atuam. (Vouville, 1987: 108-12).

Na comunidade do Cipó se encontram os mais díspares discursos possíveis provindos de instituições como a Extensão Rural, a Igreja Católica e políticos eleitoreiros. O ponto de unificação destes discursos no confronto com a lógica camponesa é, indubitavelmente, a religiosidade que existe em cada um. Não se trata de afirmar aqui que há uma religiosidade em alguns discursos – como o da Extensão Rural, por exemplo. No entanto, ao chegarem ao campo ocorre uma troca cultural entre os vários enunciados, sendo alguns recusados e outros plenamente aceitos. A aceitabilidade se dá pela condição de similaridade ideológica mesmo entre discursos contrários.

Com efeito, a religiosidade dos discursos é o ponto cimentante de um modelo social que permita a continuidade de estruturas como o trabalho familiar, sua reprodução e a posse de terra, sob os signos da Terra Prometida, a libertação dos homens e o banquete com Deus.

No imaginário camponês a ordem da natureza é o espelho de como deve ser a ordem da comunidade.

*"Olhai os lírios do campo que nem tecem  
e nem fiam. Mas nem Salomão com toda a  
sua glória se vestiu como um deles."*

(Lucas, 12: 27-28)

Nesta base, a presença do novo proprietário do Engenho Cipó significava a desorganização de um plano social já fundamentado, em que a relação de compadrio

*"... era como o gravatá que cresce nos galho sem matar o pé de pau."*  
(EAS, 37, se referindo à relação entre compadres)

O compadrio tornou-se uma relação terrena abençoada pelos santos mediadores. Possuía, assim, uma base objetiva na qual se processavam as "coisas desta terra" e outra base subjetiva, divina, responsável pela afirmação dos laços humanos orientados pelos auspícios de Deus. Além disso, quando o compadrio se dava entre os moradores e a família da casa grande dos engenhos, esta relação objetivava um imediato estreitamento nos laços de dominação com o Sr. de Engenho, ou os seus, funcionando como mediadores entre a cidade e o campo. Este pacto foi quebrado pelos agentes expropriadores e foi um dos fatores de resistência dos ex-moradores do Engenho cipó em relação ao seu novo patrão e o que ele representava. Tal visão é, ao mesmo tempo, religiosa e ligada à natureza, fruto de uma época onde a religião significava o conhecimento e manipulação das forças naturais, ou seja, a religião significava magia. Nas representações camponesas a natureza é a própria representação dos seres. (Foucault, 1990: 223).

Não só as representações, se revestem de formas religiosas ligadas principalmente à produção. Rituais relativos a forças naturais respondem por momentos de fecundidade, crescimento ordenado das culturas agrícolas e dos animais e, notadamente, o advento da colheita. Estes fundamentos ainda hoje encontrados em comunidades camponesas, como a do Engenho Cipó, trazem resquícios de uma religião ligada ao elemento feminino – a Terra – responsável pela reprodução das plantas, animais e homens.

Esta religião primitiva, originária dos feudos europeus, declinou com advento de uma religião oficial que ora se ligava às crenças populares, ora a estas se rivalizava, conforme os arranjos da Igreja católica face às novas situações históricas (Thomas, 1991: 08-26).

No processo desta pesquisa revelou-se a existência de práticas mágicas utilizadas pelos pequenos produtores do Engenho Cipó. Por estratégia, as perguntas relativas a este tema foram formuladas apenas nas últimas entrevistas, desde que observou-se que

esta práticas são peculiares ao grupo comunitário, embora consideradas secretas e restritas à certos casos. Sua importância para as relações entre camponeses e tecnologia deve ser levada em conta.

As práticas mágicas, tal qual a tecnologia, manejam a produção agrícola e a organização social. Sem sombra de dúvida, tais práticas mágicas são fatores de resistência de parte do grupo à entrada de agentes externos. Elas unificam a comunidade pelo fato de serem segredos tradicionais repassados oralmente através das gerações. Chocam-se com a tecnologia por esta ter um caráter aberto, impessoal e constantemente redefinido por novos inventos e métodos.

O desconcerto dos entrevistados, quando das perguntas, era tamanho ao ponto de esvaziar completamente o ambiente onde a entrevista estava sendo realizada. As pessoas da comunidade se entreolhavam com desconfiança e censura. O que foi conseguido se deu a nível de abordagens indiretas, mas, principalmente, através do relato de dona LAS, 38, vizinha do Engenho Cipó, testemunha viva de todo processo de resistência e posse da propriedade.

*"Num bula com essa conversa, não. Se não ninguém mais conversa com você..."*

(Dona RM, 42, ao aconselhar-me quanto às perguntas sobre práticas mágicas).

Segundo Foucault, os discursos independem dos seus enunciadores. Refletem situações bem definidas, não obrigatoriamente temporais ao momento em que foram enunciados. Com efeito, o próprio silêncio é um discurso, desde que revela uma referência ao proibido, ao censurado, ao secreto.

Com o passo da História, a cultura camponesa sofreu uma deformação através da transmissão de uma cultura erudita que os fez acreditar que o culto ligado às práticas naturais era um culto guiado pelo demônio. (Ginzburg, 1989: 138).

*"Não, rapaz. Aqui ninguém mexe com essa coisa não. Todo mundo aqui é católico!"*



foi a resposta de dona RM, 42, quando questionada sobre benzeduras de animais e plantas para a cura de pragas e doenças. Contudo,

*"... já vi muita gente por aí que faz isso."*

(Maria Tranca Rua, 74)

A negação desta prática, tão comum no meio rural dos velhos engenhos de rapadura, tem raízes no controle da religião católica liderada pela Casa Grande, num período mais remoto, e pelos novos fundamentos da tecnologia no momento atual.

Historicamente, a Reforma significou a negação das práticas mágicas do meio popular camponês, a partir do século XV. O protestantismo pregava a retirada imediata dos elementos mágicos da Igreja, colocando o indivíduo em relação direta com Deus, sem a mediação dos santos. (Thomas, 1991: 74).

Diante da ameaçadora Reforma, a Igreja Católica também passou por um processo de redefinição. Portugal, como metrópole eminentemente católica, repassa à colônia os novos preceitos religiosos que também condenavam o uso de práticas ligadas à magia popular. Estas práticas passam a pertencer aos domínios do demônio, o que significou uma rotulação instantânea daqueles que lidavam com tais práticas como elementos obscuros e malignos.

Por volta do século XVII outros países da Europa, como Portugal e Espanha, extirparam qualquer forma de práticas que se ligassem ao paganismo mágico. (Thomas, 1991: 215).

Mesmo com o controle por parte do Sr. de Engenho quanto à religião, mesmo com as práticas agrônômicas e veterinárias, os ex-moradores do Engenho Cipó, apesar de silenciarem à respeito disto,

*"...benzem as casas, as enxadas, os bichos doentes e até as crianças com mau-olhado."*

(LAS, 38, vizinha do Engenho Cipó)

O discurso silencioso dos pequenos produtores do Engenho Cipó é estratégico e preciso. Representa uma resistência cultural à dominação dos agentes urbanos – e mesmo rurais, como a Casa Grande – e, ao mesmo tempo, uma agregação de outros valores trazidos até o seu meio por estes agentes. O que se observa é que mesmo depois da religião oficial e da tecnologia se fazerem presentes neste meio, uma parte da comunidade – a mais velha – ainda recorre à magia e a outros sistemas de crença não religiosos.

A abordagem deste tema revelou um completo desconhecimento do dogma religioso por parte dos pequenos produtores do Engenho Cipó, pois

*"... a gente vai pra religião de Padre Ruy pra num ir direto pro inferno."*

(Zefa Pé de Briga, 76)

Isto significa que os elementos até hoje conservados por alguns membros da comunidade têm uma forte importância cultural, ao ponto de se mixarem à cultura católica e tecnológica sem perderem seu papel. A tão pregada dicotomia Deus-Diabo, institucionalmente difundida na sociedade, mascarou determinadas práticas populares com base na magia.

Este sistema de práticas mágicas é, entretanto, multifacetado. Nele não há um padrão hierárquico institucionalizado, tampouco uma sistematização teológica, mas pressupõe a existência de um amplo e rígido código moral.

A observação da paisagem rural presente desde os terreiros até o interior das casas dos pequenos produtores do Engenho Cipó trouxe à tona objetos e adereços usados ora no ritual cristão, ora nos rituais mágicos. As benzeduras, o fogo, o culto à Virgem, as ervas, simpatias e advinhações são práticas que exemplificam o supra citado. Como adereços o Cordão de São Francisco, as fitas de santos, terços, o Agnus Dei, entre outros, representam as peças mágicas de proteção e contato com o plano divino. Outras práticas como as orações fortes, novenas, cânticos e cultos aos santos são livremente praticadas, pois são aceitas pela religião oficial.

Há na religião oficial elementos mágicos, bem como há nas práticas mágicas aspectos religiosos. A prática da eliminação do mau-olhado em crianças, por exemplo, é feita em duas etapas. A primeira é silenciosa, com a recitação de orações murmuradas ao tempo em que a benzedeira balança um galho de arruda diante do doente. A segunda etapa consta da recitação de três Ave Marias em claro e bom tom.

A ação da Igreja Católica e da Extensão Rural, presentes na área estudada, esbarra nestas práticas. A tradição dos velhos benzedores e sábios nega, em parte, algumas práticas veterinárias e agrônômicas. As festas da colheita no período junino, apesar de toda uma ligação com os santos da chuva – São Pedro, São João, São José e Santana – revelam muito mais práticas mágicas – o fogo, as adivinhações, as simpatias e evocações – do que os preceitos dogmáticos católicos ou as práticas zoo-agronômicas.

A religião possui um referencial dogmático ligado ao divino eternizado – e determinante – o que somos e fazemos disto dependerá nossa salvação. (Vicent, 1992: 397).

*"Uma sociedade não pode existir sem a desigualdade de fortunas e esta não pode ser suportada, a não ser que a religião afirme mais tarde que, por toda a eternidade, a partilha será feita de outra maneira."*

(Napoleão Bonaparte)

Em contrapartida ao fundamento religioso, os sábios e crentes das práticas mágicas se balizam em torno de problemas da vida concreta, instantânea e específica.

*"Se definirmos a magia como o emprego de técnicas ineficazes para afastar a ansiedade quando as eficazes não estão à mão, então teremos que reconhecer que nenhuma sociedade estará jamais livre dela."*

(Keith Thomas, 1991: 544)

O discurso católico de um Deus imperscrutável tem o mesmo formato do discurso político veiculado no Engenho Cipó pela Extensão Rural. São pacotes tecnológicos que vêm do Estado, como o segredo de Deus, de caráter indefinido, mas

que devem ser cumpridos à risca. Os próprios técnicos, na sua maioria, não questionam a aplicabilidade destes pacotes, sua gênese e seu efeito na produção agropecuária. Segundo eles,

*"Nós recebemos ordens superiores. Não podemos fugir disto, pois existem medidas de fiscalização como relatórios, visitas e produtividade do trabalho."*

(LMA, 41, EMATER)

Este discurso é também fundamentado na onipresença do Estado sobre as atividades concernentes à Extensão Rural, fiscalizadas pela burocracia e hierarquia dos organismos estatais.

O simbolismo de Deus como fonte de poder "que está no céu" é o correspondente à visão do Estado e dos altos políticos com entes superiores, condutores dos destinos humanos, inacessíveis e potentores. Esta é uma mentalidade que varre quase toda a sociedade humana. Alvos de respeito e curiosidade, figuras como presidentes, papas, reis e até mesmo os ídolos da música e arte possuem um domínio real sobre as massas, um domínio quase que divino.

O declínio das práticas mágicas e sua marginalização se posicionam a nível da proibição em perscrutar a vontade e os desígnios divinos. Daí provém todo medo e silêncio dos pequenos produtores do Engenho Cipó quanto as suas práticas mágicas de curas e redefinição destes desígnios sobrehumanos.

A tecnologia tomada a partir da ciência começou a desvendar os mistérios da natureza. No entanto, os mistérios divinos e políticos nunca foram desvendados por não serem considerados científicos. Este é o fundamento do Positivismo presente no Discurso do Método de Descartes. (Ginzburg, 1989: 104)

Com efeito, o discurso técnico chega com o poder de explicar e modificar o manejo da natureza pelas mãos da tecnologia. As leis naturais são explicadas e reordenadas para fins de uma produção dominada pela nova tecnologia. A Igreja Católica, por sua vez, traz o discurso do poder de modificar as leis sociais a partir de

outras práticas redefinidoras de uma nova ordem. E estes dois discursos do poder tentam inibir, por completo, a visão dos pequenos produtores de subsistência impondo-lhes novas vestes e novas práticas mágicas usuais de manejo dos domínios da natureza. As forças naturais, assim como o poder do Estado e o Deus, não pertencem aos domínios humanos, são perigosas e imperscrutáveis.

O modo com que os pequenos produtores do Engenho Cipó lidam com a natureza faz emergir simbologias que traduzem bastante bem o imaginário camponês sobre o mundo natural.

As práticas dos ex-moradores do Engenho Cipó fundamentam-se no antigo preceito de que o homem e a natureza estavam encerrados em um só mundo.

*"Deus disse para encher a terra e tomar conta de tudo. Se nós não fazemo isso direito é porque vem aí muita desgraça."*

Esta afirmação reflete a convicção de que as adversidades naturais seriam reflexo do desequilíbrio do meio social. Os chás, benzeduras, cordões e santos são instrumentos que garantem ou estabelecem a ordem natural. O estrume é o fertilizante processado pela natureza, sem a ação humana. O adubo químico, pesticidas e outros podem, ao mesmo tempo, aumentar a produção e envenenar homens, plantas, animais, solos e aguadas.

Este mundo que encerra homens e a natureza é dicotômico entre o bem e o mal. A própria nomenclatura vulgar de plantas no meio ecológico do Engenho Cipó elucida isto. Das plantas que curam pode-se citar a espinheira santa, o capim santo, a espada de São Jorge, a lágrima de Nossa Senhora e a erva benta. Por outro lado, a barba de bode, o comigo-ninguém-pode, o mata-pau, e a erva do diabo são referenciais ao mal – todas são codinomes do diabo no meio camponês.

A presença da terra no meio camponês não pode ser desvincilhada da presença do homem. A terra possui atributos paradisíacos de liberdade – aos moldes de Adão e Eva – como uma terra de ninguém e, assim, de todos. Não é este, entretanto, o discurso católico presente nos velhos engenhos de rapadura. A religião processada neste sítio

sofreu incursões e desvios por parte do poder central dominante, oferecendo como justa troca a relação de moradia e compadrio. Os moradores possuíam, assim, a terra onde plantar e viver e a segurança do Sr. de Engenho protetor. Adão, Eva e Deus, no imaginário da época.

Este fundamento católico é repassado aos pequenos produtores do Engenho Cipó através do triângulo Casa Grande-moradias-catolicismo. Desde o período colonial a organização eclesial deixou espaço livre para a atuação dos senhores de engenho através da imposição de uma religião formatada. Os reflexos atuais deste processo fazem emergir uma religião bem diferente do modelo católico convencional. Apesar de dominante, a religião católica recebeu influências dos beatos e curandeiros do meio rural. Não só nas senzalas, mas também nas moradas deu-se o sincretismo religioso, ocorrendo este sincretismo entre as práticas mágicas ligadas à natureza e à religião oficial do engenho. Isto só foi possível graças ao relativo isolamento em que viviam os engenhos antigamente, sem o contato direto e fiscalizador da Igreja Católica e do próprio Sr. de Engenho sobre os locais das moradias.

A cristandade trazida ao meio rural dos engenhos pregava a evangelização por razões mais do Estado do que da alma. Daí uma Igreja que admitia a exploração marcada pela não-fraternidade. (Souza, 1989: 88).

A mistura e o imaginário camponês acerca dos santos foram registrados na literatura sobre os engenhos, como em "Casa Grande e Senzala" de Gilberto Freyre, onde se lê:

*"Os santos possuem atributos humanos. Liga-se cada um deles a uma fase da vida doméstica. Santo Antônio, São Jorge e São Sebastião foram entre nós sagrados capitães ou chefes militares como qualquer poderoso Senhor de Engenho."*

(p. 126 e seg.)

A permissão dos rituais não católicos por parte da Igreja Católica e dos senhores de engenho servia de controle ideológico e social, por um lado, e de saudação aos santos da colheita por outro. No Engenho Cipó, mesmo após a aquisição da terra pelos

ex-moradores, não houve mudanças nas práticas religiosas do período de chuva e de colheita – o período junino – pois este sincretismo já fora levado a cabo há muito tempo atrás.

*"Pra Santo Antônio não adianta promessa. Eh santinho danado! Só quando a gente fala brabo é que ele ouve a reza."*

(Maria Tranca Rua, 74)

*"São João é bom demais. Ele é padrinho de muito menino por aqui."*

(JM, 30)

A relação dos pequenos produtores do Engenho Cipó com os santos, principalmente aqueles mais antigos, é pessoal e direta. Contrariamente aos ditames católicos, eles são tratados conforme o tempo e as condições de vida da comunidade. Nem mesmo as irmãs progressistas, de forte influência no grupo, foram capazes de mudar a idéia que os ex-moradores fazem dos seus santos. O "Jesus Libertador" se enquadra em outro plano discursivo. Para eles vale o culto aos santos da chuva, da colheita e o da Virgem. A Virgem significa mediação, milagre e fertilidade. Jesus, entretanto, ainda se encontra no plano inascensível do divino.

O culto aos santos, na realidade, foi a maneira mais precisa que os camponeses encontraram para agradar a Igreja sem desaparecerem-se de suas próprias crenças. E mesmo a forte influência das irmãs franciscanas seu modelo peculiar de culto foi incapaz de modificar a relação santo-comunidade do Engenho Cipó. Isto significa uma forma de resistência.

Na verdade, o culto aos santos da chuva e da colheita – São José, São João, São Pedro e Santana – são cultos de origem pagã ligados à práticas mágicas de invocação de forças naturais manifestadas através dos fenômenos climáticos. A presença do fogo, sal, água, cantos, advinhações, simpatias e conjuros – todos elementos mágicos – ficaram a reboque dos santos católicos, desde que estas práticas foram endemonizadas pela religião oficial. Mas,

*"... tem espíritos na mata, sim senhor. Então os santos vão lá e trazem*

*eles. Se conseguirem chove e tem milho e feijão. Se não, só tem seca e sofrimento (...) Quem me disse isso foi o povo do Engenho Cipó.*"  
(LAS, 38, vizinha do Engenho Cipó)

O ato de fazer advinhações – que ocorre em toda época, com ênfase no período junino – é um ato semelhante à feitiçaria praticada na Europa Medieval, com base na literatura específica sobre este tema (ver Thomas, K.). Requer a presença de um interventor – o santo – de um elemento natural – ervas, milho, peças – e de alguma oração – seja uma reza ou conjuração popular. Nos períodos não juninos as práticas advinhatórias são secretas e raras, mas possuem os mesmos elementos das advinhações juninas. Elas emergem sem véus nos meses de maio, junho e julho porque os próprios agentes opressores assim o permitem.

Outras práticas corriqueiras, também negadas pelos próprios membros da comunidade do Engenho Cipó, são resquícios da magia popular praticada antes da repressão por parte da religião oficial. Pelos relatos da vizinha LAS, 38, a comunidade do Cipó convive com práticas como a benzedura, a cura de animais e homens e os rituais de fertilidade. Comum a todas estas práticas estão o praticante, os elementos naturais e o plano sobrenatural. O praticante é dotado de qualidades excepcionais ao grupo, benzendo e curando animais e homens através de fórmulas secretas. Os animais e plantas são livrados de bicheiras e doenças. Os homens se livram do mau-olhado e males orgânicos, segundo relatos bastante conhecidos na região dos velhos engenhos de rapadura.

A manutenção de práticas de manejo agrícola ligadas aos conhecimentos tradicionais secretos – as práticas mágicas – revela-se como um foco de resistência diante da Extensão Rural e da Igreja Católica. Com efeito, ao invocarem tais práticas, os pequenos produtores do Engenho Cipó se reafirmam enquanto uma comunidade camponesa. As brechas por onde penetram a tecnologia e nova ação religiosa são os pontos de onde emergem uma nova identificação que permita a garantia da manutenção da posse da terra e a reprodução familiar pelo seu manejo. As práticas mágicas da colheita nunca vão se extinguir, desde que a tecnologia – a ciência que desvenda a magia – e a religião católica – a teologia que elucida as estas práticas mágicas – são, por si mesmas,



reprodutoras deste sistema de práticas mágicas tradicionais moldadas e, por vezes, explicadas pela ciência e pela fé.

A ciência e a teologia, bíblias da Extensão Rural e da Igreja Católica, entram no Engenho Cipó ora refreando estas práticas, ora tratando-as como folclore popular. O pensamento racional poda a sabedoria camponesa e, às vezes, passa a expropriar o camponês, quando introduz neste meio elemento que desagregam a família e a relação natural do homem com a terra.

*"O céu pra mim é a minha terra. O inferno é ser escravo sem terra e sem ninguém."*

(Seu "Emperrado", 83).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Através do estudo dos pequenos produtores do Engenho Cipó pode-se perceber, com clareza, os movimentos que fundamentam a cultura daquele grupo, bem com as atitudes que refletem resistência ou assimilação de novos preceitos.

Partindo-se do pressuposto de que em diferentes discursos se encontram idênticos fundamentos e, relativamente, a partir de diferentes discursos acham-se idênticos signos, foi possível chegar-se à amplas considerações a partir do estudo de assentados, antigos moradores de um engenho de rapadura. Seus relatos e seus silêncios foram os preciosos fósseis que estruturaram este estudo.

Após passarem por um processo de expropriação, em decorrência da venda do engenho a um empresário pecuarista, três antigos moradores do Engenho Cipó acionaram a Justiça, mobilizaram os mais jovens e, em apenas três meses, tornaram-se os novos proprietários da terra.

Bastante incomuns na realidade do município de Areia, os movimentos contestatórios ali não pareciam encontrar eco. O caso do Engenho Cipó foi "sui generis", sendo produto de um acordo de lideranças políticas estaduais. Sob outro ângulo, o referido acordo só foi levado a cabo graças à tomada posição de resistência e confronto patrocinada pelos três ex-moradores do Engenho Cipó. A ausência da luta na maioria dos engenhos do Brejo Paraibano é um reflexo do imaginário da lei da chibata e do protecionismo dos seus antigos senhores, os quais mantinham seus moradores na fechada estrutura destes engenhos. A condição de morador significava um pacto tradicional onde se garantia a reprodução familiar num contexto neo-feudal na relação Sr. de Engenho – morador.

Com a posse da terra veio a substituição da cultura da cana-de-açúcar pela cultura da banana. Isto significou uma mudança simbólica nos valores concernentes às duas culturas. No imaginário dos ex-moradores do Engenho Cipó deu-se a substituição da condição de cambiteiros para a nova condição de dono. A cana-de-açúcar representa o trabalho forçado e o perigo do dragão da Usina, expropriadora por excelência. Por seu turno, a banana significa alimento, renovação e garantia de um montante de reserva para a família pela sua comercialização.

O discurso da terra é o predominante. Ela significa fecundidade, reprodução, criação e ressurreição. É, portanto, um discurso religioso que trata o direito à terra como direito divino. Mesmo após a posse não houve uma identificação da terra como sendo coletiva por parte dos neo-proprietários do Engenho Cipó. A coletividade, neste caso, mascara a presença da unidade familiar enquanto base de produção, desde que não define limites e pressupõe uma ação unificada no tocante ao manejo da terra e relações com agentes externos.

O discurso da Extensão Rural é o discurso do Estado. Por vezes este é temido pelos pequenos produtores do Engenho Cipó à medida em que impõe padrões de modernização às unidades agrárias. No imaginário dos pequenos produtores a modernização, da maneira que é dita, significa a destruição de sua economia natural, de suas tradições, e põe em perigo a própria reprodução familiar. O medo da Extensão Rural é o medo da família ser escrava de alguma situação.

Signos presentes na Extensão Rural são provindos do meio camponês e vice-versa. Estes não se encontram porque são revestidos de outros discursos capazes de redefinir completamente os signos originais. Enquanto o discurso camponês simboliza a natureza, o discurso da Extensão Rural reforça o poder da tecnologia em recriar toda a paisagem rural. É um discurso revestido da alienação que abarca a sociedade como um todo, fundamentando-se na eterna recriação de novas necessidades que demandam novas tecnologias, e assim ciclicamente.

O novo mandamento da Extensão Rural é o discurso da organização das comunidades rurais. Mais uma vez a tecnologia atua pelas veias do Estado, através das

mãos da Extensão Rural, numa tentativa de agregar forças, unificar grupos e modernizá-los com créditos facilitados. Como a política de crédito rural é direcionada a um patrimônio capaz de ressarcir eventuais perdas, lógico é que as pequenas propriedades de poucos hectares devam se reunir para atuarem conjuntamente. Se aceito este novo modelo, as comunidades podem passar por um processo de reorganização, o qual pode levá-las à incrementação da produção ou ao seu caos.

A Igreja Católica, também atuando nesta área, traz um discurso ambíguo onde existe duas igrejas: a Igreja da Fé e a Igreja oficial do Estado. É um discurso maniqueísta à medida em que afasta instituições que até poderiam ser úteis, em determinado momento, para a reprodução da pequena produção familiar. É um discurso messiânico, que se assemelha ao discurso da Extensão Rural no fundamento da renovação, reorganização e usurpação da cultura camponesa.

Com base na fé no associativismo – organização comunitária para a nova Extensão Rural – cria-se uma imposição hierárquica onde o que importa é a associação e não a família. A associação passa, assim, a agir como um ente desconhecido que, se acéfalo, arrastará consigo a reprodução das unidades produtivas camponesas.

Os dois discursos – Extensão Rural e Igreja Católica – recriam no meio camponês novas necessidades: a fé no associativismo como condição de superação das condições de vida. Ambos destoam o modo de produção familiar, pois trazem incrustado o discurso da racionalidade econômica capaz de resgatar os pequenos produtores pela fé na tecnologia, por um lado, ou salvá-los pela fé na associação, por outro.

As representações dos pequenos produtores estudados foram construídas a partir do mundo dos antigos engenhos de rapadura. Estes se firmaram no tempo, resistindo até meados dos anos 70 quando se deu a modernização das usinas para a produção de álcool combustível. A substituição da cana-de-açúcar pela cultura da banana como primeiro ato dos ex-moradores significou a construção de uma nova identidade por parte destes. Com a abertura proporcionada à Extensão Rural e Igreja Católica pelos novos donos da propriedade, o discurso do aumento da produção como sendo igual à diminuição da miséria tem levado os neo-proprietários a se tecnificarem. Isto também

implica numa reformulação de identificação. Nos relatos esta nova identificação não é ainda plena pois há muitos resquícios da antiga condição de moradores à mercê de um mandatário, aliado à completa falta de identificação de luta real pela terra.

A Extensão Rural chega aos pequenos produtores com o preconceito de que o saber técnico é superior ao saber camponês. Usa uma linguagem não interativa, de modo que diversos pontos interessantes deixam de ser compreendidos pelo pequenos produtores. É um discurso pronto, proveniente de organismos que nem os técnicos os definem conscientemente. O Estado, para os técnicos, é um ser supremo, sem cara, sem identificação, mas com extremo poder de mando.

Relativizando a tecnologia enquanto fator de demanda, observam-se dois movimentos da sua ação no meio rural: a expropriação, quando esta comanda novas necessidades que vêm a desagregar a unidade familiar pela dependência de créditos; uma forma de resistência, quando ela chega a reforçar a unidade familiar, respeitando sua lógica e seus valores. A expropriação advém da imposição tecnológica por agentes externo. A resistência provém da aquisição tecnológica ordenada por parte da unidade produtiva num dado momento.

A estruturação social da comunidade de pequenos produtores do Engenho Cipó se dá em dois planos. Um plano divino, que diz respeito às práticas grupais, e um plano humano, que se liga ao arranjo social da comunidade. Com efeito, o mundo imaginário destes produtores agrega elementos pagãos – o mundo divino – e elementos cristãos – o mundo humano. A ordem social é comandada pelos elementos cristãos que simbolizam a herança de Deus aos homens, principalmente a terra, os valores morais e o tradicionalismo social. Os elementos pagãos norteiam as práticas agrícolas, a nomenclatura da natureza e a manipulação de forças sobrenaturais que atuam na chuva, colheita e proteção. Esta dicotomia necessita entretanto, ser relativizada.

Tal combinação agrega elementos da magia popular e da religião oficial ao mesmo tempo, nos mesmos enunciados discursivos, nas mesmas práticas grupais.

Enquanto a magia – entendida aqui como toda prática não religiosa – trata das soluções aos conflitos o presente, a religião resgata o homem – criatura divina – num

tempo futuro. Ambas, religião e magia, reordenam o meio humano e a natureza, respectivamente. Curas, benzeduras e conjuros são instantâneos e práticos, enquanto a fé no paraíso e na salvação ordena o comportamento humano para uma recompensa após a morte. O camponês, portanto, unifica o mundo natural e o humano com um só, mas com diferentes modos de ação.

Deus e Estado: secretos, onipotentes e oniscientes. Esta é uma representação comum no triângulo Pequena Produção – Extensão Rural – Igreja Católica. E através da força de uma cultura dominante a magia é silenciada no meio camponês. A primeira exerce este controle ao tratar estas práticas como não científicas, com a superação do saber popular pelo saber científico. A segunda, baseada na dicotomia Deus-Diabo, controla tais práticas à medida em que as associam ao malefício.

Apesar do silêncio e do controle, estas práticas sobrevivem revestidas de um sincretismo cultural. Aparecem as práticas mágicas diariamente associadas ao culto aos santos católicos, novenas, terços e incelenças, chás de ervas e benditos. É no momento em que são abertas brechas na religião oficial que emergem tais práticas mágicas. Permitidas na época junina, elas aparecem sem o medo da repressão, através das adivinhações, promessas, pactos, batismo no fogo, rituais de fecundidade e sagração da terra como Deusa-Mãe.

O mundo dos pequenos produtores familiares não é antigo e nem moderno, não é isolado e nem aberto. É um universo fantástico onde se realizam os desejos humanos agregados de outros tantos – da Igreja Católica ou da Extensão Rural – recriando um fértil mundo imaginário entre a cruz e a enxada.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACARPA. EMATER-PR. **Modelo de Extensão Rural**. Curitiba, 1989.
- ALMEIDA, H. **Brejo de Areia**. 2ª ed. João Pessoa, Universitária, 1980.
- ANCAR, **Os Clubes 4-S**. Belo Horizonte, 1964.
- ANDRADE, M. C. **A Terra e o Homem do Nordeste**. 10ª ed. São Paulo, Ciências Humanas, 1980.
- BARLETT, P. Qualitative Methods in Rural Studies: Basic Principles. In: **Rural Sociologist**. New York, New Press. Spring 1990. pp. 56-65.
- BERNSTEIN, H. Notes on Capital and Peasantry. In: Harris; J. (ed). **Rural Development**. Hutchinson University Library, London., 1982. pp. 160-77.
- BOFF, L. **E a Igreja se Fez Povo**. Petrópolis, Vozes, 1986.
- BRANDÃO, C. (org.) **Repensando a Pesquisa Participante**. 3ª ed. São Paulo, Brasiliense, 1987.
- BURKE, T. J. & MOLINA FILHO, J. **Fundamentos Teóricos e Instrumentos para a Assistência Técnica à Agricultura**. Piracicaba, USP, 1979.
- CARVALHO, H. M. **Planejamento: Realidade ou Utopia**. Rio de Janeiro, EIAP/FGV, 1978, mimeo.
- CARVALHO, I. M. **Nordeste: Discutindo Transformações Recentes e novas Questões**. Fortaleza, UFCE/NEPS, 1989.

- CASTORIADIS, C. **A Instituição Imaginária da Sociedade**. 2ª ed. Trad. Guy Reynaud. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982. (Rumos da Cultura Moderna, 52).
- CAVALCANTI, J. S. B. A Preservação do Campesinato na Área do Brejo Paraibano; a lógica interna de reprodução das pequenas unidades agrícolas e a intervenção dos programas governamentais de desenvolvimento. In: **Cadernos de Difusão de Tecnologia**. Brasília, 1: 53-68, jan/abr. 1984.
- CHALOULT, Y. Uma política de Legitimação do Estado e a Rearticulação da Pequena Produção Rural: O Projeto Nordeste. In: **Raízes**. Campina Grande, (4-5): 61-99. Jan 1984/Dez 1985.
- CNBB **Igreja e Problemas da Terra**. São Paulo, Paulinas, 1980.
- DELLACAVA, R. **Igreja e Abertura: 1974-1985**. A Igreja nas Bases no Tempo de Transição. Porto Alegre, L & PM/CEDEC, 1988.
- DEMO, P. Elementos Metodológicos da Pesquisa Participante. In: **Repensando a Pesquisa Participante**. 3ª ed. São Paulo, Brasiliense, 1987. pp. 104-30.
- DJURFELDT, G. Classical Discussion of Capital and Peasantry: a critique. In: Harris, J. **Rural Development**. London, Hutchinson University Library, 1982.
- EMATER-PB. **Relatório sobre o Imóvel Rural Engenho Cipó**. Areia, EMATER, 1990.
- ESTERCI, N. **Cooperativismo e Coletivização no Campo**. Rio de Janeiro, ISER/Maro Zero, 1984.
- FIBGE. **Levantamento de Indústrias Municipais**. Rio de Janeiro, 1980.
- FIGUEIREDO, V. **Produção Social da Tecnologia**. São Paulo, EPU, 1989. (Temas Básicos de Sociologia e Ciência Política).
- FITCHEN, J. M. How do You Know What to Ask if You Haven't Listed it First? Using Anthropological Methods to Prepare a Survey Research. In: **The Rural Sociologist**. New York, New Press. Spring 1990. pp. 56-65.

- FOUCAULT, M. **A Arqueologia do Saber**. 3ª ed. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1987. (Campo Teórico).
- \_\_\_\_\_. **História da Sexualidade**. A vontade do saber. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro, Graal, 1988.
- \_\_\_\_\_. **Microfísica do Poder**. 8ª ed. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro, Graal, 1979. (Biblioteca de Filosofia e História das Ciências, 7).
- \_\_\_\_\_. **As Palavras e as Coisas**. Uma arqueologia das ciências humanas. 5ª ed. Trad. Salma Thanus Murchail. São Paulo, Martins Fontes, 1990. (Ensino Superior).
- FREITAG, B & ROUANET, S. P. Introdução a Habermas. In: **Habermas**. São Paulo, Ática, 1980. (Coleção Grandes Cientistas Sociais).
- FREIRE, P. **Extensão ou Comunicação**. 10ª ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988. (O Mundo Hoje, 24).
- FREYRE, G. **Casa Grande e Senzala**. Formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal. 14ª ed. Recife, Imprensa Oficial, 1970.
- GAJARDO, M. Pesquisa Participante: propostas e projetos. In: **Repensando a Pesquisa Participante**. 3ª ed. São Paulo, Brasiliense, 1987. pp. 15-30.
- GARCIA JR, A. R. **Terra de Trabalho**. Trabalho familiar de pequenos produtores. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1983. (Coleção Estudos sobre o Nordeste, 8).
- GIANOTTEN, V. & WIT, T. Pesquisa Participante em um Contexto de Economia Camponesa. In: **Repensando a Pesquisa Participante**. 3ª ed. São Paulo, Brasiliense, 1987. pp. 158-77.
- GINZBURG, C. **Mitos, Emblemas e Sinais**. Morfologia e História. Trad. Frederico Carotti. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.
- \_\_\_\_\_. **O Queijo e os Vermes**. São Paulo, Companhia das letras, 1988.

- GIRARDEAU, R. **Mitos e Mitologias Políticas**. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.
- HABERMAS, J. **Conhecimento e Interesse**. Rio de Janeiro, Zahar, 1982.
- \_\_\_\_\_. **Science and Technology as Ideology**. 3ª ed. New York, MIT Press, 1980.
- HARRIS, J. **Theories of Peasant Economy and Agrarian Change**. London, Penguim, 1990. (Rural Development, 8).
- JOHNSTON, B. F. & KILLY, P. **Unimodal and Bimodal Strategies of Agrarian Changes**. 3ª ed. London, Billpress, 1990.
- LUPPI, P. **História da Extensão Rural no Brasil**. São Paulo, ABCAR, e/d. mimeo.
- LUTANDO E CANTANDO. 4ª ed. Fortaleza, CNBB, 1991.
- MAFFESOLI, M. **O Conhecimento Comum**. Compêndio de Sociologia Compreensiva. Trad. Aluizio Ramos Trinta. São Paulo, Brasiliense, 1988.
- MAINWARING, S. **Igreja Católica e Política no Brasil: 1916-1985**. Trad. Heloiza Braz de Oliveira. São Paulo, Brasiliense, 1989.
- MARIZ, C. **Evolução Econômica da Paraíba**. 2ª ed. João Pessoa, A União, 1978.
- NEWSWEEK. **Woman Power**. In the Rural Third World Women Do Most of the Work. New York, News Incorporation. March 9, 1992. pp. 20-30.
- NOVAES, R. **De Corpo e Alma**. Catolicismo. Classes Sociais e Conflitos no Campo. São Paulo, USP, 1987. Tese de Doutorado. mimeo.
- \_\_\_\_\_. **Igreja Católica, Reforma Agrária e Nova República**. In: **Movimentos Sociais: Para Além da Dicotomia Rural - Urbano**. Recife, CEPJC, 1985. pp. 71-9.
- PEARSE, A. **The Latin American Peasant**. London, Frank Cass, 1975. (Library of Peasant Studies).

- PINTO, J. B. **Trabalho com Grupos e Mobilização Comunitária**. São Paulo, IICA/OEA, 1989. mimeo.
- PORTO, M. E. G. Tiriri: a produção ideológica como produção material. In: **Estado, Sociedade e Tecnologia Agropecuária**. Brasília, Pax, 1989. pp.246-80.
- ROGERS, E. E. & SHOEMAKER, F. **Communication of Innovation: a cross-cultural approach**. New York, Free Press, 1981.
- SÁ, M. B. **Engenhos Rapadureiros e a Expansão da Agroindústria Açucareira no Município de Areia-PB**. Recife, UFPE, 1980. mimeo.
- SALAMON, S. Farming and Community in the Anthropological Study of Families. In: **The Rural Sociologist**. New York, Spring 1990. pp. 23-34.
- SANTANA, M. M. F. C. M. **Nordeste, Açúcar e Poder**. Um estudo da oligarquia açucareira na Paraíba. 1920-1962. João Pessoa, CNPq/UFPB, 1990.
- SHANIN, T. Chayanov's Message: illuminations, miscomprehensions and the contemporary "Development Theory". In: Chayanov; A. V. **The Theory of Peasant Economy**. Introdução. U.S.A., University of Wisconsin Press, 1986.
- \_\_\_\_\_. **Peasants and Peasant Societies**. 2ª ed. Oxford, Basil Blackwell, 1987.
- \_\_\_\_\_. Novas Análises sobre Campeonato e Produção Agrícola. In: **Rumos da Extensão Rural**. Viçosa, UFV, 1987.
- SOUZA, L. M. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. Feitiçaria e Religiosidade Popular no Brasil Colonial. 2ª ed. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.
- SUDENE. **Proposta de Política de Desenvolvimento Regional para o Nordeste**. Recife, SUDENE, 1983b.
- THIOLLENT, M. Notas Para o Debate Sobre Pesquisa-Ação. In: **Repensando a Pesquisa Participante**. 3ª ed. São Paulo, Brasiliense, 1987, pp. 83-103.

- THOMAS, K. **O Homem e o Mundo Natural**. Mudanças de atitudes em relação às plantas e aos animais. 1500-1800. Trad. João Roberto Martins Filho. São Paulo, Companhia das Letras, 1988.
- \_\_\_\_\_. **Religião e o Declínio da Magia**. Crenças Populares na Inglaterra, séculos XVI e XVII. Trad. Denise Bottman e Tomás Rosa Bueno, São Paulo, Companhia das Letras, 1991.
- TROELTSCH, E. **The Social Teaching of the Christian Churches**. 10ª ed. New York, Platin, 1970.
- VINCENT, G. Os Católicos: o imaginário e o pecado. In: **História da Vida Privada**. Trad. Denise Bottman. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.
- VOUVELLE, M. **Ideologias e Mentalidades**. Trad. Maria Júlia Goldwasser. São Paulo, Brasiliense, 1987.
- WEBER, M. **Economia y Sociedad**. Esbozo de Sociologia Comprensiva. México, Fondo de Cultura Economica, 1967.
- WILKINSON, J. **O Estado, a Agroindústria e a Pequena Produção**. São Paulo/Salvador, Hucitec/CEPA-BA, 1986. (Estudos Rurais).
- ZIMMERMAN, N. C. **Depois da Terra, a Conquista da Cooperação**. Um estudo do processo organizativo num assentamento de reforma agrária no Rio Grande do Sul. Brasília, UNB, 1989, mimeo.

## ANEXOS

## ANEXO I

### 1. PERFIL DOS PESQUISADOS

No curso deste estudo reportaram-se os discursos citados no corpo da dissertação designados por iniciais dos respectivos entrevistados. Evitou-se oferecer detalhes nas informações de modo a não interferir na interpretação dos discursos ou por não se considerar tais detalhes pertinentes à compreensão dos mesmos.

São eles:

JFS: homem, 78 anos, conhecido como seu Empancado ou Emperrado, viúvo, morador do Engenho Cipó desde os anos 40, iniciador do processo de contestação e posse da área. Vive com seus filhos e netos no seu lote.

JMC: mulher, 76 anos, alcunhada de Zefa Pé de Briga, Viúva, moradora do Engenho Cipó desde 1951, também iniciadora do processo de resistência. Vive até hoje na área conquistada.

JLS: homem, 19 anos, solteiro, filho de antigos moradores do imóvel rural. Trabalha na roça da família.

JSS: homem, 23 anos, casado, dono de lote.

CMB: homem, 43 anos, casado, ao tempo da pesquisa integrante da associação.

RFS: mulher, 42 anos, casada, enfermeira prática.

JS: homem, 55 anos, casado, antigo morador do Engenho Cipó e hoje dono de lote.



- CMS: homem, 53 anos, casado, presidente da associação ao tempo da pesquisa.
- RM: mulher, 42 anos, casada, única mulher a atuar diretamente nas decisões da associação.
- IS: homem, 19 anos, solteiro, filho de posseiros.
- VM: mulher, 17 anos, solteira, líder jovem preparada pelas irmãs franciscanas, secretária da associação.
- JS: homem, 50 anos, casado, dono de lote.
- MC: mulher, 74 anos, viúva, conhecida como Maria Tranca Rua, agente ativa incluída entre os três primeiros moradores a resistir à expropriação. Vive com seus filhos e netos em um dos lotes.
- JMS: mulher, 41 anos, casada.
- EAS: homem, 37 anos, casado, ex-tratorista que já trabalhou em regime trabalhista legal, atuante da associação.
- JLS: mulher, 33 anos, casada, possui um íntimo contato com as irmãs franciscanas.
- JIS: homem, 21 anos, casado, filho de antigos moradores do local.
- LMS: mulher, viúva, dona de lote.
- LAS: mulher, 38 anos, solteira, vizinha do Engenho Cipó, acostumada com as práticas da Igreja Progressista, atualmente residindo em São Paulo.
- MJS: mulher, 34 anos, casada, moradora do local desde criança.
- JM: mulher, 30 anos, casada, organizadora dos festejos juninos.
- WS: homem, 55 anos, casado, antigo feitor do Engenho Cipó, dono do melhor lote.

## AVALIAÇÃO DO ENGENHO CIPÓ - AREIA-PB

### CARACTERIZAÇÃO DO IMÓVEL

#### 1.0. DADOS GERAIS

1.1. Denominação: ENGENHO CIPÓ

1.2. Proprietário: HUMBERTO PEQUENO MADRUGA

1.3. Área: 187 ha

1.4. Localização e acesso

O Engenho está localizado a 12 km da cidade de Areia; o acesso é feito pela rodovia asfaltada que liga Areia a Remígio, entrando à esquerda, à altura do km 03 (Sítio Chã da Candiota), seguindo em estrada vicinal de barro na direção do "Engenho Vaca Brava". O imóvel também tem acesso p[elo município de Alagoa Nova, distando, aproximadamente, 5 km.

#### RECURSOS NATURAIS

Solos com textura areno-argilosa e argilo-arenosa, apresentando relevo ondulado a forte ondulado, com cerca de 30% de sua área em condições de mecanização.

#### HIDROLOGIA

O imóvel dispõe de dois açudes de pequeno porte, sendo abastecido por olhos d'água. Um deles abastece o Engenho e a sede do imóvel por gravidade. Possui ainda um rio perene e seus afluentes

#### 2.0. INVENTÁRIO

DISCRIMINA- ÇÃO	ÁREA (ha)	Valor CR\$ 1.000,00	VALOR TOTAL
Terra nua	103,9	50.000	10.195.000
Cobertura	86	----	9.210.000

Cana-de-açúcar	75 30.000	8.750.000
Banana	2 10.000	200.000
Mandioca	1 60.000	60.000
Macaxeira	30 ---	---
Fruteiras	2 100.000	200.000
Capoeira	76 ---	---
Benfeitoria	10 ---	---

### 3.0. EDIFICAÇÕES

3.1. Casa sede em alvenaria, coberta com telhas, eletrificada, em bom estado de conservação.

3.2. Nove casas de colonos em alvenaria, cobertas com telhas, sendo seis eletrificadas.

3.3. Casa de engenho em alvenaria, coberta com telhas, em regular estado de conservação.

3.4. Casa de farinha equipada com forno, prensa e motor elétrico e a diesel, em alvenaria.

3.5. Três cocheiras em alvenaria, com cobertura de telhas.

3.6. Dois armazéns em alvenaria, cobertos com telhas.

3.7. Três garagens em alvenaria, cobertas com telhas.

3.8. Dois açudes de pequeno porte, alimentados por olhos d'água permanentes, parede de terra.

3.9. Rede elétrica de baixa e alta tensão com transformador de 45 KVA

### COMISSÃO

MEMBROS:

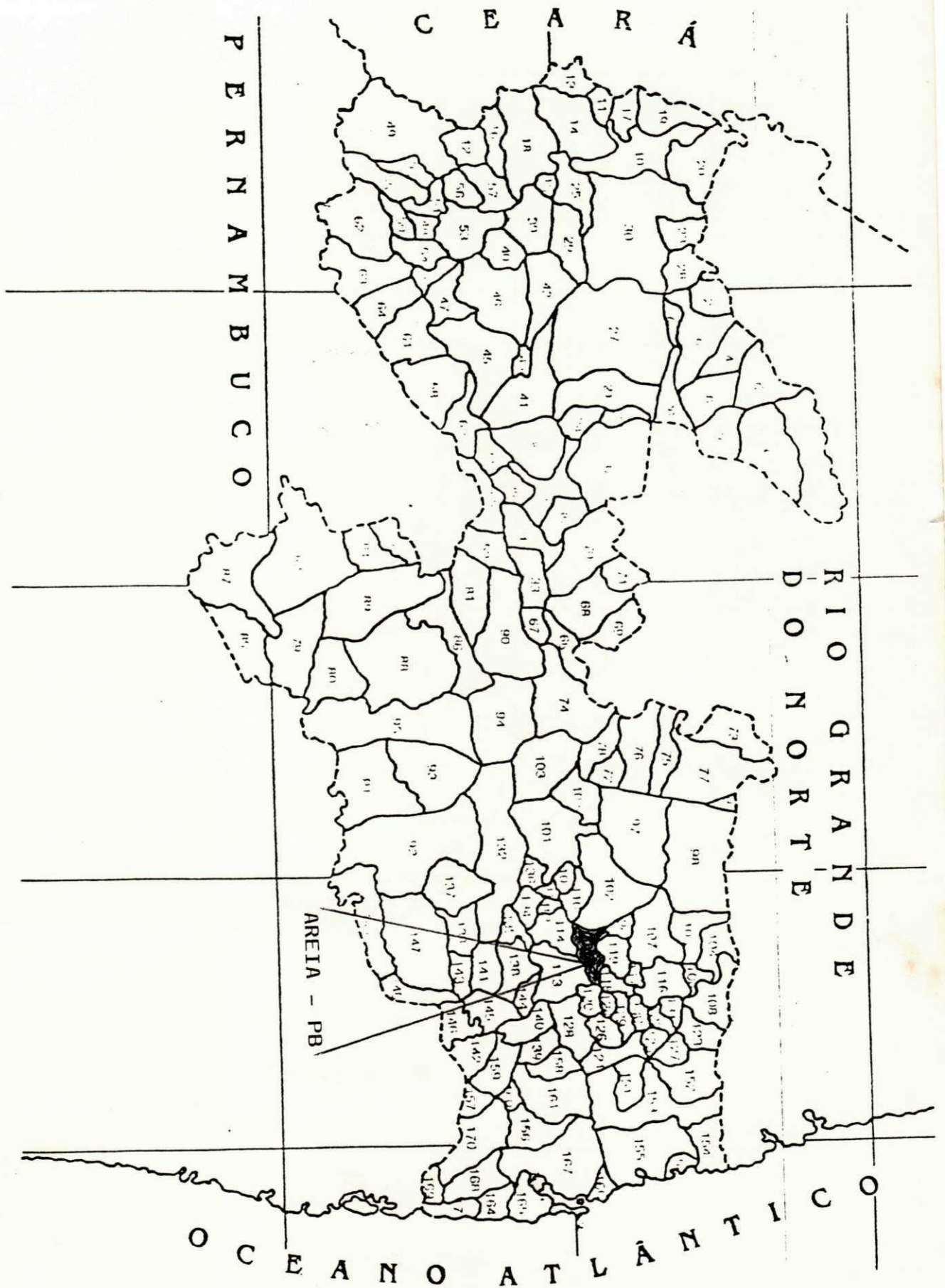
---

Eng. Agr. IDERVANDO FARIAS

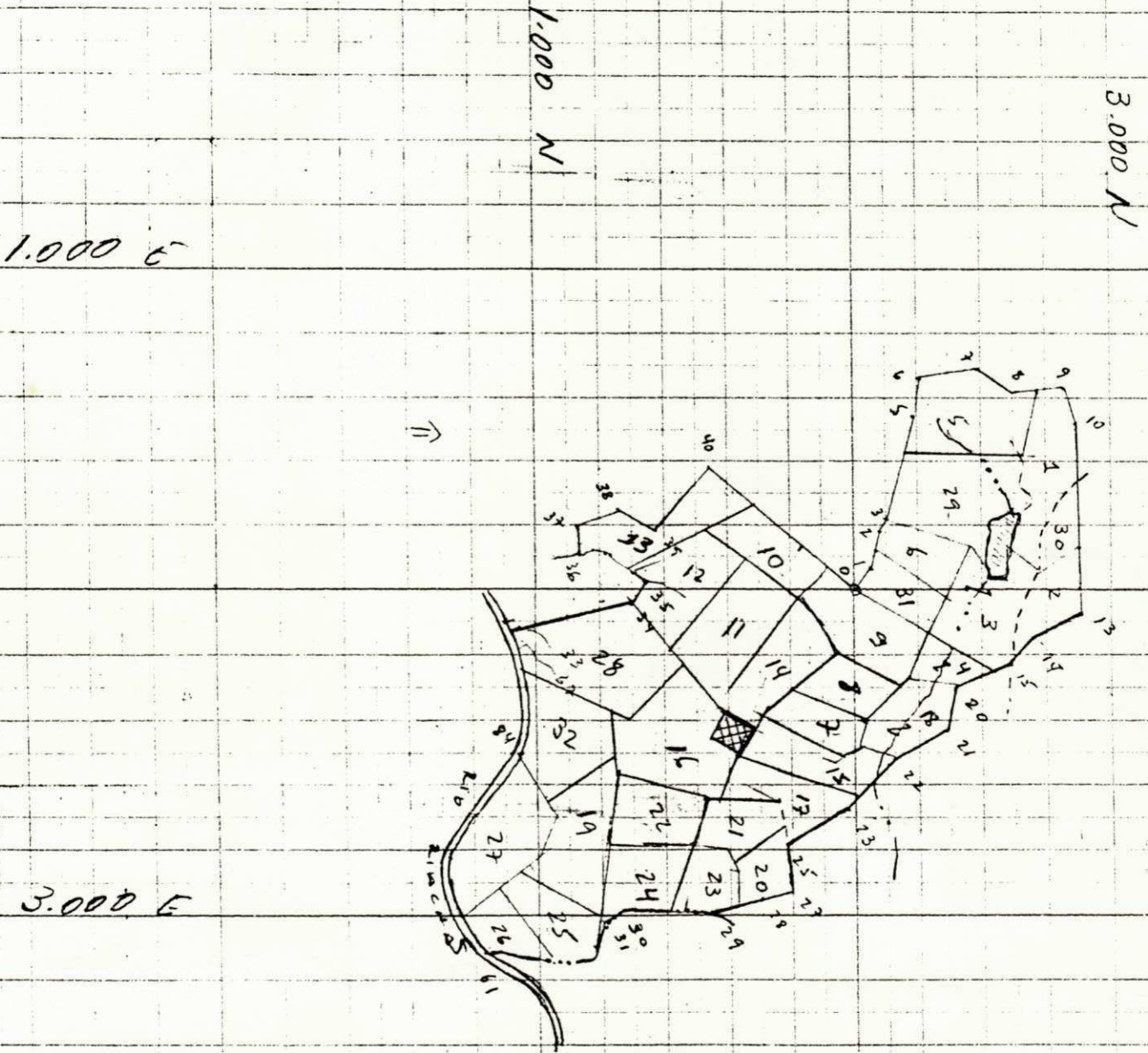
---


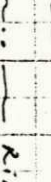



Eng. Agr. BENÉLIO FRANCISCO DE ARAÚJO

MAPA I - O ESTADO DA PARAÍBA



MAPA II = CROQUI DO ENGENHO CIPÓ - AREIA-PB



-  RIO
-  RIO MU
-  LOTE COM VITIVAO
-  LOTE RURAL
-  ACUDE

ENGENHO CIPÓ  
 MUNICÍPIO - AREIA  
 ÁREA: 187,8290 h  
 PERÍMETRO: 7.648,76 M  
 ESCALA: 1/200.000