

**UFRRJ**

**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

**TESE**

**Tem que ter foice e enxada: memórias dos trabalhadores rurais de  
Meruoca**

**Juliana Marques de Sousa**

**2024**



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

**TEM QUE TER FOICE E ENXADA: MEMÓRIAS DOS  
TRABALHADORES RURAIS DE MERUOCA**

**JULIANA MARQUES DE SOUSA**

*Sob a Orientação da Professora  
Flávia Braga Vieira*

Tese submetida como requisito parcial  
para obtenção do grau de **Doutora em  
Ciências Sociais** no Programa de Pós-  
Graduação em Ciências Sociais, Área de  
Concentração em Sociabilidades,  
Conflito e Processos Identitários.

Seropédica, RJ  
Novembro de 2024

Ficha catalográfica elaborada  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S719t

Sousa, Juliana Marques, 1990-  
Tem que ter foice e enxada: memórias dos  
trabalhadores rurais de Meruoca / Juliana Marques  
Sousa. - Meruoca, 2024.  
235 f.: il.

Orientadora: Flávia Braga Vieira.  
Tese (Doutorado). -- Universidade Federal Rural do Rio  
de Janeiro, Ciências Sociais, 2024.

1. Trabalho. 2. Memória Camponesa. 3. Meruoca. I.  
Vieira, Flávia Braga, 03/09/1976-, orient. II  
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.  
Ciências Sociais III. Título.

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

**JULIANA MARQUES DE SOUSA**

Tese submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Doutora em Ciências Sociais**, no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, área de Concentração em Sociabilidades, Conflito e Processos Identitários.

TESE APROVADA EM: 16/12/2024

Documento assinado digitalmente

**gov.br** FLÁVIA BRAGA VIEIRA  
Data: 16/12/2024 19:43:34-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

---

Profa. Dra. Flávia Braga Vieira (PPGCS/UFRRJ), presidente

Documento assinado digitalmente

**gov.br** ELINA GONCALVES DA FONTE PESSANHA  
Data: 18/12/2024 18:49:22-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

---

Profa. Dra. Elina Gonçalves da Fonte Pessanha (PPGSA/UFRJ)

Documento assinado digitalmente

**govbr** ANDRÉ DUMANS GUEDES  
Data: 17/12/2024 20:15:07-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

---

Profa. Dr. André Dumans Guedes (PPGS/UFF)

Documento assinado digitalmente

**gov.br** JOSE SERGIO LEITE LOPES  
Data: 18/12/2024 19:43:40-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

---

Profa. Dr. José Sergio Leite Lopes (MN/UFRJ)

Documento assinado digitalmente

**govbr** EDSON MIAGUSKO  
Data: 16/12/2024 20:04:12-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

---

Prof. Dr. Edson Miagusko (PPGCS/UFRRJ)

À minha Esmeralda.

## **AGRADECIMENTOS**

No livro infantil “A parte que falta”, do autor Silverstein (2018), é narrada a história de uma pedra que busca, de uma vez por todas, estar completa para girar tão rápida quanto valia. Depois de muitos encaixes, encontra-se a parte que lhe falta para alcançar esse estado veloz e percebe-se que girar tão rápido lhe fez perder outros estados de coisas que lhe faziam feliz. Moral da história: ser uma coisa faltante pode ser suficiente.

Assim é a história desta tese, uma tese faltante. A pandemia de Covid-19 impõe a falta dos encontros de corredores na UFRRJ e, consequentemente, das coronas, das ideias, dos puxões e da relocação de ideia, tão necessária à trajetória acadêmica. Faltou ver os meus (Renata, Einstein e Lucas) sossegados, resolvidos e encaminhados; os encontros com Juliana e Damaris; os cafés no centro do Rio de Janeiro com Érica e Rodrigo; a sensação de produzir o para sempre na vida cotidiana com Jefferson; a fé incorrigível da Esmeralda e do Waldemiro (*in memoriam*) em mim; a presença dos que morrem nesse percurso de quatro anos ou mais, Francisco e Auricélia (*in memoriam*).

Faltaram noites sem insônia; um corpo sem dores explicáveis e inexplicáveis; uma mente saudável e consciente de si; um regime menor de exploração e exaustão próprios da rotina de professores do ensino básico público; a ausência do medo de avião, da morte, do futuro, do feito e do não feito. Faltou a tese imaginada. Posto isso, é uma tese faltante e, por isso, suficiente.

Logo, agradeço ao PPGCS pela formação.

Agradeço aos trabalhadores meruoquenses pelo tempo e pela partilha de suas histórias, suas ideias e suas interpretações do mundo.

E agradeço aos meus professores, principalmente, à Flávia Braga, que generosamente me leu, me escutou e me ajudou a produzir caminhos.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

*This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Finance Code 001.*

**Como eram bons**, por permitirem que plantassem seu próprio arroz e feijão, o quiabo e a abóbora. A batata-doce do café da manhã. ‘Mas vocês precisam pagar esse pedaço de chão onde plantam seu sustento, o prato que comem, porque saco vazio não fica em pé. Então, vocês trabalham nas minhas roças e, com o tempo que sobrar, cuidem do que é de vocês. Ah, mas não pode construir casa de tijolo, nem colocar telha de cerâmica. Vocês são trabalhadores, não podem ter casa igual a dono. Podem ir embora quando quiserem, mas pensem bem, está difícil morada em outro canto’ (Viera Júnior, 2021, p. 204-205, grifo nosso).

## **RESUMO**

**SOUSA, Juliana Marques de. Tem que ter foice e enxada: memórias dos trabalhadores rurais de Meruoca.** 2024. 253p. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2000.

A tese tem como tema a configuração da luta de classe e a trajetória de trabalhadores sertanejos, e o campo de investigação é a cidade Meruoca, localizada no interior do Ceará, cujo sujeito analítico compreende o trabalhador meruoquense, suas práticas e suas subjetividades. Nesse sentido, considero que a experiência de classe e os conflitos que a definem foram reconfigurados no capitalismo contemporâneo, ocorrendo a destituição de marcadores de interesses antagônicos e gerando subjetividades ambíguas, uma identidade de classe desmarchada. Ademais, são elaboradas, nos direitos sociais e trabalhistas ou na ausência deles, as subjetividades de classe – linguagem que conta o conflito de uma vida inteira marcada por regimes de exploração, precarização e subalternização. Portanto, essa é a relação social que defendo com as margens da classe trabalhadora.

**Palavras-chave:** Trabalho. Memória Camponesa. Meruoca.

## ABSTRACT

SOUSA, Juliana Marques de. **Must have scythe and hoe: memories of rural laborers from Meruoca.** 2024. 253. Thesis (Doctorate in Social Sciences). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2000.

The thesis focuses on the configuration of class struggle and the trajectory of rural workers. The research field is the city of Meruoca, located in the interior of Ceará, with the analytical subject being the Meruoca worker, their practices, and subjectivities. I argue that class experience and the conflicts that define it have been reconfigured in contemporary capitalism, leading to the dismantling of markers of antagonistic interests, thereby generating ambiguous subjectivities and a fragmented class identity. It is through social and labor rights, or their absence, that class subjectivities are shaped – this is the language that tells the story of a life marked by regimes of exploitation, precariousness, and subordination. This is the social relationship I advocate for with the margins of the working class.

**Keywords:** Labour. Peasant memory. Meruoca.

## LISTA DE FIGURAS

<b>Figura 1 –</b>	Maurício brincando de reisado.....	59
<b>Figura 2 –</b>	Sra. Terezinha em sua oficina no sítio São Daniel.....	90
<b>Figura 3 –</b>	Sra. Tieta em Meruoca.....	106
<b>Figura 4 –</b>	Mãos da Sra. Tieta produzindo chapéu.....	113
<b>Figura 5 –</b>	Retratos na parede da casa da Sra. Tieta.....	114
<b>Figura 6 –</b>	Retratos da Sra. Rita e Sr. Gabriel no sítio Santa Rosa.....	117
<b>Figura 7 –</b>	Sr. Marcelino e o jardim.....	155
<b>Figura 8 –</b>	Sr. Antonio Ermídio.....	164
<b>Figura 9 –</b>	Sr. José de Andrade.....	170
<b>Figura 10 –</b>	Fogareiro produzido pelo Sr. José de Andrade.....	171
<b>Figura 11 –</b>	Sr. Maximino em sua casa no sítio Bonfim em Alcântaras.....	175
<b>Figura 12 –</b>	Sra. Zita e Sr. Gabriel em sua casa no sítio Santa Rosa.....	182
<b>Figura 13 –</b>	Sr. Guilherme e Sr. Viana no Sindicato Rural de Meruoca.....	207
<b>Figura 14 –</b>	Sr. Guilherme e Sr. Viana.....	213

## **LISTA DE TABELAS**

<b>Tabela 1 –</b>	Relação entre família de beneficiários e população por região (2024)....	142
<b>Tabela 2 –</b>	Famílias beneficiarias do Programa Bolsa Família (2024).....	235

## **LISTA DE QUADROS**

**Quadro 1 – Ações voltadas à agricultura familiar em Meruoca (2018 e 2024)..... 141**

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

ACNUR	Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados
APA	Área de Proteção Ambiental
BPC	Benefício de Prestação Continuada
CCIR	Certificado de Cadastro de Imóvel Rural
CEBs	Comunidades Eclésias de Base
CLT	Consolidação das Leis do Trabalho
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CNPJ	Cadastro Nacional da Pessoa Jurídica
COHAB	Conjunto Habitacional
CODAGRO	Companhia de Desenvolvimento Agropecuário do Ceará
CONTAG	Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura
DDA	Doenças Diarreicas Agudas
DIEESE	Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos
ECA	Estatuto da Criança e do Adolescente
ELIRUR	Escola de Líderes Rurais
EMATERCE	Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural do Ceará
EMBRAPA	Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária
FETRAECE	Federação dos Trabalhadores Rurais Agricultores e Agricultoras Familiares do estado do Ceará
FNAS	Fundo Nacional de Assistência Social
FUNRURAL	Fundo de Assistência ao Trabalhador Rural
GS	Garantia Safra
GERCA	Grupo Executivo de Racionalização da Cafeicultura
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
IBC	Instituto Brasileiro do Café
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IDH	Índice de Desenvolvimento Humano
IGP-DI	Índice Geral de Preços – Disponibilidade Interna
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
INEP	Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira
INPC	Índice Nacional de Preços ao Consumidor
INSS	Instituto Nacional do Seguro Social
IPECE	Instituto de Pesquisa e Estratégia Econômica do Ceará
LOAS	Lei Orgânica da Assistência Social
MEB	Movimento de Educação de Base
MPS	Ministério da Previdência Social
PCB	Partido Comunista Brasileiro
PLAIG	Plano de Ação Integrada

PRONAF	Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar
PRRC	Programa de Renovação e Revigoramento de Cafezais
PT	Partido dos Trabalhadores
PBF	Programa Bolsa Família
SEBRAE	Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas
SECOM	Secretaria de Comunicação Social
SEDAS	Secretaria de Direitos Humanos e da Assistência Social
SEMA	Secretaria do Meio Ambiente
SDA	Secretaria do Desenvolvimento Agrário
SENAC	Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial
STRM	Sindicato dos Trabalhadores Rurais Agricultores e Agricultoras Familiares de Meruoca
TRT	Tribunal Regional do Trabalho
ULTAB	União dos Lavradores e Trabalhadores na Agricultura
ULTAC	União dos Lavradores e Trabalhadores na Agricultura do Ceará

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	29
<b>CAPÍTULO 1 – SUJEITO TEÓRICO.....</b>	40
1.1    O Fazer Antropológico.....	40
1.2    Por Uma Antropologia da Resistência.....	42
1.3    Trabalhadores Rurais à Deriva.....	48
<b>CAPÍTULO 2 – SUBJETIVIDADE RURAL.....</b>	43
2.1    Felicidade Clandestina.....	51
2.2    Sonhantes.....	55
2.3    Caretas, Brincantes e Reisado.....	59
2.4    Trabalho Espiritual.....	68
2.4.1    É sobre trabalho ou trabalho espiritual?.....	72
2.4.2    Cidadão.....	84
<b>CAPÍTULO 3 – MULHERES E OFÍCIOS.....</b>	86
3.1    Chapeleiras.....	86
3.1.1    Terezinha.....	87
3.1.2    Tieta.....	106
3.2    Trabalho Doméstico.....	115
3.2.1    Estórias para lembrar: Rita Bento.....	116
3.2.2    Flores de Mulungo: Maria de Jesus e Zita.....	117
3.3    Casas de família: Tieta.....	124
3.4    Sitiante: Maria das Graças.....	133
<b>CAPÍTULO 4 – TRABALHADOR AVULSO.....</b>	148
4.1    Aboio de Um Homem Só: Francisco Osmar.....	148
4.2    Trabalho Avulso: Marcelino.....	154
4.3    Calceteiro: Antonio Ermídio.....	163
4.4    Metalúrgico de Quintal: José Andrade.....	168
4.5    Maloqueiros e Bodegas: Maximino.....	173
4.6    CODAGRO Meruoca: Gabriel.....	181
<b>CAPÍTULO 5 – SINDICALISMO RURAL.....</b>	194
5.1    Camponês-Operário: Sr. José Viana.....	194
5.2    STR Meruoca.....	205
5.3    Leis, Lutas e Direitos.....	210
5.4    Do Trabalhador à Classe Trabalhadora.....	217
<b>CAPÍTULO 6 – FOICE E ENXADA.....</b>	221
6.1    Sindicalização.....	221
6.2    Aposentadoria.....	224
6.3    Impasses.....	226
<b>CONCLUSÃO.....</b>	231
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	236
<b>Anexo A – Tabela.....</b>	237

## INTRODUÇÃO

Essa tese é um estudo etnográfico sobre seguimentos dos trabalhadores rurais do município de Meruoca. Advirto. Não pretendo contar a história de Meruoca, mas reconhecer e delinear o modo e feição da aparição da classe trabalhadora e, consequentemente, descrever as experiências que a produziram, a fim de agregá-las no repertório de organização e luta política da classe trabalhadora brasileira.

Dessa maneira, o objetivo geral deste estudo é insistir numa pergunta que não começa aqui e, possivelmente, atravessará outras pesquisas: quem é a classe trabalhadora brasileira? quem é e quais são as práticas de determinados segmentos da classe trabalhadora, tomando como universo o interior do Nordeste brasileiro, mas que poderiam estar/ser em qualquer lugar do Brasil, cuja existência de classe é, aparentemente, descolada de tradições mais coesas. Existem lugares onde ela não aparece? Como experimentam seus conflitos nas margens das margens dos eixos produtivos do país? Quais são memórias elaboram e compõe?

As experiências dos trabalhadores rurais de Meruoca não foram escolhidas por carregarem qualquer qualidade de exceção na sociedade, mas por serem a regra, o comum nas relações de trabalho no campo e que possivelmente se repete em tantas cidades que dividem as condições sociais apresentadas. Isso posto, esta pesquisa é sobre a experiência desses trabalhadores no ordinário, o trabalhador comum que expirado da sociedade salarial, as vive intensamente na informalização compulsória e no ciclo permanente de desmanche de direitos trabalhistas.

Parte significativa dos trabalhadores que compartilharam nesta tese sua trajetória de vida e suas interpretações do mundo dialogam com a cultura rural. São vidas cujo ponto de partida consiste na agricultura familiar e em práticas tipicamente rurais. Os informais, os assalariados e os sindicalizados também são sujeitos do campo, e é sobre essa identidade de classe ambígua que convido a refletir.

Cabe mencionar que a classe trabalhadora que apresento como ambígua é composta por agricultores de subsistência, artesã associada e microempreendedora, mecânico de pequenos consertos que reivindica o título de empreendedor, sindicalistas rurais, marchante e suas ocupações de baixa renda, calceteiro, bodegueiro, chapeleiras, donas de casa e trabalhadores avulsos – todos considerados informais do campo.

É a partir desses ofícios e dessas práticas de trabalho que proponho analisar as novas configurações da classe trabalhadora brasileira em suas experiências menos “urbanocentradas”.

Com isso, pretendo apresentar narrativas e análises que contribuam para diminuir a imprecisão acadêmica que reverbera, por vezes, uma classe trabalhadora inanimada, “coisificada” e, por esse motivo, desautorizadas no debate público que define o preço do feijão, que qualifica o que é uma memória política legítima.

Essa tese é, pois, afetada e comprometida em tornar dizíveis os indizíveis na teorização clássica do operariado para recompor em pequenos bocados de memórias o direito dos trabalhadores, espalhados, não organizados e, em muitos casos, inqualificáveis de compor o repertório da luta de classe no Brasil. Assim, almeja-se apresentar versões clandestinas à teoria clássica do operariado e seu papel na produção da sociedade, na qual o sujeito histórico dessa experiência é a trabalhadora e o trabalhador, o morador do campo que não é mais campo, que vive num Nordeste que a pouco foi inventado e que, mesmo trabalhando uma vida toda, não se declara trabalhador (Albuquerque Junior, 1994).

Toda a pesquisa lida com imaginários. Com imaginoso teórico da classe trabalhadora assemelhada ao modo de vida industrial. Lida com o trabalhador rural despossuído de um experiência de classe diluído a um condição de subalternidade. Irrompe com a naturalização “homem criado à imagem e semelhança do capitalismo” como único modo de percepção da luta de classe. Um trabalhador lido através de uma subjetividade rural, para o senso comum, está referido a ser um corpo não modernizável, incompatível com as relações de trabalho flexíveis e, por isso, ausente de experiências que qualifiquem sua expressão e organização política.

Um tipo de trabalhador em estado de incompatibilidade e permanentemente incompleto nas transformações do mundo do trabalho. Esse estado inacabado do trabalhador está relacionado o caráter rural do seu modo de vida e de suas práticas e, nesse sentido, não se refere a uma identidade regional, mas de uma atribuição pecha aos trabalhadores pobres e que vivem fora dos grandes eixos produtivos do país.

Sobre a definição de uma zona rural, segundo um relatório de integração de políticas públicas da Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (EMBRAPA) de 2008, deve considerar o baixo dinamismo econômico, a concentração de agricultores familiares, o baixo Índice de Desenvolvimento Humano (IDH), a capacidade de organização social, entre aspectos que dependem do território – a nível de exemplo, a presença de assentamentos ou quilombos pode ser um fator a considerar na definição de ruralidades.

Por conseguinte, a aferição da zona rural está relacionada a densidade demográfica de um território que deve ter até 80 habitantes/km<sup>2</sup>. Além disso, um território rural pode ser compreendido por mais de uma cidade, desde que o conjunto de municípios tenham até 50 mil

habitantes. Ciente disso, qualquer aferição essencialista de um território rural é insuficiente na análises dispostas, mas que são consideradas para, metodologicamente, circunscrever o cenário da pesquisa.

Todavia, o trabalhador rural não é o contrário de trabalhador urbano, nem um território com determinado aglomerado de pessoas dispostas em perímetros, trabalhador rural, aqui, é um tipo de sociabilidade. A ruralidade que estudo, mora nos sujeitos que seguem em ciclos de permanecer ou não fixo em dado lugar. Antes de seguir, Rosa diz: “sertão [rural] é onde o pensamento da gente se forma mais forte do que o poder do lugar” (2019, p. 25). Desse modo, convido a pensar a classe trabalhadora a partir de um contexto social particularmente rural, mas não porque seja fixada a determinado território.

Haja vista que há sujeitos que vivenciam seus ofícios e suas práticas de trabalho, experimentando, clandestinamente, a experiência enquanto classe trabalhadora seja no campo ou na cidade. Ocupo-me de etnografar essa massa de trabalhadores sem fábricas para trabalhar, sem classe para ser, mas que trabalham exaustivamente e experimentam, atípicamente, a experiência mais geral de fazer-se classe trabalhadora no enfrentamento cotidiano para reprodução da vida.

A trajetórias de vida de trabalhadores comuns, que ocupam diferentes cenários, tipos acesso a direitos básicos, como escolaridade e trabalho formal/informal e distintos ofícios. O que conecta esses sujeitos é o fato de que para viver precisam vender sua força de trabalho – a elaboração intelectual e física – para acessar bens e produtos que os permitam viver, isto é, manter-se num estado de consciência, aparição e partilha das coisas do mundo.

Esta tese é, por conseguinte, motivada pela pergunta da caloura de Ciência Sociais da Universidade Estadual Vale do Acaraú: “existe classe trabalhadora aqui no ‘interior’ ou só na Europa de Marx?” A hipótese é que sim. Se existe trabalhadores, há luta de classe. Esse sujeitos a experimentam no cotidiano de suas vidas, na elaboração de memórias, na atribuição de consensos e sociabilidades que legitime sua presença enquanto trabalhadores portadores de direitos, sobretudo, a aposentadoria.

O dinheiro como objetivo diário, o adiamento da fome e da precisão, o empreendedorismo (liberador e produtor de patrões) operam entre a classe trabalhadora, e é justamente por ser essa humanidade e conflito que se experimenta e cria, clandestinamente, contestações ordinárias que necessitam caber ainda com mais tamanho no acervo de memória e repertório da classe trabalhadora. Em vista disso, pretendo apresentar narrativas e análises que contribuam para diminuir a imprecisão acadêmica sobre uma classe trabalhadora inanimada, “coisificada” e, por isso, desautorizadas nas disputas sociais.

## Opções teóricas

As contribuições teóricas que orienta esta tese estão, principalmente, nos estudos sobre classe trabalhadora, ruralidades e sociabilidade. A começar por Edward Thompson (1987) e sua concepção de classe trabalhadora a partir da noção de experiência e conflito o que provoca uma inflexão no retrato do trabalhador universal produzido no capitalismo industrial com máquinas a vapor, fábricas e chaminés, imbuído da vocação de se constituir enquanto “classe para si”, isto é, capaz de reconhecer e lutar por seus interesses.

Imagine: ao gritar na rua dizendo “classe trabalhadora apareça! Lute!”, quem apareceria? Em Marx (2008), a classe trabalhadora se faz quando o indivíduo partilha de uma condição histórica comum e deixa de representar a si mesmo e reorganiza suas demandas através de uma das interesses comuns de uma classe. Admitir que somente as relações urbanas, fabris e assalariadas determinam a existência da classe trabalhadora e, consequentemente, seus conflitos contraria a ideia de que

a história de todas as sociedades até agora tem sido a história das lutas de classes. Homem livre e escravo, patrício e plebeu, barão e servo, membros de corporação e aprendiz, em suma, opressores e oprimidos, estiveram em contraposição uns aos outros e envolvidos em uma luta ininterrupta, ora disfarçada, ora aberta, que terminou sempre com a transformação revolucionária da sociedade inteira ou com o declínio conjunto das classes em conflito (Marx, 2008, p. 8),

Em consonância com Thompson (1998, p. 10), “a classe acontece quando alguns homens, como resultado de experiências comuns (herdadas ou partilhadas), sentem e articulam a identidade de seus interesses entre si, e contra outros homens cujos interesses diferem (e geralmente se opõem) dos seus”. O modo como essa experiência ganha forma e como parte de oposições engendra seus conflitos não é predeterminada. A classe trabalhadora, nesse ângulo, não está submetida a um modelo de aparição que possa ser “passivo ou inferior” em relação a outras experiências, porque a própria noção de experienciar pressupõe uma diversidade de situações.

A classe trabalhadora, em Thompson (1998), é anterior ao próprio capitalismo e, por isso, não é um sujeito coletivo pré-definido com vocação determinada por uma posição exercida na linha de produção capitalista, mas um estado de ação produzido na experiência coletiva diante da relação disposta entre opressores e oprimidos. Dito disso, a pergunta não é sobre quem

atenderá ao chamado da classe trabalhadora, mas em quais circunstâncias ocorrerá o chamamento, a isso chamamos de materialismo histórico.

Desse modo, a classe trabalhadora se organiza em um “processo social ativo” e sua aparição e tomada de consciência de seus interesses não é “uma ação humana condicionada”, mas está sujeita a circunstâncias históricas que ordenada ou desordenadamente pode substanciar dada experiência de classe vinculada a princípios de ação – que podem ter um caráter reformista, revolucionário, reativo e/ou refratário.

Estudar a classe trabalhadora é examinar um fenômeno histórico que pode ser analisado nos acontecimentos, ordinários e extraordinários, que revelam como um sujeito experimenta um tipo de relação social. Isso, obviamente, mobiliza sua subjetividade e sustenta sua elaboração de consciência coletiva e pode, eventualmente, ter um caráter transformador. Essa classe trabalhadora é, antes de tudo, um modo de se relacionar em sociedade e “não existe nem para ter interesse ou uma consciência ideal, nem para estender como um paciente numa mesa de operações para ajuste” (Thompson, 1998, p. 11).

Nessa perspectiva, a existência da classe trabalhadora não é uma elaboração abstrata, mas a síntese de um estado intencional no qual os indivíduos se fazem coletivo para dissolver, mitigar, conformar ou apaziguar uma determinada condição de vida. Tal classe antecede o capitalismo, como defende Thompson (1998), embora se determine historicamente no acirramento de contradições sociais tipicamente das relações de produção capitalista.

Para estudar as experiências de classe recorro a concepção de Maurice Halbwachs (1968) sobre a memória coletiva, tendo em vista que as lembranças individuais estão imbricadas com um memória comum que excede o indivíduo porque afronta sua posição dentro de um grupo social, incorporando ou reorientando uma determinada experiência. Ciente disso, as lembranças autobiográficas dos trabalhadores meruquenses testemunham e recorrem a memória coletiva para sustentar sua identidade de classe, perante a sociedade, condição que o qualifica enquanto cidadão portador de direitos trabalhistas.

Nossas lembranças permanecem coletivas e elas nos são lembradas pelos outros, mesmo que se trate de acontecimentos nos quais só nós estivemos envolvidos, e com objetivos que só nós vimos. É porque, em realidade, nunca estamos sós. Não é necessário que outros homens estejam lá, que se distingam materialmente de nós, porque temos sempre conosco e em nós uma quantidade de pessoas que não se confundem (Halbwachs, 1968, p. 26).

Se a memória coletiva é o recurso de compreensão da experiência de classe, o cotidiano é o cenário no qual se desdobram as luta política. Por isso mesmo, absorvo a proposta

metodológica de José de Souza Martins (2021) quando defende uma sociologia do cotidiano enquanto ponte de partida para compreensão da sociedade. Recolocando o ordinário como modo de apreensão das possibilidades históricas que se impõe ao ser humano, no qual

o herói desse enredo é o homem comum, fragmentado, divorciado de si mesmo e de sua obra, mas obstinado no seu propósito de mudar a vida, de fazer história, ainda que pelos tortuosos caminhos de sua alienação e de seus desencontros, os difíceis caminhos cotidianos da vida (Martins, 2021, p. 10).

É no cotidiano que se expressa a relação entre cultura e classe social, mote dessa pesquisa. Considero o que fizera Eric Hobsbawm (1998) ao inscrever homens comuns na história, dentre eles o sapateiro. Segundo o autor, a vida do sapateiro de aldeia tinha afinidade com a vida dos pobres, e não com a dos ricos e poderosos e isso suscitava ideias radicais e revolucionárias. Desse modo, antes mesmo da industrialização e da proletarização que lhe é característica, “o sapateiro [atuava] enquanto intelectual do homem trabalhador e filósofo heterodoxo, enquanto porta-voz do povo, enquanto militante do seu ofício” (Hobsbawm, 1998, p. 60).

Nesse sentido, não é a cultura contestatória que faz um sapateiro radical, mas um sapateiro radical que materializa um cultura de contestação. Ademais, a admissão do letramento como característica de ofício impulsiona a visão de mundo crítica do sapateiro, e não sua sujeição ao patrão e todo arquétipo de luta classista pós-industrialização. A cultura contestadora e engajada em produzir melhores condições de vida para pessoas com uma condição de vulnerabilidade, invisibilidade e pobreza se desenvolveu em decorrência das condições e sociais desse sujeito trabalhador e de seu ofício.

Sobre isso, Hobsbawm argumenta que “a cultura do ofício podia desenvolver alguns desses traços [como leitura, pregação e escrita] entre os profissionais que o exerciam, não só porque as condições materiais o propiciassem, mas porque os costumes do ofício não os impediam” (1998, p. 48).

O recurso reflexivo de Hobsbawm (1998) mobiliza a memória dos sapateiros radicais para pensar a classe trabalhadora em seu fazimento e reintegrar a trajetória de um ofício e suas pessoas ao repertório discursivo e crítico necessário para aparição da luta de classe, da sua política e sua cultura. Mesmo que o tipo de sapateiro radical tenha sido desfeito com desenvolvimento das forças produtivas no século XIX, foram realocados como trilha de pesquisa a cultura, o ofício e a sociabilidade, como meios para compreender as configurações da classe trabalhadora.

Sidney Chalhoub (2012) em seus estudos sobre o cotidiano dos trabalhadores cariocas do início do século XX, os pensa a partir das suas relações afetivas, dos espaços de ocupação da cidade para então compreender o mundo do trabalho. Posto isso, considera que é preciso

recuperar a experiência dos trabalhadores em geral, e não apenas a daqueles mais articulados, dotados de uma determinada forma de ‘consciência de classe’ [...] [preocupados em] descrever e interpretar a cultura política dos trabalhadores, escravos ou ‘livres’, homens ou mulheres, integrantes de movimentos sociais organizados ou não, e assim por diante (Chalhoub, 2012, p. 17-18).

Tendo em vista que

a experiência cotidiana da classe trabalhadora [e] as relações de vidas dos agentes sociais expropriados **são sempre relações de luta**, ou seja, o tempo e o espaço da luta no processo histórico não se restringem aos movimentos reivindicatórios organizados dos dominados (Chalhoub, 2012, p. 51-52, grifo nosso).

Os estudos etnográficos de José Sérgio Leite (1976) sobre os trabalhadores industriais da cana-de-açúcar e a descrição das “resistências invisíveis [e das] resistências possíveis” (2016, p. 21-22) substanciaram as escolhas metodológicas diante das horas de entrevistas gravadas. Alicerçou ainda a compreensão de campesinato como categoria que excede a definição do trabalhador rural apregoados a agricultura, coadunando com a concepção de Margarida Moura (1986) que insiste no camponês como uma identidade em disputa que comprehende um conjunto diverso denominações das sociabilidades do campo.

Apoio-me ainda nos estudos de Antonio Cândido (1979) sobre o caipira paulista, por intermédio da sua sociabilidade visível pela atribuição de significado aos outros, às coisas – ao estado relacional do homem e seu meio, que pode ou não estar em uma condição fixa territorialmente. Para com isso, refratar recursos ideológicos de regionalismos que inventam um Nordeste à parte. Como faz Euclides da Cunha (2002) ao retratar a Guerra de Canudos, e ao descrever o sertão, anuncia e trata, maiormente, como o Estado brasileiro lida com os que trabalham, quase sempre pobres e despossuídos.

Canudos, argumentam Joana Barros, Gustavo Prieto e Caio Marinho (2019, p. 27), foi o primeiro levante popular contra a República, conflito resultado da “recusa dos sertanejos, antes de tudo, [na] defesa de seus modos de vida, enraizados na tradição, na vida construída em comunidade, em laços de pertencimento – cujos códigos não são os do progresso, da neutralidade e da ciência...”.

Com as devidas proporções e diferenças temporais, Cunha (2002) anuncia o Brasil de hoje em um rascunho no século XX, cujo projeto civilizador não cabia pobres, mestiços e homens do campo – que também são mulheres – e trabalhadores livres. O mesmíssimo discurso mobiliza e sustenta processos de dominação e expropriação dos desalentados, dos diversos e

divergentes ao modelo de poder que se espera reproduzir. A experiência coletiva de Canudos é testemunha histórica do modo de vida dos trabalhadores pobres, “livres” para o abandono e para a pobreza, produzidos por essa ausência de cidadania.

Entre saudades, revoluções e tipificações exóticas e *in natura*, são elaboradas “diferentes mesmas” narrativas sobre o sertão, sobre o Nordeste quando, de fato, estamos tratando sobre o Brasil nascido do latifúndio. O trabalhador do campo é, antes de tudo, o trabalhador brasileiro que, de vez em vez, a depender falta ou presença de trabalho permanece no campo ou migra para cidade.

O “Brasil é um imenso Nordeste” (Oliveira, 1977, p. 14). Desapeguemos, desde já, do tradicionalismo que caracteriza e mumifica o “trabalhador nordestino pobre” em estado de espera, acomodado e cristalizado no tempo que passa sem passar, que depende de ser agitado por vanguardas revolucionárias para ocupar sua vocação insurgente e romper com ela. O trabalhador nordestino não é o corpo explosivo pelo qual se deva esperar o sacrifício da revolução.

Insisto, os trabalhadores, sua sociabilidade, memória e cotidiano, é um fragmento no esforços para compreender as aparições da classe trabalhadora de modo mais geral. Sem qualquer licença poética, é bom considerar que o “sertão está em toda parte” (Rosa, 2019, p. 13).

## Tergiversando

Na rodoviária de Fortaleza, entre as músicas de saudade, Jair Moraes rima, em suas crônicas cantadas: “artistas de rua / às vezes são humilhados / vistos como vagabundos / pobre marginalizado / pode ser um sonhador / mas é mais um trabalhador / que chamam de abestado”<sup>1</sup>. Ele elaborava o encantamento necessário para vender aos que chegam e partem os cordéis de sua autoria, entre eles o intitulado “O Brasil da caneta azul”. Nele, a linguagem é direta e o cordelista narra um sujeito que é pobre, condição que o localiza marginalizado. Por ocupar essa margem, ele é imaginado como vagabundo e, por essa razão, sujeito ao tratamento de abestado, uma experiência que o impõe humilhação. Logo, esse sujeito descrito é um artista trabalhador.

O cordelista no exercício de identificar quem é o artista o traduz somatizado num sujeito impraticável individualmente, generalizável ao ponto de ser “mais um trabalhador”, um sujeito integrante de um conjunto comum ainda que disperso e em contrário. Então, como pode um

---

<sup>1</sup> Cordel apresentado na rodoviária de Fortaleza, por Moraes, em 2019.

vagabundo ser um trabalhador? O vagabundo é justamente a oposição daquele que trabalha, mas, para o cordelista Moraes, o trabalhador, a depender de como trabalha e o que produz, é visto como vagabundo, e a representação disso é artista – o próprio João que produz cordel, produção insuficiente para determiná-lo trabalhador.

O que qualifica a identidade do trabalhador, nesse cordel, opera no avesso, na conjugação de uma condição de estar à margem, isto é, lidando com a fronteira que define e autoriza ser essa identidade. O trabalhador brasileiro é aquele portador da caneta azul que pode, como permite a poesia, representar trajetórias e colocar invisível outras tantas.

Não recorro ao cordel para abrir uma discussão interpretativa, mesmo que saiba que a faço ligeiramente. Trata-se de um chamamento ao que de fato interessa nesta pesquisa – sujeitos, a exemplo de Moraes, que carrega uma vida inteira de trabalho inconveniente, inadequada àquilo que imaginamos ser o sujeito trabalhador, portador da chave histórica da luta de classe. A questão que fica é: produzir cordéis é um trabalho? Se sim, a qual cadeia produtiva pertence? Se apelamos a uma análise de indústria cultural, persisto: quais conflitos de classe esse trabalhador cordelista enfrenta?

Não importam os limites e as interpretações líricas do cordel – mesmo que isso valia em outras análises –, mas sim pensar sobre cordel que imita a vida do autor, nos fazendo refletir acerca das práticas de trabalho “improdutivas” no modelo econômico capitalista. Se o trabalho significa o homem, uma prática de trabalho atrelada ao estado de vagabundagem dimensiona sua dignidade e, portanto, o modo como esse ser humano será admitido nas relações sociais.

O encontro com o cordelista Moraes em dezembro de 2019 é, nesse contexto, uma anunciação do que é central nesta pesquisa. Além disso, tem-se as trajetórias de trabalhadores, suas experiências e seus significados na produção da vida para pensar a configuração da luta de classe nos lugares onde o capitalismo operaria, a princípio, de forma *démodé*, sem fábrica ou relações formais de trabalho e sem luta coletiva.

Em vista disso, apresento nesse capítulo as opções metodológicas que construíram ao longo dessa pesquisa minha identidade intelectual. E que sustenta minha formação para o enfrentamento teórico da pergunta norteadora dessa tese: quem é a classe trabalhadora brasileira?

Para compreender a classe trabalhadora é necessário discutir sobre identidade e processos de subjetivação que a esvaziam, atentar-se aos sujeitos “produtivos e improdutivos, empregados e desempregados, formais e informais, mais ou menos precários (embora a proletarização envolva sempre precarização em algum grau), assalariados regulares ou não” (Mattos, 2019, p. 65).

## Estrutura da tese

O capítulo 1 é um texto metodológico sobre o fazer antropológico; uma teorização para construir subverter o **objeto** de pesquisa em um **sujeito** de pesquisa para, com isso, escapar das caricaturas e objetificações, culposas ou dolosas, que desumanizem as mulheres e os homens que contribuíram com este trabalho. Tendo isso em mente, o objetivo consiste em produzir uma teoria crítica que abarque os sujeitos expostos a imaginários sociais – o nordestino, o sertanejo, o agricultor, a classe trabalhadora – para estudar os modos de vida, aprisionados ou não, nas versões que lhe são atribuídas.

No capítulo 2, apresento o reisado enquanto elemento imaterial da cultura camponesa meruoquense e como isso imprime uma subjetividade rural que excede a experiência individual e confere uma memória coletiva que dá os contornos da identidade de classe dos trabalhadores rurais meruoquenses. Excedo o objetivo do capítulo, o que acho justo, ao discutir a contribuição acerca dos limites entre campo/atrás e cidade/civilizado através do trabalho religioso, especificamente a leitura social acerca das práticas religiosas que absorvem ou foram absorvidas pela imagética do homem do campo – “incivilizado”.

O texto trata ainda da admissão na teorização social sobre os trabalhadores pobres da felicidade, ainda que a vivam cladeinamente. Argumento que é necessário ver o trabalho para além da mercadoria e enxergar o trabalhador para além massa alienação. Considerar, com rigor, os sentidos que os sujeitos atribuem para vida, o que tentei provocar aqui.

No capítulo 3, discorro sobre as mulheres camponesas e as práticas de trabalho que as qualificam no campesinato meruoquense, com destaque ao trabalho reprodutivo, doméstico e a produção artesanal do chapéu de palha. Caracterizo alguns aspectos sociais, econômicos e culturais dessa sociabilidade que se expressam na relações sociais de matrimônio, família e tradição. Visto que, embora essas mulheres tenham sua vida atreladas as atividades no campo, sua identidade campesina é obliterada o que repercute, inclusive, na constituição de sua identidade enquanto trabalhadora rural constituída de direitos.

No capítulo 4, coloco foco nas análises de caracterização do sujeito de pesquisa de forma mais detida nas práticas de trabalho avulso, isto é, semanalistas e diaristas, sem nenhum vínculo formal com o empregador. O que todos têm em comum? A experiência de roça, seus conflitos e as sociabilidades. Busco esmiuçar – os meios e os modos – de aprendizado e exercício de seus ofícios para compreender sob qual relações sociais se alicerçam o mundo do trabalho

meruoquense. Os ofícios com maior volume descritivo foram: calceteiro, mecânico, agricultor, comerciante, ainda que, todos os sujeitos de pesquisa, sem exceção, atuaram, concomitantemente, em diferentes práticas.

O capítulo 5 aborda as questões referentes ao sindicalismo em Meruoca, especificamente sobre Sindicato dos Trabalhadores Rurais Agricultores e Agricultoras Familiares de Meruoca, fundado em 1972. É feito um esforço para historiografar a memória sindical do município, embora, a rigor, não seja o objetivo dessa tese. Posto que, fora mais central a experiência sindical dos trabalhadores rurais do que a organização sindical e seus contornos institucionais. Há um debate acerca das questões para composição da diretoria sindical, entidades de representação, para alicerçar a investigação sobre as lutas e os direitos dos trabalhadores rurais para abordar o tema central dessa tese, os limites entre a identidade do trabalhador e a sua constituição enquanto classe trabalhadora.

No capítulo 6, discorro sobre os motivos que levam, segmentos dos trabalhadores meruoquenses à sindicalização ou a recusa desta. E, maiormente, como se compreendem como parte ou expurgo de uma entidade classista. E quais as implicações na constituição de um identidade constituída de direitos que assegurem a parca cidadania regulada dos trabalhadores no Brasil. Ademais, trato sobre os processos de aposentadoria rural no cenário de descaracterização do campo e do trabalhador rural meruoquense. Defendo que a experiência de classe em Meruoca está atrelada a uma linguagem fluente entre os trabalhadores acerca dos direitos trabalhistas. Posto isso, a experiência de classe é narrada nos impasse que esses sujeitas defrontam para acessar a aposentadoria.

Sob essa ótica, faço organizar minhas considerações finais defendendo que esta tese é, sobretudo, um estudo sobre as memórias da experiência de classe dos trabalhadores pobres que desagregados da promessa “modernizadora” de trabalho digno lutam para ser reconhecidos como portadores de direitos, sobretudo o direito de se aposentar. É, mormente, um estudo sobre uma parcela de trabalhadores meruoquenses uma rastro de linha nas margens que comprimem a experiência da classe trabalhadora brasileira.

## CAPÍTULO I – SUJEITO TEÓRICO

Este capítulo é um texto metodológico sobre o fazer antropológico; uma teorização para construir subverter o **objeto** de pesquisa em um **sujeito** de pesquisa para, com isso, escapar das caricaturas e objetificações, culposas ou dolosas, que desumanizem as mulheres e os homens que contribuíram com este trabalho. Tendo isso em mente, o objetivo consiste em produzir uma teoria crítica que abarque os sujeitos expostos a imaginários sociais – o nordestino, o sertanejo, o agricultor, a classe trabalhadora – para estudar os modos de vida, aprisionados ou não, nas versões que lhe são atribuídas.

### 1.1 O Fazer Antropológico

Cabe, na teoria antropológica, “as linguagens estranhas – dos índios, camponeses, operários e minorias” (Goldman, 2006, p. 168) –, a adoção do irracional, a morte do método clássico de autoridade científica (Verde, 1997) e o pessimismo no intelecto diante da vida em materialidade. Ao mesmo tempo, tem-se o otimismo da vontade na teimosia crente da urgência de “algum tipo de amanhã”.

A antropologia é ficcional e vulnerável ao outro. James Clifford (1998, p. 4) adverte, com razão, que é preciso “romper com o mito do trabalho de campo [pois] a experiência real raramente sobrevive ao ideal”. A presença do antropólogo no campo não é imune à experiência e à persuasão que as questões humanas colocam, sejam elas materiais, sejam elas imateriais. Nesse panorama, o fazer antropológico não é um retrato do real, consistindo em versões sobre as relações humanas e a afetação que acomete o aquele “sujeito antropológico” e o portador da autoridade de estudar: “a antropóloga”.

Rui (2014), na etnografia dos corpos constitutivos do que ela chama de cenários de uso e comércio do crack, aponta seu fazer antropológico como encontros. Esse é o substrato da construção das histórias ficcionalmente verdadeiras. Acolher a ideia de encontrar algo ou alguém é admitir uma antropologia relacional, uma vez que não se faz pesquisa sobre o outro, mas sobre o conjunto de relações e situações possíveis no campo com o outro. Quando esses encontros são transplantados para teses, dissertações e artigos, deve-se advertir, sobretudo, os “procuradores de verdade”, já que se trata de histórias ficcionais porque são uma leitura particular e unilateral desse momento em que os sujeitos se acham.

Além disso, o fazer da antropologia não é uma verdade sobre a realidade, mas advoga realidades sociais múltiplas. O fragmento é fonte de elaboração do pesquisador e essa escrita permanentemente incompleta arranha, como deve ser, a zona teórica confortável e posta como satisfatória em um dado momento histórico por pares na academia. Escrever, descrever e compreender são, portanto, construções argumentativas, e não uma caracterização do real. À vista disso, a linguagem antropológica comporta fazeres expansivos e a riqueza metodológica disso é a possibilidade de fazer pensar.

A noção de experiência foi adotada no discurso antropológico clássico como um critério de autoridade. Clifford (1998, p. 14) sustenta que é preciso “conceber a etnografia não como a experiência ou interpretação, mas sim como uma negociação construtiva envolvendo pelo menos dois e muitas vezes mais sujeitos conscientes e politicamente significativos”. O experimentado não autoriza o dissertar sobre o outro, um modo de tradução do campo negociado de relações humanas que é produzido numa elaboração racional coletiva, ainda que a academia e os laboratórios sejam, muitas vezes, o retrato da pesquisa.

A antropologia e suas escolas de pensamento, seus métodos, suas histórias construídas no exóticamente distante (mesmo que em gabinete) e no extraordinário dependeram da elaboração de um sujeito outro, selvagemente atrativo para os civilizados, marginalmente inacessível para os não marginalizados, heroicamente sobrevivente em virtude das mais variáveis mazelas aflitivas do corpo, do território e da subjetividade.

Conforme Goldman (2006), o antropólogo pretende ser cientista, mas não pode ser apenas isso, porque a antropologia pensa a desrazão e precisa levá-la a sério. O irracional não atesta o que não pode ser compreendido, porém exige o acionamento crítico do ato reflexivo, o que torna possível comportar variações e improvisações da vida dos seres humanos sem a filtragem do imperativo da racionalidade dominante.

Importa mencionar que o fazer antropológico sempre lidou com a diferença, mas a aceitou seletivamente, ocidentalmente, exóticamente e tragicamente. É tarefa para os antropólogos insatisfeitos buscarem um novo processo laboral do outro, da alteridade, que dê conta de “respeitar as diferenças precisamente como produtos de diferentes histórias, como expressões de diferentes circunstâncias e como manifestações de desejos differentemente estruturados” (Abu-Lughod, 2012, p. 462).

A construção do outro não é, pois, um modo unilateral e a-histórico, mas uma atribuição de distinção dada entre e pelos sujeitos. Lila Abu-Lughod (2012) analisa a obsessiva e ocidental ideia de salvação das mulheres muçulmanas, tratadas pelo uso da burca como a versão extrema da opressão na modernidade, sendo destituído o véu de qualquer outro sentido para aquelas

mulheres e para sua sociedade. Tal fato reificou a diferença cultural e a autora não absolve da crítica a questão da mulher na cultura muçulmana, porém reposiciona a autoridade de julgamento das mulheres que usam e significam a burca nas suas comunidades.

Sendo assim, a antropologia que pensa o outro como portador de “linguagens de culturas alienígenas” oprime e desidrata o campo negociador pertinente às antropólogas: “não estamos [tratando de algo] fora do mundo, olhando sob a sombra – ou véu – das culturas opressivas; nós somos parte do mundo” (Abu-Lughod, 2012, p. 466-467). Munidos de versões do que pode ser o fazer antropológico, proponho pensar mais acentuadamente num tipo específico de sujeito antropológico: os marginais sociais, os infames, a “caqueirada social”, os sobrantes da “sociedade civilizada”, a massa inqualificável no mundo do trabalho contemporâneo – um trabalhador nordestino precarizado.

## 1.2 Por Uma Antropologia da Resistência<sup>2</sup>

Antes de qualificar a antropologia como resistência, é necessário pensar: o que é a antropologia afinal? A antropologia não é. Ser isso, além de uma vantagem poética, é uma condição permanente de autoconstrução metodológica, paradigmática e política. Neste ensaio, proponho revisitá-lo que Sherry Ortner (2016) chama de antropologia da resistência e discutir o fazer antropológico capaz de dialogar com a teoria da marginalidade fora do “urbanocentrismo” que a forjou, para além dos horizontes da necropolítica (Mbembe, 2016). Diante disso, o intento é pensar na experiência de fazer-se classe trabalhadora (Thompson, 1998).

Na ontologia dos infames, Michel Foucault (2003) revisita a aparição de seres humanos “abomináveis”, lembrados por assumirem um lugar lendário resultado de sua fama controversa. Em consonância com o autor:

vidas que são como se não tivessem existido, vidas que só sobrevivem do choque com um poder que não quis senão aniquilá-las, ou mesmo apagá-las, vidas que só nos retornam pelo afeito de múltiplos acasos, eis aí as infâmias das quais eu quis, aqui, juntar alguns restos (Foucault, 2003, p. 6).

Mais do que saber quem e como esses sujeitos alcançaram o posto de infâmia de sucesso, interessa o modo como o autor captura essas “vidas sem importância” (Foucault, 2003, p. 10). Isso ocorre por meio da análise de documentos oficiais, petições feitas ao poder soberano para

---

<sup>2</sup> Esse texto, com algumas modificações, foi publicado pela Gavagai – Revista Interdisciplinar de Humanidades, vinculada à Universidade Federal da Fronteira do Sul em 2020. Cf. Sousa (2020).

tornar dizível o não dito socialmente, mas que cotidianamente não era aceitável para o corpo social de uma determinada época.

A governabilidade foucaultiana acontece na relação entre poder e cotidiano. Os infames existem não porque são marginais e ponto, mas porque estão marginais. Esse lugar – à margem – é ativamente construído e operado em sociedade. Se há uma petição ao poder soberano por parte de um grupo social, atendida usando de empréstimo a linguagem mais rebuscada da lei, da política, da ciência para tornar legítima a insatisfação denunciada naquele cotidiano e, com isso, gerar zonas de marginalidade, implica dizer que até mesmo os mais indesejáveis e desprezados são alvo de gestão e ação do poder. Segundo Foucault (2003, p. 15), na “desgraça ou na raiva”, no abandono visível e nas mais marginalizadas circunstâncias, ocorria uma relação com o poder, pois é “na desordem, no barulho e na dor, o trabalho do poder sobre a vida e o discurso que dele nasce”.

Ademais, se as metamorfoses da questão social de Robert Castel (2015) nos permitem ver a complementariedade histórica entre trabalho, pobreza, desfiliações e desqualificações na sociedade, a teoria da marginalidade foca em como os sujeitos sociais experimentam, nas margens, essas condições (Miagusko; Jardim; Côrtes, 2018).

A racionalidade neoliberal desapropria o ser humano da sua condição coletiva e o afugenta à capacidade individual monetizável. Tal adoção ideológica de economia política modifica a questão social e o corpo estatal, naturaliza o Estado mínimo enraivecido com os marginais sociais, e institucionaliza a política de precarização da vida, em especial, dos trabalhadores pretos e pobres, e a execução sem constrangimento do regime de morte dos desimportantes. Essa é uma condição diária de sujeitos que vivem nas margens.

O agravamento da questão social como plano de fundo produtor da marginalidade conduz à uma noção de Estado perfeito, abstrato, Estado promessa que somente diante de circunstâncias agravadoras se torna insuficiente. No entanto, “o Estado sempre exerce seu poder distribuindo de forma diferencial sua presença e ausência/força e fraqueza, nunca pela soberania onipresente” (Miagusko; Jardim; Côrtes, 2018, p. 253). A marginalidade, então, não é uma excepcionalidade de consequências agravantes, é uma condição constitutiva do Estado.

Logo, a marginalidade é um mito, um discurso que reproduz uma busca que parece não ter fim, e, evidentemente, não tem, por incorporação e harmonia daquilo que estaria excluído (Nun, 2010; Souza, 2005). Há um diagnóstico míope da estrutura que forja a marginalidade da relação: marginal e não marginal. A ideia de margens só pode ser compreendida de forma relacional, por isso, o ser ou o espaço marginal se dá em relação ao outro ou a algo que não é

marginal (Nun, 2010). Tal fato é uma operação de distinção, mas isso é constituição do formato social não marginal, legítimo e dominante.

Para Veena Das e Deborah Poole (2008), os marginais não são desprovidos de movimento, pelo contrário, são donos de uma condição incorrigível de vontades, “desejos, esperanças e medos”. Por essa razão, eles são capazes de produzir práticas, subjetivações e linguagens extensivas em virtude da imposição determinista do poder econômico ou político que os destitui. O sujeito marginal, ainda que esteja submetido a graus de vulnerabilidade insistentes e à imposição de força corretiva para seus “desvios” e insuficiências, faz parte de uma relação de disputa no conjunto de fazeres e dizeres da sociedade.

Assim, a antropologia do Estado permite ferramentas centrais aos estudos da marginalidade social, um consenso no campo teórico. A novidade nisso é a ordem dessa relação ao adotar uma compreensão do “Estado a partir das margens, do micro para o macro, das bordas para o centro”, tendo como chave analítica a experiência de produção da vida nas margens para pensar as coisas do mundo (Miagusko; Jardim; Côrtes, 2018, p. 260).

Martins (2000, p. 13), clássico do pensamento social brasileiro, nos faz pensar em uma “proposta metodológica [...] de tornar o que é liminar, marginal e anômalo como referência de compreensão sociológica” para diminuir os riscos de enxergar os homens simples e suas práticas com simplismo analítico. A respeito disso, Das e Poole (2008, p. 20, tradução nossa) argumentam que

[...] uma antropologia das margens é uma perspectiva única para compreender o Estado, não porque capture prática exóticas, mas sim porque sugere que as margens são necessárias ao Estado, da mesma forma que a exceção é para a regra<sup>3</sup>.

Os autores adotam, com razão, meios que fogem à ideia monolítica e paralisante que filtram os sujeitos marginais apenas pela governabilidade exercida sobre suas vidas. Estar à margem é um lugar situado dos sujeitos na produção de existência, que opera e subverte a própria regra e suas instituições mais invasivas.

Diferentemente da sociologia ou da ciência política, os contornos do Estado e da política para os estudos antropológicos passam por uma inversão analítica. Se as primeiras se preocupam com a funcionalidade acabada do aparato estatal, a antropologia os qualifica pela incompletude, aquilo que está por concluir. O Estado é, pois, um semi-Estado uma condição

---

<sup>3</sup>“[...] Una antropología de los márgenes ofrece una perspectiva única para comprender al estado, no porque capture prácticas exóticas, sino porque sugiere que dichos márgenes son supuestos necesarios del estado, de la misma forma que la excepción es a la regla”.

estrutural de parcialidade e fracasso. A política, embora a *performance* acentuada do Estado, não é similar, nem está, invariavelmente, imbricada na burocracia ou no projeto estatal perfeito por vir. Outrossim, a política é produzida no negado, resistindo, redefinindo a própria estatura do institucional e admitindo o não Estado (Geertz, 1991).

Nessa perspectiva, o marginal está em “relativa integração [...] expressa uma coexistência dentro do contraditório” (Gilberto Velho, 1994, p. 71). Os sujeitos marginais não estão em absoluta desagregação, mas sim em um papel desempenhado no limite. Percebe-se, nesse rumo, que a teoria da marginalidade não trata daqueles “separados” de um corpo social, mas da produção desse lugar de fronteira que estabelece um modo particular de interação marcado pela ausência ou relativa presença do Estado e poder dominante (ideologias, formas culturais etc.) que o atravessam.

Os limites de como é experimentada a marginalidade não é consenso, o que é positivo porque, se há dissenso, há maior capacidade crítica (Das; Poole, 2008). Uma síntese sobre a marginalidade diz respeito à uma relação social experimentada à beira, não necessariamente uma exceção, condicionada por ausência e presença do Estado e, de maneira geral, atravessada por distintos “biopoderes” de normatização social.

O Estado, enquanto objeto produzido e produtor de marginalidade, não é o único modo de compreender os marginais; o cotidiano, o trivial, o ordinário (Das; Poole, 2008), as práticas de trabalho, os sujeitos e suas trajetórias também permitem ir além dos simplismos de que adverte Martins (2000).

Nesses termos, o ser marginal é o encarnado na experiência humana urbana, marcada pela ausência e parcialidade de acesso à cidadania. Os marginais são, então, os sujeitos em estado desigual distribuídos entre centro e periferia no sistema mundo. Ambas as perspectivas são “urbanocentradadas”, dado que as questões provocativas do debate acerca da marginalidade são confundidas pelas questões dos grandes centros urbanos. Mas e os que estão à margem dessa margem?

A leitura da marginalidade pelo urbano é insuficiente, e um exemplo disso é o tratamento das mudanças no mundo do trabalho contemporâneo. A leitura de “uberização” e terceirização apossa-se do diagnóstico do presente e passa a ser determinante do futuro de tudo o que é marginal. Em vista disso, se há baixo assalariamento no campo, isso acontece em virtude da precarização teorizada e pensada amplamente a partir do urbano.

Vale dizer que todas as práticas de trabalho, no campo ou na cidade, são diluídas num caldeirão que as uniformizam como categoria única: precarização. Páginas e páginas descrevem

como a cadeia de reprodução do capital certifica o sujeito marginal, precarizado, e como esse sujeito precarizado está imóvel ante as violentas lógicas predatórias que o definem.

Fica inautêntico ou romântico tecer qualquer esperança sobre os indivíduos que experimentam suas vidas nas margens (Martins, 2000). Fica sutil, ainda, a diferença da narrativa de tragédia ou horizonte apocalíptico. Desse modo, os trabalhadores e tantos marginais resistentes às racionalidades globais são despossuídos do direito de narrar essa história, categoria e/ou perspectiva.

São dissolvidos os improvisadores de vida contrariante, que são precarizados, mas não são só, e que podem testemunhar sobre as resistências de sua vida marginal e definir o que é felicidade, vida, economia, dinheiro. Isso é poder dizer/criar o mundo não só através das marcas do corpo universal, o trabalhador precarizado, mas também da elaboração dos termos absolutos da vida. Com relação a isso, apoio-me em Das e Poole (2008, p. 28, tradução nossa) quando discorrem que:

nossa imaginação das margens não as mostra como espaços inertes e populações que simplesmente devem ser dirigidas, mas sim em conflito com a vida que é certamente dirigida e controlada, porém também escapa desse controle<sup>4</sup>.

Tomar como referência metodológica essa fuga de controle é o que provoca o sentido de uma teoria antropológica resistente e marginal. Os sujeitos marginais não são os heróis sobreviventes, pobres excluídos, mas existem em termos absolutos e produzem modos de vida, práticas e linguagens que tencionam e transformam controles.

A linguagem dos infames foucaultiana e a operação de uma parcela social para levar o cotidiano ao julgamento do poder soberano, mesmo que para punir aquilo que se desprezava, permite pensar o poder e modo como o cotidiano – a massa social – pode e opera com o poder, ainda que não o domine. Trata-se de um poder visto para além dos poderosos. Se admitimos esse arrazoado, evidentemente, torna-se viável a produção de contrariedade ou resistências, vestida ou não de discurso heroico.

As margens são uma condição relacional e contrariante. Outrossim, a resistência feita por aqueles que vivem essa experiência social marginal é, na maioria das vezes, vencida, mas o horizonte teimoso, clandestino é permanente e legítimo. Logo, resistir não é uma frase de efeito ou vaidade política, é um modo de operar no cotidiano.

---

<sup>4</sup> “Nuestra imaginación de los márgenes los muestra no como espacios inertes y poblaciones que simplemente tienen que ser dirigidas, sino más bien como enojadas con la vida que es ciertamente dirigida y controlada, pero también escapa a dicho control”.

Referente a esse assunto, Sherry Ortner (2016) defende que um conjunto expressivo das teorias clássicas deram lugar a “teorias dark”, uma produção dura da realidade que intensificou o caráter crítico, engajado e de denúncia dos processos de dominação, exploração e desigualdade que se arrastam e atualizam no tempo.

As diferentes perspectivas, incluindo as dotadas de utopia, crítica, materialidade, relativismo e beleza, foram recolocadas num campo analítico mais duro e explícito diante das estruturas de opressão orquestradas em torno do colonialismo e das questões de raça, de gênero, de orientação sexual e de classe. Numa perspectiva decolonial, as teorias clássicas nascidas no Norte global são/precisam ser insuficientes para pensar o Sul global pois, conforme Raewyn Connell (2012), o conteúdo que tenciona a produção teórica precisa dar conta das especificidades históricas, no caso do Brasil, de um mundo colonizado e que tem suas estruturas de violações em carne viva.

Na Austrália ou no Brasil, não são citados Foucault, Bourdieu, Giddens, Beck e Habermas, pois eles conhecem algo mais profundo e poderoso sobre nossas sociedades. Nós os citamos repetidas vezes porque suas ideias e abordagens tornaram-se os paradigmas mais importantes nas instituições de conhecimento da metrópole, e nossas instituições de conhecimento são estruturadas para receber instruções da metrópole (Connell, 2012).

Se antes a antropologia apresentava ao mundo “o selvagem” numa fotografia higienizada das relações coloniais, hoje isso é tão anticientífico quanto imoral, pois é desumanizadora e reificada e refina uma violência bruta vestida de teorias clássicas. A crueza das “teorias dark”, com sua carga de dor, sofrimento e violação, é, antes de tudo, uma expressão necessária para a construção de uma utopia incompleta e, por isso, compatível com improvisações para tornar o amanhã menos hostil [e com uma] antropologia que acolhe a incompletude do trivial, do trágico e do urgente (Biehl, 2019).

Nesse ângulo, resistir é uma condição provocativa do ato de existir. Os assuntos humanos arranjam-se num estado de existência que é conjugado no conflito, na contrariedade de lidar com outro sujeito, tempo, argumento e outra condição. Ao convocar uma antropologia da resistência, não se coloca foco no campo do inalcançável, mas no acervo de produção da vida comum, como dizem Das e Poole (2008), no cotidiano, o que pode ou não tomar uma forma façanhosa.

Se a vida de todo dia se tornou o refúgio dos céticos, tornou-se igualmente o ponto de referência das novas esperanças da sociedade, e [...] é no pequeno mundo de todos os dias que está também o tempo e o lugar da eficácia das vontades individuais, daquilo que faz a força da sociedade civil, dos movimentos sociais (Martins, 2000, p. 57).

Dito isso, o fazer de uma antropologia da resistência está no volume crítico de sua teorização e na capacidade de romper com respostas totalizantes que afugentam o sujeito a consequências inequívocas, retroalimentando uma posição estanque da sociedade, o que a torna fatalmente murcha e sem vida.

Nessa lógica, a antropologia da resistência não anula a gravidade dos fatos da experiência humana em sociedade atravessada por poder e distinções, nem a exime de analisar o poder institucionalizado da morte – necropolítica (Mbembe, 2016). Ela tampouco é desatenta aos impactos subjetivos e objetivos da economia política de face neoliberal e, principalmente, não nos desobriga da construção teórica mais doída.

Trata-se, portanto, de enxergar a resistência não apenas em suas quebras, mas na maciez que ela produz para evitar ou diminuir o quebramento. É preciso se demorar analiticamente sobre como improvisada, incompleta e comumente os sujeitos produzem condições de produção de existência e felicidades marginais/clandestinas, capazes de pôr em crítica o determinismo mais referenciado ou o pessimismo mais violento.

### **1.3 Trabalhadores Rurais à Deriva**

No conto “A terceira margem do rio” de Rosa (1994), um homem dentro de uma canoa navega para lugar nenhum, não aporta nas margens de cá nem lá, fica em estado de deriva, e esse não lugar o torna intraduzível.

Na elaboração de um risco miúdo feito pela canoa na água, ganha forma essa terceira margem, ora impulsionada pelo homem e sua força, ora pela força do rio que, a depender de curvas, retidões e do tempo, muda o tamanho do seu movimento. Margens como recuso analítico nesta pesquisa não têm qualquer compromisso com uma denúncia da exclusão, sendo, na verdade, um modo de situar a elaboração da luta de classe no cotidiano, na vida, como menciona Rosa (1994): um “demoramento” que a deriva provoca.

A terceira margem é riscada entre as margens do rio, nesse estado de deriva. Com essa trama roseana que indago sobre quais margens a classe trabalhadora sertaneja tem elaborado para enfrentar a produção da vida. Em que medida esse trajeto pode ser, nas palavras de Rosa (1994), “avistado ou diluto” por aqueles que ocupam outras margens dessa sociedade salarial estruturalmente precarizante, predatoriamente seletiva e com moralidade individualizante.

Cabe mencionar que o Brasil opera as diferenças culturais a serviço das desigualdades coniventes a um projeto de nação com as mais virulentas práticas coloniais. Nesse viés, a

pobreza, a desigualdade, a racialização, a violência e a estigmatização não são coincidências, mas sim zonas marginais ativamente criadas na estrutura das relações sociais no Brasil.

Entretanto, fica a dúvida: qual classe social é atravessada pela expropriação, pelo trágico e pelo descarte? Para José Martins (2002, p. 34), o “protagonista da situação social adversa” é a classe trabalhadora, embora, para o autor, é na forma de trabalho assalariado ou na expectativa dele o modo operacional dos conflitos na sociedade moderna, atribuindo ao trabalhador assalariado o porte da contradição histórica provocada pela divisão social do trabalho. Ocupase, além disso, uma posição cíclica em situações de vulnerabilidade social, num estado permanente de reposicionamento na sociedade salarial.

Martins (2002) é crítico do argumento sociológico de inclusão/exclusão, centro/margens sociais para discutir temas como pobreza e desigualdade, haja vista que “escamoteia e esvazia” o sujeito coletivo dessa situação, a classe trabalhadora, e desresponsabiliza/neutraliza os agentes estruturais das contradições – o Estado e mercado. A abordagem da exclusão e da marginalização absorve uma perspectiva conservadora da estrutura institucional e ideológica que, comprometida com as distorções sociais, são necessárias à expansão do capital. Nas palavras do autor,

o operário é classe social, excluído não é. O operário é um categoria sociológica substantiva relativa ao efeito e objetivo sujeito social e histórico, sujeito de contradições, que personifica possibilidades históricas que é o trabalhador assalariado. O excluído é apenas um rótulo abstrato, que não corresponde a nenhum sujeito de destino histórico nas pessoas e nos grupos sociais submetidos a essa rotulação (Martins, 2002, p. 4).

Com isso, o futuro das relações sociais no capitalismo é a gestão eterna de suas crises estruturadas na exclusão e na produção de desigualdades. Seguindo nessa linha de raciocínio, Walter Benjamin (2013, p. 21) argumenta que “o capitalismo deve ser visto como um religião, isto é, o capitalismo essencialmente a serviço da resolução das mesmas preocupações, aflições e inquietações a que outrora as assim chamadas religiões quiseram oferecer resposta”. A inclusão e a mobilidade social são, perante o exposto, síntese desse estado de promessa.

Pessoas sujeitas à rejeição, à inutilização e à destituição da participação nas coisas da vida social e nas esferas cívicas, econômicas e políticas integram o tipo de desenvolvimento pregado no capitalismo contemporâneo. Por isso, “não basta tratar a questão social a partir de suas margens e contentar-se com denunciar a ‘exclusão’” (Benjamin, 2013, p. 527), porque excluir é modo um de operação da sociedade de mercado, e a radicalização de um tipo de

“seleção natural” idealizada no *homo economicus* (Bourdieu, 1989) e a demanda por “existir apenas como indivíduo” (Castel, 2015, p. 595).

Nesses termos, a exclusão não é uma condição de ausência de incorporação numa estrutura que possa incluir todos. Ao contrário, é a manifestação de como operam as relações sociais, uma exclusão cíclica com durabilidade relativa. Cenário ideal de implementação da “ultraindividualização” se concretiza com a “institucionalização da precariedade”, sobretudo nas relações salariais, nas quais é possível ver o curso desenfreado do desemprego “que alimenta a vulnerabilidade social e produz [todo tipo de] desfiliação” (Benjamin, 2013, p. 516).

A identidade produzida pelo trabalho, objeto de análise desta pesquisa, é, para Castel (2015), uma interpretação em declínio, não em estágio fatal, mas com miúdas possibilidades de recompor a crise que se impõe.

A investigação, a princípio, discorre sobre linhas interpretativas, organizadas a partir das seguintes questões: a) Como se identificam pessoas que dedicam, parcial ou integralmente, a ofícios? b) Em que medida a identidade pelo trabalho é acionada por esse segmento, e, caso não estabeleçam qualquer relação, a que atribuem sua negativa? e c) Como posicionam sua trajetória de vida e que tipo de futuro produzem, sonham, imaginam?

## CAPÍTULO II – SUBJETIVIDADE RURAL

Neste capítulo será discutido elementos da cultura imaterial dos trabalhadores rurais meruoquenses e como isso imprime uma subjetividade rural que excede a experiência individual e confere uma memória coletiva, alicerçando uma identidade de classe possível. Excedo o objetivo do capítulo, o que acho justo, ao discutir a contribuição acerca dos limites entre campo/atraso e cidade/civilizado através do trabalho religioso, especificamente a leitura social acerca das práticas religiosas que absorvem ou foram absorvidas pela imagética do homem do campo – “incivilizado”.

O texto trata ainda da admissão na teorização social sobre os trabalhadores pobres da felicidade, ainda que a vivam clandestinamente. Argumento que é necessário ver o trabalho para além da mercadoria e enxergar o trabalhador para além massa alienação. Considerar, com rigor, os sentidos que os sujeitos atribuem para vida, o que tentei provocar aqui.

### 2.1. Felicidade Clandestina

Cenas etnográficas: o varandão da fazenda. O sítio Santa Rosa é uma comunidade rural de Meruoca. Nas suas proximidades, está o sítio Santa Rita, o sítio K-dois, o sítio Pintos e o açude do Quebra. Além disso, é nessa ambiência que o Sr. Antonio narra:

[risadas] era pequeno assim, uma turma de meninos. **Mais ou menos uns sete anos naquela época?** Era brincadeira de menino. Eu ia mais meu pai e mais a minha mãe e os três meninos, que era eu e mais dois. Essa comadre Lili, você conhece a Lili? Ela morava pra cima de um lajeirão que tinha, e nós morava aqui do lado de baixo do lajeiro. Lá dava um grito, a dona Lili respondia lá em riba. Aí, quando era de noite nós ia tudo para lá, era eu, papai, a mamãe, os três meninos, o finado Zé Pedro e a comadre Lili, nós ia para lá de noite. Era lampião, tudo pendurado, né? Começava a chegar gente, chegar gente, chegar gente. Quando chegava gente abria o rádio lá e todo mundo agarrava cada qual a sua mulher e aí começava a dançar, era na sala, a sala grande, era daqui como naquele poste ali. Aí se agarrava ali e as mulher dançando e o rádio tocando na música o forró do Varandão da Fazenda<sup>5</sup>. Aqueles forro antigo, né. Aí ficava em formato do palco. Era dia de sábado pra domingo, só mesmo pra dançar. Lá não existia bebida nenhum e comida não, era só pra dançar mesmo. Era ali na Santa Tereza, Santa Rosa, ali no Alto da Matia. Tinha tanta pessoa que vinha tudim de lá pra cá, pra dançar lá. Só quem não dançava era sua avó a dona Fransquinha [porque era viúva], mas a Jandira, a Esmeralda, a Eurides tudo dançando, dançando. [Ao som] daqueles rádio antigo chamado Canarinho, o rádio era da dona Fransquinha, era, um radiozão grande (Franciso Osmar, grifo nosso).

---

<sup>5</sup> Um trecho do programa Varandão da Fazenda na Tupinambá/Sobral está disponível em Guajará [...] (2015).

Fransquinha era minha avó, nunca a conheci e só aos 34 anos de idade ouvi essa estória. Sobre memória e lembranças, escreve Halbwachs:

A memória coletiva, por outro lado, envolve as memórias individuais, mas não se confunde com elas. Ela evolui segundo suas leis, e se algumas lembranças individuais penetram algumas nela, mudam de figura assim que sejam relocadas num conjunto que não é mais uma consciência pessoal (1968, p. 52).

Uma história de família que não faz parte das minhas lembranças, mas que órbita a memória de outros. Uma memória que me particulariza, embora isso só seja possível porque me escapa e excede meus mortos e a minha família. É uma memória, desse modo, que me encontra porque habitam em outros que a viveram.

\*\*\*

Criava as mais falsas dificuldades para aquela coisa clandestina que era a felicidade. A felicidade sempre iria ser clandestina para mim... (Lispector, 1981, p. 10).

Lispector (1981), em um trecho do conto “Felicidade marginal”, conta a história de duas meninas. Uma é dona do livro “As reinações de Narizinho”, e a outra, uma “devoradora de histórias”, enganada pela possuidora do livro que alimenta a possibilidade de um empréstimo, mas não empresta por malvadeza (Perissé, 2006). Depois de dias num jogo sádico, finalmente, a menina leitora e despossuída consegue o livro por tempo indeterminado, mas decide lê-lo devagar; ela o esconde e o acha para permanecer num estado de êxtase com aquela experiência feliz: o encontro com o livro.

Perissé (2006, p. 19), sobre o conto, argumenta que:

a clandestinidade da felicidade está em que ela se oculta de nós, foge de nós — e nós também dela nos escondemos. A felicidade tem algo de ilegítimo, tal a dificuldade de adquiri-la, sua impossibilidade, tal a descrença que nos apodera.

A felicidade é propriedade dos marginais, ainda que cladezinamente, conflitante e a contragosto da própria indumentária do feliz, da agenda econômica, do tempo e da condição social desgregadora. Nesse contexto, a admissão do feliz para os infames está na diminuição no cotidiano daquilo que lhe é hostil (Foucault, 2003).

Existe um trabalhador rural imaginado que é deixado à prova para aceitar qualquer condição, destituído de qualquer perspectiva. O mundo do trabalho, mesmo quando se “fez iniciativa”, é de sujeição a regimes de precarização, que, assim como os casamentos de noivas

brancas, são “para sempre” (Tieta). Isso porque a admissão no futuro é isso e ponto, sendo “normal” que determinados indivíduos existam a rigor despossados de mobilidade social ou de meios para o desenvolvimento humano.

Outro mito se refere a esperar uma vida pobre, na qual há precisão de tudo. Diante disso, esses sujeitos não possuam uma subjetividade desejante, suficiente para modificar o mundo a sua volta. Perante o debate, nos questionamos: quem é o sujeito coletivo suficiente que tem feito as revoluções?

Ao decidir não trabalhar em tempo integral e, sob qualquer condição, em sítios ou “casas de família”, modifica-se o estado de normalidade das coisas e, clandestinamente, se reorganiza uma comunidade. Tal escolha, a rigor, não muda os termos desiguais da negociação entre aquele que compra tempo de trabalho e aquele que o vende – o que agrava e é agravado pela parca, tímida atuação coletiva, autônoma e engajada dos sindicatos ou associações que o arregimenta.

Ademais, o trabalhador, ao elaborar sua história e seu querer, ensaiia redefinições de limites para as relações sociais que o atravessam. A ação de um trabalhador modifica os comportamentos de outros e altera os termos das relações de trabalho, limitando o que é aceito ou não a partir dessa experiência coletivizada. Opera-se transfazendo o costume, o que é revolucionário. Esse texto é, portanto, sobre vontades, sonhos e determinação de felicidade.

Os trabalhadores existem no contraditório e tem sido assim antes do modo capitalista que nos condiciona. Diante disso, a vida é produzida de maneira contrariante ao determinismo econômico que o tipifica como corpo e subjetividade do precarizado. O trabalhador elabora sua felicidade ainda que esteja sujeita a desqualificações sociais violentas.

Admite-se, nessa direção, a felicidade clandestina dos pobres, dos trabalhadores desagregados e dos corpos racializados, não se arrefecendo a dor e a violação que retratam esses sujeitos. Por outro lado, permite-se ensaiar uma elaboração que a sobrepuja, evidenciada nos valores que empregam suas trajetórias que reconhecem a extensão das estruturas de poder e racionalidades espremedoras de humanidade, das lógicas de precarização da vida. Permite-se, também, enxergar a ação microrresistente ao macro e um macro abalado pelo micro. A partir dessa temática, o Sr. Marcelino, ao ser questionado sobre a felicidade, esclarece:

eu acho que eu posso me considerar, sim, feliz. Como é que tá a vida? [respondo] mais ou menos. **Mas eu botei essas ideias na cabeça parece que eu sou mais ou menos.** Rapaz, se a gente tá bom, tá andando, tá trabalhando, tá com saúde, vou dizer que tá bem, por isso que eu digo, tô bem, tô feliz. A paz de Deus é a saúde (Marcelino, grifo nosso).

Já dona Tieta afere sua felicidade nos seguintes termos:

eu vou lhe dizer já, sabe o que é? É ajeitar minha casinha. Assim, deu ter minhas filhas eu sou feliz. **A minha felicidade é eu ter mais alegria, eu tenho alguma alegria, alguma felicidade**, de ter uma coisinha dentro de casa pra quando chegar uma pessoa conhecido meu, um amigo, um parente meu, ter ao meno, vou dizer assim, o café pra ofertar pra uma pessoa e também outras coisas não tem, não (Tieta, grifo nosso).

Com relação ao Sr. Guilherme, sua opinião é:

eu acho que todo mundo tem um sonho de ser cada vez mais feliz. **Ser feliz é você ter um trabalho**, ter aquele que você ganha, você ter uma família e poder sustentar, dialogar. Ser feliz, pra mim é assim. Eu moro em Fernandes, trabalho aqui, meu lugar é aqui, embora tenha desavenças, alguma coisa, mas é um lugar muito bom de viver. **Eu acho o pessoal feliz, embora com sofrimento** (José Guilherme, grifo nosso).

Na mesma toada, Sr. Maximino argumenta:

graças a Deus, minha fia, até hoje sou feliz porque vejo a minha família toda criada, graças a Deus porque um medo que tinha era não ver minha família criada, Deus me levar e eu deixar minha família no meio do caminho pra sofrer por que como era que eles iam viver? Quem era que tinha pra dar a eles? Perdia o pai, pronto (José Maximino).

Igualmente, o Sr. Gabriel declara:

graças a Deus eu posso dizer que sou um homem feliz nessa época que nós estamos. O Cleiton mais velho fez até a 8ª série, a gente matriculou ele pra fazer o segundo grau, ele passou a semana todinha indo quando foi sexta-feira ele chegou, sábado chamou a Zita porque filho normalmente tem uma conversinha mais baixa com as mães. Parece que o homem, o pai é mais duro na criação, então ele disse: mamãe, não vou mais estudar, passou um tempo na Grendene e não deu certo, a Zita chorava. Cleber é curinga, é faz tudo e o Cleiton trabalhou como gerente no mercantil [em Fortaleza], mas aí o dono se desbundou com a mulher e separou-se e saiu com roupa do corpo – não é desfazendo das mulher, não, mas mulher é difícil assumir assim com autoridade o resultado foi ela jogar fora o trabalho feito, foi para o beleleu. O Cleiton não queria trabalhar com gente da família, normalmente quando é da família aqui e acolá dá problema, dizem que quem faz mal a gente é o sangue, depois disso foi trabalhar em outra empresa, e é assim, ele não tem hora pra chegar em casa, só tem pra sair, que a hora que precisar ele ‘tando’ em casa ele sai – é Aquiraz, é Canindé, é dentro de Fortaleza, é Caucaia, ‘diabo a quatro’, tem dia que ele sai de casa vem chegar dois dias depois, passando noite e virando, todos os meses. Mas **fico feliz que ele trabalha**, um desgosto que ele tinha era de não ser casado, o patrão dele venho aqui com mulher, na hora do jantar ele pegou o cabra e acochamos ele até que ele resolveu casar, hoje tem a família dele. O Cleber de menor ainda a gente assinou pra ele poder casar já tem cabrão maior de que eu, tronco de homem, tá se formando. As duas meninas, a Rosete casada, a Janete casada; o Clovis e Clito não precisa nem dizer que você já conhece bem. **Graças a Deus, eu me sinto feliz porque todos se casaram, todos na nossa religião, trabalhando, não me dão desgosto** (Gabriel, grifo nosso).

Agora, Sra. Zita argumenta sobre felicidade:

felicidade tive sim por que até hoje eu já tô veia, mas me aposentei. Sonho, ah meu deus! não sei lhe dizer [pensativa] a gente viver com saúde ‘meno’ vivendo mesmo dentro de casa porque ninguém pode sair mais, não pode passear, não pode nada, meu sonho é viver dentro de casa mesmo com saúde, mas medo eu tenho medo de tudo (Zita)<sup>6</sup>.

O Sr. Francisco, da mesma forma, descreve:

felicidade? [pensativo] É... naquela época sofri muito de fome? Passei muita fome na época, passei muita fome. Às vezes eu ia olhar meus irmãos, meus irmãos tristes de fome, não tinha nada. Às vezes eu ia lá para casa da sua vó. Levava um saquinho desse saquinho de bolacha. ‘Meus irmãos ficam por aí que eu vou ali embaixo’. Às vezes eu ia chegar lá na casa da dona Fransquinha, eu puxava o saco do bolso e ficava com o saquinho na mão, aí ela via o saco e dizia: ‘eu já sei o que é que tu quer, tu querer farinha, né?’ [ao que respondi] ‘é dona Fransquinha, eu vim lhe pedir uma ‘mucheia’ de farinha’. Ela pegava era uma cuia e enchia, se atrepava numa cadeira, tirava uma cuia de farinha de dentro do caixão e eu levava no saco lá pra casa e nós comia farinha com sal. Eu chegava em casa e botava a mão cheinha de farinha no prato de um e no prato do outro, botava um ‘cadinho’ de sal comia farinha com sal, depois bebia um caneco d’água e aí matava a fome. Às vezes, bichinha, eu vinha pra casa pra casa da minha vó aqui na Meruoca. Eu saia de lá bem cedo com fome, quando eu chegava na casa da minha vó, ela perguntava ‘meu filho, você já comeu alguma coisa? Não vó, não comi nada’. Ela me dava aquelas girigoia<sup>7</sup>, tirava muito da cestinha e dizia ‘assa aí, come com farinha, mate a sua fome e vai se embora para casa de barriga cheia, você como peixe assado, meio-dia você come um feijãozinho, aí você vai se embora para sua casa’. Aí me dava aquela girigoinha assada com a farinha, quando dava 11h almoçava, enchia muito a minha barriga. Eu só ia me embora de tarde, quando era de tarde a minha vó dizia: ‘é meu fie, já tá na hora de você ir simbora, me dê sua bolsa’. Era uma bolsa de palha e ela botava feijão chamado Gonzaga Mota – feijão do garotão, tipo gurrutuba parece feijão de arranca só que ele é maior. Aí ela botava aquele feijão na minha sacola, quando, botava a farinha, botava a mistura, botava uma roda de fumo que era para meu pai fazer ‘pé duro’. Naquela época, a minha avó era aposentada, tinha mais um bocadinho. Minha ‘fia’ foi difícil, pra mim a vida foi difícil (Francisco Oscar).

## 2.2 Sonhantes

Sonhei que o sonho existia não dentro, fora de nós, e era tocá-lo e colhê-lo, e sem demora sorvê-lo, gastá-lo sem vário receio de que um dia se gastara. Sonhei certo espelho límpido com a propriedade mágica de refletir o melhor, sem azedume ou frieza por tudo que fosse obscuro, mas antes o iluminado, mansamente o convertendo em fonte mesma de luz. Obscuridade! Cansaço! Ó terra sobre diamantes! Já vos libertais, sementes, germinando à superfície deste solo resgatado! Sonhava, ai de mim, sonhando que não sonhara (Andrade, 1991, p. 35 - 37).

A poesia dá margem aos imaginários mais improváveis e é desgostosa para os que procuram uma racionalidade que a determina, embora haja método, crítica e reflexão, partes irremediáveis de todo e qualquer fazer científico. Por essa razão, o sonho nesta tese não é

---

<sup>6</sup> Entrevista concedida por Zita Mendes, em 20 de janeiro de 2024, no sítio Bonfim em Alcântaras.

<sup>7</sup> Peixe pequeno de água doce, vendido seco e salgado.

perfumaria textual, mas um modo de compreender a percepção dos sujeitos de pesquisa na reflexão sobre o passado construído no questionamento do estado de felicidade e do futuro. Tal discussão é provocada no pensar dos sonhos que sonham acordados ou ninam o momento de vigília desse indivíduos, conforme explanado:

os sonhos são **documentos sobre o estado do relacionamento social** entre nós e nós mesmos. São documentos sobre as mediações que nos roubam a autenticidade do viver; que nos fazem parecer, aos nossos próprios olhos, aquilo que não somos; que nos impedem de conciliar a nossa vontade como o nosso destino. No meu modo de ver, os sonhos, em vez de serem repetições deformadas do que ocorre na vigília, são resíduos insubmissos da racionalidade e dos poderes dela derivados que, ao invadirem a vida cotidiana, reduzem a imaginação ao imaginário, a criação à submissão, a coragem ao medo. O que nos aterroriza nos sonhos é a denúncia que nós mesmo nos fazemos de nossos temores e terrores, matérias-primas de nosso conformismo (Martins, 2000, p. 60, grifo nosso).

O onírico estudado por Martins (2000) é o sonho sonhado em vigília, expresso a contragosto do estado desperto do indivíduo, possível num exercício de subconsciente usufruindo do parco descanso físico que a vida moderna imprime. O sonho não orienta, então, apenas o futuro do presente, tampouco é sinônimo de utopia das vontades coletivas ou individuais. Trata-se, na verdade, de um estado de estranhamento documentado, evidência de um sujeito em continuação despido da racionalidade postiça o camufla no cotidiano. Martins (2000, p. 72-73), ao dialogar sobre o assunto, expõe:

o homem da vida cotidiana se sonha como outro, como seu próprio eu irreconhecível. Sua identidade não lhe pertence. Por mais que a busque acabando achando sempre o estranho, o seu próprio estranhamento e, portanto, a negação de uma identidade própria. Ou, então, uma contraditória identidade desidentificadora, em que o sujeito ao se encontrar se perde, pois ao ver-se no espelho da vida, que é sonho sonhado, não se reconhece [...] o desvario onírico indica que não é apenas o trabalhador que se perde em relação ao seu trabalho, mas que na sociedade atual o sujeito é levado a vivenciar várias dilacerações e personificações em crises [...] o operário não trabalha apenas. O operário que trabalha, que submete seu corpo, seus gestos, seus movimentos ao ritmo da máquina, à disciplina do processo de trabalho, e ao desencontro do processo de valorização, de apropriação privada dos resultados da produção social, também dorme e sonha.

Nessa perspectiva, o sonho em vigília é um documento sobre a vida desperta, é uma linguagem consciente e inconsciente. Sonhar é um atributo humanizador incômodo porque nos provoca a produzir versões do particulares em um inegociável coletivo, porque os sonhos existem em relação a algo.

Ciente disso, abro páginas para os sonhos dos trabalhadores rurais, sonhos que têm parecença com os boias-frias que “sonham com bife à cavala, batata frita e goiabada cascão”<sup>8</sup>, e por isso, deveras relevante para compreender a identidade de miúdo seguimento da classe trabalhadora brasileira.

#### 1 – Um pé no chão

Rapaz, eu acho que isso aí eu tava até pensando ontem, a menina vem amanhã e que é que eu vou falar mesmo? Aí eu pensei assim, **meu sonho mesmo acho que não vou realizar nunca, era ter assim um pedaço de chão próprio pra trabalhar por conta própria, do meu jeito, plantar uma verdura, uma coisa. Pra mim usar e vender, um amigo que tá precisando e não tá podendo comprar – tá aí leva aí, tempera aí, usa aí.** Não nas terras do outros, plantar pros outros não, como eu já planei não 3/1. Tem uns que dá a terra pra plantar até de metade, mas não tem condição, mas se fosse uma terra minha eu tinha vontade, é puxado, a idade já tá meia avançada, mas eu **tenho essa vontade**. O Francisco que tava aqui mais eu, se eu arranjassem um local assim pra trabalhar fora da cidade [zona rural] eu queria pra plantar. [Antes] meus filhos plantava o canteiro, plantava o cheiro verde, pimentão, tomate e fazia pra almoçar e às vezes vendia até um pouco, a macaxeira, aí a gente veio pra rua [zona urbana] e aí o cara quer tudo é contrato [pagamento da renda]. É muito caro pro cara comprar e não era todo pedaço de chão que ia dar quem quer. [A exemplo do sítio Santo Inácio] quem já conhece o chão lá, sabe como é bom, dava tudo, né? E voltar a trabalhar numa terra daquela, mas pra não pros outros. Plantando dá um bocado de coisa, um plantio de banana, acerola, um plantio de coqueiro, fruteira, laranja, mangueira. Meu sonho era ter um pé no chão e ter um pé de cada coisa (Marcelino, grifo nosso).

#### 2 – Aposentadoria trabalhada

O meu maior sonho é ficar velhinha vendo meus filhos tudo trabalhando, tudo com saúde. É chegar o dia de eu me aposentar, mas não parar de trabalhar, eu quero continuar fazendo minhas coisas porque pelo menos a gente tá movimentando a mente, as mãos pra ver se parava, fazer que nem o outro, de a gente ficar com as juntas tudo é dura [risadas], se eu chegar a me aposentar, eu não quero parar de trabalhar não, se eu puder trabalhar eu quero continuar trabalhando (Terezinha).

#### 3 – Querer

**Uma pessoa que não sabe nada, não sabe ler, não sabe escrever não é nada, mas eu sou digna assim de ter minhas mãos limpas, pra onde eu entrar eu sair.** Não tem quem diga A nem B comigo. Se eu tivesse uma oportunidade eu **queria** aprender a ler e escrever porque eu acho tão assim uma pessoa que não saber ler, nem escrever é tão assim meio desanimado. Você pega um livro aí você tá lendo tudo, você tá sabendo de tudo, quem não sabe é como cego, um surdo que não sabe de nada. Eu **queria** que minhas filhas não tivessem o que eu tive, minhas filhas e meus netos. Eu queria uma coisinha melhor, estudar ter um futuro, uma coisinha melhor. Como uma já é professora, como todo mundo sabe. Mas todo tempo é tempo. Quero que meus netos um dia se formar para viver uma vida mais digna, não como a minha que foi só de sofrimento. Eu não sei ler, eu não sei escrever (Tieta, grifo nosso).

#### 4 – Uns trocados

Rapaz, na época o meu sonho era construir uma casa boa, conhecer uma mulher boa pra viver comigo e muita saúde e um dinheirinho no bolso, né? Certos anos eu vivia com uns trocadinho no bolso, mas depois vai se acabando meu produto mesmo que eu trabalhava e já não podia mais, aí hoje vivo mesmo só do aposento. Aqui é o jeito que tem, porque é mais gente, mais a gente gasta, vai tirando um pouquinho e dá pra

---

<sup>8</sup> Referência à música Rancho da Goiabeira de Aldir Blanc e João Bosco.

gente viver. Não é essas coisas, como se diz, mas a gente vai pegando, segurando pra ver se dá certo (Antonio Ermídio).

#### 5 – É seu

Meu maior sonho é o viver sossegado no meu canto e sair da terra dos outros. Porque ali você nem escuta e nem diz um ai, **ali é seu** (Maria das Graças, grifo nosso).

#### 6 – Sair de casa

Meu maior sonho quando eu era menino? Bom, o meu sonho era de sair de casa e de ter a minha esposa, consegui [risadas] (Francisco Osmar).

Nos trechos que seguem, os sonhos se transvertiam em medo e na travessia que se fazia necessário para encontro sentido e conforto.

#### 7 – Casamento

Será que é bom eu dizer? Eu pensava em casar pra melhorar de vida, não deu certo. Medo? nunca tive medo, sempre fui disposta a trabalhar, tô veia com 70 anos e ainda trabalho se for preciso. Será que nós vamos tá ao menos viva [quando a tese for defendida]? (Zita).

#### 8 – Viver sem dor

Viver sem dor. Eu também vivo doente e agora vou fazer operação de novo daqui por final da semana e eu fico muito nervosa com isso, de vez enquanto eu choro (Maria José Maximino).

#### 9 – Tempos desequilibrados

Um medo que eu tenho hoje sabe de quê? Dos castigos de Deus, eu acho que seja castigo de Deus o tempo que nós vivemos. Tudo hoje é irregular, hoje se a mulher tem o seio pequeno demais, tem grande demais, [dona Zita o repreende] as coisas hoje são muito desequilibradas, tem chuva de 200 e tanto milímetros, um absurdo de chuva em outros lugar secos, a gente vê muita irregularidade. A natureza hoje deixa numa situação que a gente não sabe mais o que fazer, não sabe em quem confia, na natureza ninguém pode mais confiar nela que ela tá desse jeito (Gabriel).

Cabe destacar que a linguagem onírica dos acordados é inseparável da experiência de produção da vida, cujas circunstâncias socioculturais imprimem subjetividade e, por isso mesmo, identidade. Para se discutir a identidade da classe trabalhadora, seu estado de inercia ou desmanche político, é preciso enveredar pelas atribuições de significados que os comove, mobiliza e importa. A finalidade é, ademais, fugir do cerco da alienação que reproduz a miséria e os esvaziamento de “homem coletivo que têm a necessidade de lutar” (Monólogo [...], 1994).

Sonhantes da classe trabalhadora são, desse modo, sujeitos que têm uma idiomática onírica forjada na vontade de dignidade, no anseio de partilhar, o que em línguas faladas por outras classes sociais sequer seriam reconhecidas como sonho, tendo em mente que a definem a partir de sua métrica.

## 2.3 Caretas, Brincantes e Reisado

Como se narra a vida de um homem comum? Sou desafiado pelo silêncio das fontes, o apagamento de registros daqueles que constroem o mundo, que escrevem suas histórias com mãos e pés, com palavras ditas e cantadas, com suor e a pele marcada. Tento entrar naquele território do ir e vir dos que não costumavam fotografar, que não escreveram muitos diários, não deram entrevistas nem foram filmados. Como sugere Brecht, procuro os construtores dos palácios e das muralhas, não os nobres e generais que os comandam; as cozinheiras, motoristas, jardineiros e faxineiros, e não os dignatários nos salões do poder (Bortoluci, 2023, p. 22).

Era março, a zabumba começa a tocar entre as ruas enquanto os brincantes, também chamados de caretas pelo uso das máscaras, feitas de pano, chegam ao local da apresentação do reisado, quase sempre uma casa na qual os moradores esperam com suas cadeiras nas portas. Não demora muito e as calçadas começam a encher de gente, e uma espécie de roda se forma em volta dos caretas – personagens que encenam, a partir de cantos e rimas, o cotidiano rural de um tempo passado ou menos distantes do modo de vida predominante ali.

**Figura 1** – Maurício brincando de reisado em janeiro de 2022



Fonte: acervo pessoal da autora

Quando confirmei que era reisado, estranhei, pois já estávamos em março e é de costume terminar em fevereiro. Segui a música e fui para a porta de alguém do Divino Salvador, meu bairro, para assistir aos brincantes. Apresentava-se o Boi Valente e, entre os brincantes, estava

Maurício, que, no reisado, figurava de Caboclo – um careta que é o primeiro filho do Velho e da Velha, portador do direito de puxar as rimas e as cantorias.

As histórias cantadas no reisado versam sobre os períodos de plantio e colheita na roça, tratam da beleza dos cenários rurais, da euforia de produzir e consumir cachaça, falam do amor e dos desejos de homem rural por uma vida melhor, denunciam os sofrimento e as humilhações que acometem o sujeito que vive no campo e, como ápice, falam da matança de “boi bonito”, que será ressuscitado dançando. Entre reisado, folia de reis e maracatu rural existem diferenças regionais. Aqui, tratarei apenas do reisado de Meruoca, do qual emerge um dos sujeitos desta pesquisa, Maurício.

Eu não conhecia Maurício, mas ele me conhecia porque, na cidade pequena, todo mundo se conhece, mesmo com algum grau de desconhecimento. Fui para casa e coloquei na agenda de tarefas procurar saber quem era o Caboclo do reisado Boi Valente, pois gostaria de entrevistá-lo, já que a cultura rural do município passa pelo reisado, e o próprio reisado é uma espécie de memória coletiva dos trabalhadores da cidade.

Certo dia, voltando do mercado, vejo Maurício tranquilamente bebendo uma cerveja em pleno meio-dia. Paro e entro na lanchonete, o cumprimento e pergunto se ele teria disponibilidade de conceder uma entrevista para minha pesquisa de doutorado. Ele responde que sim e passa seu telefone, e ali mesmo marcamos:

- Pode ser cinco e meia no Complexo?
- Pode ser qualquer hora.
- Mas vou lhe perguntando por mensagem porque não quero atrapalhar seus trabalhos.
- Não, pode ser qualquer hora, eu tô sem trabalhar (Maurício)<sup>9</sup>.

Sobrou um pouco de constrangimento dessa conversa, porque, na frente do dono do bar e lanchonete, em pleno meio-dia, Maurício, para justificar sua disponibilidade, precisou dizer que não trabalha. Confirmei por mensagem nosso encontro, era um atípico dia chuvoso de maio, e nos encontramos na praça central da cidade. Maurício chegou muito bem-arrumado em sua mota e ali ficamos por volta de uma hora e poucos minutos.

As toadas do reisado são o testemunho desse modo de vida rural e, nesse âmbito, um meio para compreender esse sujeito sertanejo, do campo. É também uma maneira de entender como sua identidade é constituída de valores imateriais, ainda que sua jornada de trabalho não seja, exclusivamente, a produção em pequena escala na roça.

---

<sup>9</sup> Entrevista de pesquisa concedida por Maurício Eloi do Nascimento, em 10 de maio de 2022, na cidade de Meruoca.

O finado João Paulo<sup>10</sup>, Mestre da Cultura cearense, meruquense, integrou diversos grupos de reisados de Meruoca, dentre eles, o Boi Estrela da Serra. Em entrevista concedida à Secretaria de Cultura do Estado do Ceará, Sr. João diz: “minha vida é o reisado e a roça”. Se o reisado e a roça forjam a vida de um homem, como fora para o finado João, é relevante considerar que não estamos tratando apenas de um modo de produção (agrícola), nem de uma encenação (reisado), mas sobre um modo de viver centrado no trabalho e no uso do tempo livre.

Interlúdio. Sou a oitava filha do casamento de Francisco e Esmeralda, que decidiram por casar quando minha mãe tinha 16 anos. Meu pai fugiu da roça dirigindo um caminhão para o Norte. Minha mãe lavou roupa e limpou para outras pessoas à contragosto do meu pai, que esperava que ela ficasse em casa até que ele chegasse. Nunca passamos fome, mas passamos “vontade”, como diz Bortoluci (2023, p. 12), daí o trabalho de ambos por necessidade.

Finado Francisco, meu pai, dançou reisado, assim como seus filhos homens. Essa é uma história de família, mas foi também a história de Chico Alexandre, bisavô de Maurício, um homem de Meruoca que trabalhava como marchante – ofício que aprendeu com o pai. Nas chuvas de janeiro, Maurício dança reisado dando vida ao Caboclo, responsável por puxar as toadas do reisado.

Cumpre mencionar o que expõe o historiador Peter Stearns (2022, p. 129), no livro “A história da felicidade”, as sociedades agrícolas, não se definiam o que é a felicidade, mas experimentavam o sentimento de satisfação e lazer em “tirar cochilos, conversar, circular. Alguns trabalhos feitos em grupo também eram facilitados por cânticos e canções”. Nessa linha de raciocínio, o reisado conta histórias com doses de vadiagem, isto é, tempo livre, não ocupado com trabalho.

Tal fenômeno é um ato de transgressão à rotina disciplinadora do trabalho, uma fuga ao estado de “adesão” compulsória à condição permanente de estafa, característica do capitalismo contemporâneo, tendo em vista que, segundo, José Bortoluci (2023, p. 34):

no universo do trabalho o maior dos pecados é a preguiça, e a gramática moral opõe ‘trabalhadores’ a ‘vagabundos’. É preciso, acima de tudo, não ser e nem parecer vagabundo. É o trabalho que dá forma ao tempo, demarca as diferentes eras e define seu lugar no mundo.

Maurício é um trabalhador, se dedica a diferentes trabalhos, todos com baixo retorno, sem qualquer tipo de contrato, de curta duração e que requer alto desempenho de seu corpo. O

---

<sup>10</sup> Termo usado no interior do Ceará para se referir, com respeito, àqueles que morreram. Seu João morreu no dia 6 de janeiro de 2024, no dia da Folia de Reis, aos 98 anos de idade.

principal serviço desenvolvido por ele é a matança de boi para o consumo da carne do animal, uma habilidade especializada e que foi aprendida com seu pai, senhor José Ferreira do Nascimento, também marchante<sup>11</sup>.

Sobre ser brincante de reisado, Maurício diz o seguinte:

rapaz, eu entrei [no reisado] menininho viu. Meu bisavô, Chico Alexandre já dançava. Não lembro da imagem dele, não, mas a minha vó me dizia. Quem me ensinava os versos era minha Vó, filha dele. É porque ela via eu brincando [e me ensinou]. Eu levei um reisado para casa dela e desse dia pra cá eu nunca deixei. E minha mãe também me ensinava. Na minha família todo mundo gosta. Eu queria aprender a brincar, eu aprendi até a brincar, minha família todinha era de brincando, era brincante de reisado. A cultura popular (Maurício).

Brin-car: “distrair-se, folgar, recrear-se”. O reisado é uma forma aprendida de descanso organizada a partir da ideia de tornar ficcional a realidade de forma descontraída. A vida do finado João Paulo, um brincante, consistia em trabalho e descanso. Esses dois componentes da cultura rural não é um fato singular de Meruoca. A respeito do caipira do interior paulista, Cândido (1979, p. 86) focaliza que

[...] buscando raízes históricas da fuga do trabalho; devemos também apontar as determinantes econômicas e culturais de um fenômeno que não deve ser considerado vadiagem, mas desnecessidade de trabalhar, que é outra coisa e, no caso, mais importante para caracterizar a situação. [...] O lazer era parte integrante da cultura caipira: condição sem a qual não se caracterizava, não devendo, portanto, ser julgada no terreno ético, isto é, ser condenado ou desculpado, segundo é costume.

Outrossim, Cândido (1979) sustenta que a economia desse sujeito caipira, o homem do campo, é organizada mediante uma cultura de padrões mínimos determinados por diferentes fatores sociais. Não significa que viver em constante estado de “falta” seja bom ou suficiente para uma vida digna e bem-assistida, mas a desnecessidade do trabalho ou a inegociável percepção da necessidade de descanso fundamentam práticas como o reisado, cada vez mais escasso (justamente pela impregnação da lógica do “tempo é dinheiro”).

Nessa perspectiva, discutir o reisado como parte de um modo de vida do trabalhador rural, que não é só rural porque a flexibilização se impõe nos rincões do país, comprehende identificar vestígios de uma contracultura no ritmo da sociedade da exaustão, na qual tudo está a serviço da acumulação de riqueza material. Levando em consideração os motivos de ir brincar reisado, Maurício menciona:

eu não vou muito por dinheiro não, eu gosto é de brincar. Ali é um espaço pra você que trabalhou o dia todinho no pesado e a noite você ter divertimento. Ali não é um

---

<sup>11</sup> Aquele que negocia gado para açouguês (Marchante, 2024).

trabalho, não, ali é só o folclore nordestino. É muita gente envolvida. Os tocador. Tem aqueles que vão pra tomar um negocinho, porque reisado é mais é pela brincadeira. Eu não vou muito por dinheiro não, eu gosto é de brincar. Não, ali é um espaço pra você que trabalhou o dia todinho no pesado e a noite você ter divertimento. Ali não é um trabalho não, ali é só o folclore nordestino (Maurício).

Conforme exposto, o reisado para Maurício é o exercício do seu gostar. Achar gosto em algo que exceda a nossa individualidade é disruptivo do estado de alienação. De acordo com o autor, trata-se da percepção do folclore como um acervo de identidade, nordestina. Por outro lado, Maurício o localiza nas várias histórias de sua família, no modo como se relaciona com seus amigos e na história coletiva que reverbera nas toadas aprendidas com sua avó. Ainda com relação ao reisado, Maurício descreve uma paixão:

eu me sinto bem. Maravilhoso. Quando chega janeiro, que é só em janeiro, quando chega o mês de janeiro eu já fico pensando. Eu me sinto muito feliz quando chega esse dia, esse tempo. Janeiro. Começa no dia primeiro de janeiro e termina no sábado gordo, antes do primeiro dia de carnaval. Mas tem que terminar antes do carnaval, chama-se sábado gordo. Começa Dia de Reis, dia primeiro de janeiro. Esse ano demorou tanto porque o sábado gordo foi perto do carnaval e o carnaval foi muito distante. [Se você está] triste, pegue ali a sua máscara, o cacetinho<sup>12</sup>, pega a sua calça [e vá brincar]. Eu por debaixo daquele pano lá eu não me sinto com vergonha, não, mas depois que eu tiro, eu já fico morto de vergonha. Por mim eu nem tirava, depois do maneiro pau<sup>13</sup>, eu nem tirava. Eu ganhei duas placas como melhor brincador. De brincador melhor, tá lá em casa. Uma os meninos [outros brincantes] ficaram com ela e outra tá lá em casa. Reisado para mim é paixão. É minha paixão todinha (Maurício).

No livro “Os parceiros do Rio Bonito”, Cândido (1979) descreve a vida do caipira – como se alimenta, suas relações familiares, sua economia e sua sexualidade – sintetizada no que o autor chama de cultura rústica, o relato de um mundo rural em ruína, como se estivesse em vias de acabamento. Concernente a esse assunto, o autor sublinha que:

voltando à esfera não-material, podemos lembrar a já assinalada diminuição e decadência das festas – não apenas religiosa, como as mais acentuadamente recreativas [...] antigamente, a dimensão lúdica era uma das vigas da cultura caipira, favorecida pelo lazer e a vida social fechada. Hoje, ela vai sendo obliterada pelo ritmo de trabalho, a abertura de uma economia dependente e a diminuição dos incentivos de outrora (Cândido, 1979, p. 184).

Importa salientar que Cândido (1979) tem razão ao dizer que as novas configurações do trabalho interferem no arranjo não-material da cultura do homem do campo, no caso, do caipira, mas não a obliteram, pelo contrário, deixam vestígios aparentes ou sutis no modo de vida que

---

<sup>12</sup> Pedaço de madeira.

<sup>13</sup> Parte do reisado na qual os brincantes, quando dançam, batem os cacetes.

excede a cultura rural. Afinal, um modo de vida não desaparece, ele se modifica como uma adaptação forçada ou necessária.

Ademais, segundo o autor, o que garante a permanência dos padrões de uma cultura rústica é que as “gerações com pouco experiência contínua de outros argumentos” vivem em estado de isolamento (Candido, 1979, p. 249). É bem verdade, nesse contexto, que todo experimento científico, feito pela lógica de isolamento, pode ter resultados com mais densidade dos fatores observados. No entanto, isso vale para a cultura?

Para responder à essa questão, menciono Martins (2000, p. 18), que defende que “a modernidade, enquanto moda e momento, é também a permanência do transitório e da incerteza, a angústia cotidiana da incerteza em face do progresso linear e supostamente sem fim”. Nesse contexto, a cultura está no transitório; o reisado, por exemplo, não é a expressão de um cultura de antigamente de um grupo isolado, mas uma manifestação que organiza a vida ainda no hoje.

Por óbvio, a aparição dos folguedos é, à vista disso, condição intermitente que roda a história coletiva, mas que nem sempre ganha os significados suficientes para lhe dar materialidade, considerando seu desfecho como ação intuitiva, sem as manobras dos investimentos públicos e privados que podem, de forma rápida, recolar no espaço público aquilo que não pode ser arrancado da memória coletiva.

Diante disso, o reisado é objeto desta pesquisa não porque é um artefato da cultura popular, mas porque: a) representa, em determinado modo de vida, em que cabe descanso, b) demarca o tempo do trabalho e do não trabalho, significado atribuído na modo de vida rural que atravessa a identidade de segmentos da cidade, e c) suas coordenadas, dentro da vigente mercantilização do tempo, aparecem à contrapelo. Acerca da organização do reisado e dos dinheiros, Maurício relata que:

eles [organizadores do boi] me davam dez reais por cada noite. Pouco, só para tomar uma cervejinha. E ter o gosto de brincar. Tem o contrato [estabelecido com qualquer pessoa que queira a apresentação na sua casa ou com órgãos públicos], o reisado custa 100 reais aqui [e] fora da Meruoca acho que era 200. Gasta quase tudo [só para na estrutura da apresentação]. Foi pedido duzentos, o transporte saiu por cento e cinquenta. Sobrou cinquenta reais [risadas]. [Brincamos] só pelo gosto, ainda fui na minha moto, eles me deram vinte reais ‘mode’ eu colocar de gasolina. Eu fui só mesmo para ir. Ali para mim o mundo é outro (Maurício).

Pierre Dardot e Christian Laval (2017, p. 15), em seus estudos sobre o neoliberalismo e as lutas sociais contemporâneas, defendem que, “na realidade, vivemos a tragédia do não comum”, haja vista que o modo operante da racionalidade econômica tem assumido uma forma

particular de subjetividade emergida em discursos individualistas incompatíveis com qualquer perspectiva de vida que caiba coletividade.

Tais discursos vão ganhando forma de seita empresarial com práticas que negociam com a zona de desespero e desesperança dos indivíduos transvestidos de regaste do sagrado feminino, missão do universo como meio de alcançar prosperidade (propósito). São discursos flexíveis voltados para diferentes camadas da classe trabalhadora, cuja aparição mais vulgar consiste no “trabalhe enquanto eles dormem”. Logo, é na condição permanente de aspirante da riqueza que ganha corpo, rua e modo de vida o sujeito de produtividade radical, um “postulado do homem egoísta” (Dardot; Laval, 2017, p. 121).

Esse homem de produtividade racial não descansa, não brinca. A obsessão do consumo, a demanda cada vez maior de horas trabalhadas para garantir a fuga de uma zona de escassez e o apego à figura do trabalhador exaurido como sinal de boa conduta alimentam um modo de vida que enxerga como desimportante ou de pouco valor as práticas que têm, prioritariamente, uma finalidade financeira ou de acumulação de riqueza material.

Nessa discussão, o reisado, enquanto prática sociocultural, é, ao mesmo tempo, um relicário de memórias de um modo de vida dos trabalhadores rurais e a permanência do modo rural e sua percepção de descanso num modo de vida de trabalhadores agora flexíveis e submetidos ao processo de desruralização permanente. Isso porque cidades como Meruoca não estão em processos de urbanização, pois não há mobilidades de blocos migratórios, nem investimentos públicos ou privados de grande volume. Referente à atribuição de importância ao reisado, Maurício diz o: “o rico gosta [de reisado], mas brincar ele não brinca não. Eles acham bonito, eu vejo muita gente rico gostar de reisado é porque eles acham bonito. [Não brincam] porque eles acham que isso é coisa de gente pobre”.

A respeito do exposto, podemos afirmar que o reisado não é uma coisa que só uma pessoa pobre gosta ou faz; nem cabe aqui qualquer generalização. O fato é que o reisado traduz significados diferentes a depender da classe que a recebe, a celebra e a faz. Os brincantes não são, nesse ângulo, a materialização do típico trabalhador rural, que, depois de horas de roça nas terras alheias, sai para brincar reisado. Eles são, na verdade, indivíduos que atuam em variados segmentos do mundo de trabalho entre o rural e o urbano – ambiguidade não definida pelo lugar que ocupa na cadeia produtiva, mas em como sua identidade é atravessada pela memória coletiva herdada pela filiação e pelo conjunto de relações sociais comunitárias que regulam o modo de vida, com o intuito de saber que há tempo de trabalho e tempo de brincar.

O consumo de uma ópera, tal qual a enigmática Flauta Mágica de Mozart e suas simbologias, empodera segmentos das elites pelo valor inestimado da obra-prima e pela

exclusividade que os particulariza. O reisado, além do valor imaterial das suas composições – oralidade, cantoria, performance, cores e narrativas – é uma expressão do corpo e da subjetividade de segmentos da classe trabalhadora.

Perceba, não é um atributo do indivíduo trabalhador, mas da classe trabalhadora, porque o reisado é um bem imaterial da sociabilidade dos homens e das mulheres da roça. A roça está no centro do ato cênico, no qual o trabalhador exerce a autoridade da contação da história, que pragueja aquilo que lhe causa dor e humilhação, que zomba e escandaliza livremente o ordinário, que chora a morte do boi e o “envivece” para seguir em festa.

Outras relações de poder ganham forma no reisado. Maurício “envivece” o Careta Caboclo que faz suas toadas, que narra vivências, provoca características e resgata caboclos que ocuparam esse mesmo papel. No ponto de vista de Maurício:

a primeira entrada é com o caboclo, é pra ir buscar [o boi e demais brincantes]. [Diz assim:] ‘sou caboclo de fama, eu acabei de chegar, tamo aqui em cima da praça e nós viemos dançar. Até amanhecer o dia, até o Sol clarear e com todo mundo junto nós vamos aqui é brincar’. O caboclo é muito enxerido, a primeira [toada] que ele canta é essa aqui, ‘a cachaça tá no copo e o copo tá no balcão, o cavalo tá selado e o touro tá no mourão, cachaça e mulher bonita essa é a minha animação. Tô doido pra namorar com a filha do capitão’. Capitão é aquele que fica na frente que a gente conversa mais [quase sempre alguém que contratou o reisado] (Maurício).

No catálogo de “Cantos e Toadas do Reisado”, organizado pela Secretaria da Cultura do Ceará (2018), estão disponíveis as letras e as cifras que dão forma ao cenário dos brincantes e seus reisados, uma prática cultural evidenciada no canto do finado João, assim como Maurício encantava o careta Caboclo na cidade de Meruoca. No trecho abaixo, o Reisado Boi Estrela da Serra conta:

estou preso, estou seguro/Não posso nem me mover/Culpado ‘foi’ os caretas/Que mandaram me prender. Uma praça ao lado esquerdo/Polícia do outro lado/E um capitão bem na frente/Que de gente estou cercado/Estou cercado de polícia. Recebi ordem de prisão/A polícia me prendeu. Porque não tem coração/Capitão, peço licença. Licença queira me dar/Pra ‘mim’ chegar nos seus pés/E pode me ajoelhar/Me ajoelho em seus pés/Lhe pedindo, por favor/Quem gême, não sente nada/Quem chora é que sente a dor/Capitão, tenha pena de mim/Tenha dó do meu penar/Peço licença ao senhor/Para em seu salão entrar (Secretaria da Cultura do Ceará, 2018, p. 4).

O reisado do Boi Brasileirinho, do sítio Socorro, localizado no pé da serra de Meruoca, que tem Caboclo seu Antônio Alves, narra a estória:

Toada de entrada: Segunda eu plantei a cana e terça amanheceu nascendo/Quarta amanheci cortando e quinta amanheci moendo/Sexta fiz a cachaça, sábado amanheci bebendo/Domingo foi a ressaca e segunda amanheci comendo/Cachaça jeribita, feita do pau do torém<sup>14</sup>/Bebe o rico, bebe o pobre, bebe quem tem o seu vintém/Até você que é liso, meu capitão, beba também.

Toada da chegada do boi: Têm três coisas nesse mundo/Se Deus me desse eu queria/ Uma fazenda de gado, uma cada na Bahia/E uma mulher bem bonita pra ‘mim’ beijar todo dia/Eita, meu boi bonito, e eu vim te buscar/Mandado do papau, garrote, eu vou te levar/Eita meu boi bonito, e tu presta atenção/Eu tô mais esse povo, danado, mais o capitão/Eita meu boi bonito, que agora eu vou falar/Em terra que os outros andam, garrotem tem que se respeitar/Eita meu boi bonito, e tu presta atenção/Tu se quebra decente, garrote, aqui para o povão/Eita meu boi bonito, pisa de lá pra cá/Num vamos fazer feio, garrote, tu te que me acompanhar/Eita meu boi bonito, tu é bem ‘pintadin’/Tu pisa a pisada certa, pro povo que ‘tão’ aqui (Secretaria da Cultura do Ceará, 2018, p. 10).

A relação entre reisado e práticas de trabalho para compreender a identidade da classe trabalhadora contemporânea brasileira é inapropriada quando estabelecemos a costumeira separação entre teoria e prática, entre modo de vida e luta de classe, entre natureza e cultura. Nesse sentido, o modelo de autoridade científica que adoto carece de constante elaboração relacional, e isso dá corpo teórico e capacidade explicativa.

Por isso mesmo, por vezes, fiz como fizera Bortoluci (2023, p. 100-101) com a história do Sr. Jaú, pai e interlocutor, quando refletiram sobre a paralisação dos caminhoneiros de 2018. Nas palavras do autor:

nós dois refletíamos sobre aquela série de acontecimentos com igual interesse, mas a partir de lugares muito diferentes. Eu pensava com as palavras que aprendi nos livros: classe, precarização, sujeito histórico, democracia, cooptação, consciência. Ele [Sr. Jaú] pensava com outras, vindas de sua vida prática: frete, carga, combustível, transportadora, patrão, impostos, pedágio (Bortoluci, 2023, p. 100-101).

Aos sujeitos de pesquisa, quando perguntei sobre classe trabalhadora, ouvi: “eu trabalhei nisso, faço aquilo”. Teimosa, insisti e questionei: “mas e a luta de classe?” Em resposta, histórias de vida simples na qual nenhum desses conceitos fazia sentido. É desses lugares que emerge esta tese, e vamos seguir fazendo o que não se deve, tendo em vista os manuais da ciência fria. Também vamos olhar as relações sociais para considerar os conceitos, e não o contrário.

---

<sup>14</sup> “O Torém é um ritual sagrado e ancestral considerado um símbolo de resistência. Muitos de seus cantos estão na língua nativa e foram baseados na vivência do povo Tremembé, na sua relação com a natureza, inspirando-se em animais, plantas e no período da colheita do caju azedo, base da bebida sagrada Mocororó. O momento da dança guarda uma forte ligação com a espiritualidade, ao mesmo tempo em que é tomado como uma brincadeira, pois na maioria das vezes dança-se para comemorar um acontecimento, como um aniversário ou o nascimento de uma criança” (Torém, 2024).

Maurício, o marchante/matador de boi, em momento algum disse que o reisado é uma prática da classe trabalhadora de Meruoca ou uma luta cotidiana mediada pela memória coletiva, que relembrava e revigora a luta dos trabalhadores pelo direito de descansar, brincar e possuir. E não é?

## 2.4 Trabalho Espiritual

Não tentei me desvencilhar, estava acostumado com a presença dos encantados nas brincadeiras de jarê. Era a casa de meu pai, o curador Zeca Chapéu Grande, e havia crescido entre loucos e preces, entre gritos e xaropes de raiz, entre velas e tambores. A simples presença de um encantado que eu não conhecia não seria capaz de me intimidar, fosse uma real manifestação do encanto ou da loucura (Vieira Júnior, 2021, p. 81).

Beto, como é conhecido pela comunidade umbandista da cidade de Sobral – que fica a 17km de Meruoca –, tem 32 anos, atua no serviço público como articulador de territórios, é multiartista, músico e artesão. Além disso, é uma das lideranças religiosas do terreiro Macaia<sup>15</sup>, é filho de Oxóssi no candomblé e regido pelo Sr. Pena Verde na Umbanda. Veja como Beto se apresenta:

eu sou um artista, eu sou multiartista, inclusive, faço questão de dizer. Eu sou um homem preto, tenho um cabelo com *dreads* que já crescem a 7 anos, eu uso óculos, [meço] 1,62, eu acho, hoje eu estou com meus 92 kg, não muito bem distribuídos. Além dessas características físicas, eu sou uma pessoa que entendeu que ser liderança se fez importante da minha vida para eu ser notado e ter visibilidade, dizer que eu existo, foi quase que condicionado<sup>16</sup> mesmo. É muito do meu Orixá também, tem uma assim, como a grande maioria das pessoas ocidentais tem o signo para definir caráter, personalidade, a gente tem os orixás. Então, os filhos de Oxóssi<sup>17</sup>, geralmente, são pessoas que são lideranças, não necessariamente, religiosas, mas liderança não é chefia, liderança tem outra (Humberto)<sup>18</sup>.

---

<sup>15</sup> Mata onde se realizam cerimônias religiosas e se fazem oferendas rituais (Macaia, 2024).

<sup>16</sup> Em outro trecho da entrevista, Beto faz seguinte observação: “as vezes, [você] foi condicionado economicamente/socialmente aquele serviço”. Nesse caso, um condicionamento espiritual (Humberto).

<sup>17</sup> No trecho a seguir, Beto explica as características de seu Orixá: “os filhos de Oxóssi geralmente são pessoas que assume a liderança. Eu além de ser, de trabalhar com os direitos humanos, com a garantia de direito né, trabalhar para garantir direito como forma de prevenção de violências, sou músico percussionista, sou artesão, educador social, já trabalhei como educador ambiental também, fisioterapeuta, contador de história e recreador, assim, então quando eu fico pensando, assim, o que eu já fiz e o que eu sei fazer tem um monte de coisa, eu fico até já, apesar da idade, já rodei um bocado, já fiz um monte de coisa. Acho que é isso. Sou pai de santo também, é dentre essas coisas por aí. Que é a divindade, que também é da umbanda né, então a entidade que seria o espírito” (Humberto).

<sup>18</sup> Entrevista de pesquisa concedida por Antônio Humberto de Souza, em 14 de março de 2022, na cidade de Sobral.

Diferente de outros entrevistados para esta tese, Beto sempre conviveu, em algum grau, com o trabalho assalariado de sua avó, o que permitiu a ele ocupar espaços muito distintos dos sujeitos de pesquisa aqui citados. É importante ressaltar que ele é a pessoa mais jovem e instruída pelo letramento escolar. Agora, veja quem é Antônio:

meu nome completo é Antônio Humberto de Souza. Sou filho biológico de Elenita, mas sou registrado como filho de dona Ana, que é minha avó. Moro em Sobral desde então, e minha avó veio para cá porque ela trabalhava no [Instituto Nacional do Seguro Social] INSS e foi, tipo, remanejada. E como eu sou registrado como filho dela, ela tinha a guarda legal. Eu sou o mais velho de seis irmãos. E aí minha mãe ficou com os outros meus irmãos e eu vim com a minha avó em 2000 morar em Sobral. Ela era funcionária pública do INSS, ela era arquivista, pelo menos o que tinha na carteira. Mas desenrolar tudo. Se aposentou por tempo de serviço no INSS (Humberto).

As contribuições de Cândido (1979) são, nesta tese, uma grande cartografia para localizar práticas que compõem o cotidiano rural, sempre ocupada da seguinte pergunta: se existe no mundo do caipira de Cândido (1979), existe também no mundo de Meruoca? Muito do que fora descrito no livro é absolutamente familiar, tendo em vista meu lugar como pesquisadora e uma figura que surge no capítulo quatorze de sua obra são as benzedeiras e os curandeiros. Cândido (1979, p. 183) descreve a terapêutica do caipira:

a terapêutica está representada em quatro níveis, que coincidem de modo com os âmbitos em que se fragmentou e ampliou a dependência ecológica. No primeiro, os benzedeiros e benzedeiras, práticos de remédios vegetais... as rezas que fazem não se dirigem apenas à saúde, mas aos vários problemas da vida... o indivíduo ainda não exerce uma função definida; bastam certo pendor religioso e certa ciência elementar da flora.

Um Pai de Santo não é nem benzedor, nem curandeiro, mas é designado assim como o homem rural crente nos benzimentos enquanto avesso da civilização e da religião. Um sacerdote católico ao administrar água benta é, por isso, um benzedor incivilizado? Não. A crença é hierarquizada conforme o sujeito e classe social que o mobiliza. Determinar uma conduta de atraso na religiosidade rural é uma maneira intencional de manipular diferenças para produção de privilégios.

E por que a Umbanda tem serventia para pensar trabalhadores rurais? Porque a terapêutica vinculada à terra, à natureza e aos benzimentos são práticas presentes na cultura rural e na relação do homem com a natureza. Logo:

o reconhecimento de uma presença multissecular das comunidades de terreiro, que cuidem da saúde de populações, acionando dispositivos terapêuticos diversos, com diferentes formas de eficácia, produzindo subjetividades e corporalidades resistentes (com sentidos de/para viver), formas de cuidar de si e de cuidar dos outros, de cuidar das energias e das relações, modos de ser e estar no mundo, que permitem a indivíduos

e comunidades produzir ou recuperara a saíde respondendo a eventos ou a acontecimentos emergentes em diversos territórios da existência individual e coletiva (Silva *et al.*, 2020, p. 154).

Dissociadas do imaginário endoidecido, atrasado e, muitas vezes, diabólico ligada a toda e qualquer prática que não seja lida pela racionalidade predominante, a doidice e a superstição são elementos constitutivos do sertanejo/homem do campo inventado no início do século XX por Cunha (2002) no livro “Os Sertões”, um clássico inevitável ao pensamento social brasileiro que reverbera o triunfo do urbano sobre o rural.

O argumento euclidiano é que o sertão, isto é, o rural imprime um tipo de sociedade inferior, anacrônica, responsável por alucinar, deprimir e perverter o ser humano. A permanência nesse estado deformado de mundo é compatível com fanatismo mais insano, responsável por “dominar e endoidecer” facilmente a multidão. É a partir disso que o autor conta a história do “moço infeliz de Quixeramobim”, Antônio Vicente Mendes Maciel, chamando também de Antonio Conselheiro – a encarnação do estágio psicológico do sertanejo, que os dominava sem esforço, pois “a vida resumida do homem é um capítulo instantâneo da vida de sua sociedade” (Cunha, 2002, p. 96-103).

Antônio Conselheiro é a encarnação do sertanejo, um sujeito imaginado como alguém desequilibrado, incompreensível, rebelde e com alta degenerescência intelectual. A existência do autor enquanto sujeito é o produto do sertão, do meio que o particulariza. Ademais, “a sua biografia [Antonio Conselheiro] compendia e resume a existência da sociedade sertaneja. Esclarece o conceito etiológico da doença que o vitimou” (Cunha, 2002, p. 97-98).

Nesse contexto, a ideia euclidiana é que o meio selvagem/rural induz e reproduz, por excelência, um tipo de subjetividade vazia e apartada da evolução geral da humanidade, atrasada o suficiente para ser desumanizada e indizível (Cunha, 2002). A subjetividade do homem sertanejo é tratada como uma doença infecciosa, capaz de contaminar o progresso de uma nação com práticas “rudimentares”. A esse respeito:

a psicose progressiva afligia Conselheiro. [...] Todas as crenças ingênuas, do fetichismo bárbaro às aberrações católicas, todas as tendências impulsivas das raças inferiores, livremente exercitadas na indisciplina da vida sertaneja, se condensaram no seu misticismo feroz e extravagante (Cunha, 2002, p. 96 - 97).

Isso posto, o sujeito imaginado que se submete aos benzimentos ou às terapêuticas “tradicionalistas”, como chama Cândido (1979), é lido pelo “estágio psicológico do sertanejo”, ainda que essas práticas não sejam restritas às cidades de pequeno porte em situação de isolamento. O terreiro dirigido por Beto, por exemplo, funciona na cidade de Sobral, que fica a

24 km de Meruoca, é considerada de médio porte e a mais importante economicamente para a região norte do Ceará, com uma população de 203.023, dados do último censo (2010).

Esse é o cenário que orbita Pai Beto, mediador da presença e das ações de ordenamento do Senhor Pena Verde no Centro de Umbanda:

uma entidade que vem no arquétipo de um indígena. É o meu [de Beto] pai de cabeça, o dono do Centro. São pessoas [entidades] ali. Cada um, por exemplo, tem vários espíritos que se manifestam, indígenas que se manifestam, mas cada um tem o temperamento, uma forma, um de trejeito, uma forma de se comportar. O Seu Pena Verde, me parece um homem de meia idade, 45 anos. Fala pouco, muito direto. Não é que ele fala pouco, ele fala o necessário. Gosta e, faz por onde, as coisas ficarem em ordem.

[Sr. Pena Verde] cuida e protege, eu me sinto cuidado, protegido por ele de várias formas diferentes, seja no acolhimento ou na repreensão. Dizer: ‘**olha tá errado isso aqui, tá vendo? tá errado e tal**’. Então, eu consigo perceber ele dessa forma sabe. Ele é um dirigente espiritual, do campo astral, eu sou dirigente do campo físico/material, mas as minhas decisões também são guiadas por ele, então no geral é ele que organiza as coisas, então o seu Pena Verde é um ancestral muito necessário, extremamente necessário, na minha vida e das pessoas que estão/que frequenta terreiro, seja os adeptos da religião ou seja as pessoas que vão para se consultar (Humberto, grifo nosso).

Em meio às fábricas, às universidades, aos *shopping centers*, ao aeroporto e aos hospitais de referência, Pai Beto divide seu tempo como assalariado, preparando entre:

cinco e dez minutos de banho [de ervas]. [De duas a cinco horas] sacudimento [já que] tem algumas coisas que vão ser cozidas, torradas, manejadas dependendo da quantidade e da complexidade de cada elemento que vai ser preparado [para o trabalho espiritual] (Humberto).

Cumpre salientar que a terapêutica tradicionalista é parte da cultura caipira descrita por Cândido (1979). Nela, é elaborada uma relação com os elementos da natureza como recurso de uma “medicina caseira”, que faz parte do repertório de benzedeiras e curandeiros, mas é signo, principalmente, do modo rural de lidar com adoecimento físico, psíquico e espiritual – como exemplo, está a “espinhela caída” ou o “quebrante”. Na lista terapêutica de Cândido (1979, p. 182), estão:

- a) sedativo da tosse: xarope de flor de abacate (*Lauurus persea L.*);
- b) antiofídico: pimenta cumari (*Capsicum baccatum L.*);
- c) purgativo: raiz-preta (*Chicoca anguifuga Mart.*);
- d) cólicas, fraqueza do estomago: casaca-de-anta (*Drimys winteri Forst.*);
- e) feridas, hemorragias: barbatimão (*Styphnodendron barbatimão Mart.*);
- f) asma, ataques: perobinha (*Sweethia elegans Benth.*).

Em face da temática, a questão síntese da relação entre benzedeiras, xarope de flor de abacate para tosse e fitas vermelhas contra quebrante e os significados descritos por Beto é que

o trabalho espiritual, objeto de análise aqui, vinculado aos terreiros de religiões de matriz africana, no caso a Umbanda, é tido socialmente como um modo de ser dos incivilizados ou dos menos civilizados, dos irracionais, dos endoidados e, muitas vezes, dos diabólicos.

O pensamento irracional é atrelado à uma cultura rural, como se fosse o estado de natureza do sertanejo, do silvícola, do caipira. Nesse ponto de vista, o sertão imprime um tipo sociedade inferior, anacrônico, capaz de alucinar, deprimir e perverter um ser humano – um dos argumentos de Cunha (2002) para estabelecer as diferenças necessárias entre o Brasil que assistia ao triunfo da civilização que chegava nas capitais do sudeste e o interior que permanecia em um estado deformado de mundo.

À vista disso, a cultura rural que toma forma no imaginário brasileiro tem um caráter infecioso que acomete os indivíduos de doidice. Esse visor passa a ser o modo de enxergar diferentes relações sociais. Dessa forma, o trabalho espiritual, ou melhor, a operação de uma das práticas de cuidado que foge à narrativa urbacentrada e cristocêntrica é ilegítima, haja vista que representa todo um arranjo desse estágio degenerado e atrasado que é racializado, territorializado e expresso em relações de opressão de ordem econômica e política.

#### **2.4.1 É sobre trabalho ou trabalho espiritual?**

Perguntei sobre trabalho ao Beto e, de pronto, ele voltou com a pergunta: “é, o trabalho em relação ao cuidado espiritual que você se refere?” (Humberto).

Responder a isso demarca em que campo de autoridade e discurso iríamos seguir na conversa, porque se impõe o que já se perguntou Goldman (2006) e outros estudiosos da religião: posso acreditar no que um Pai de Santo fala sobre trabalho espiritual, ou seja, é legítima sua orientação sobre o feitio de rituais como banhos e oferendas, tendo em vista que comprehende o irreal para os não crentes e, por isso, não exige compromisso de ser levado a sério enquanto categoria de explicação do mundo real.

As categorias com as quais lemos e interagimos no “mundo real” são de ordem, prioritariamente, material e, em caso de imaterialidade, são aceitos tipos específicos de ordenamentos quase sempre etnocêntricos. Isso acarreta uma descrença diante de um sujeito que ocupa um lugar nas religiões de matrizes não cristianocêntricas, desacreditando pensar quaisquer aspectos da vida e limitando-o a sua condição de crente, conforme o trecho a seguir:

em relação aos orixás, há o risco de não levar a sério o que se diz e, por tabela, quem fala (o ponto de partida é a desqualificação do discurso nativo), em relação à política, o risco é de não levar a sério quem fala e, por conseguinte, o que se diz (o ponto de

partida é a desqualificação do sujeito nativo) [...] E, se tal sucede, é porque quem ‘acredita’ em orixás é encarado como alguém incapaz ou que pretende falar a partir de um lugar de enunciação que o torna incapaz) de aceder a um posicionamento adequado sobre esse elemento do mundo real (Silva *et al.*, 2020, p. 147-148).

Como discorrido, o trabalho espiritual é parte de uma terapêutica que tem como princípio a relação do homem com a natureza que ganha mais forma em territórios que conviveram com a menor presença de assistência médica. Diante disso, o indivíduo dedicado às práticas terapêuticas te um ofício, um tipo de ocupação que maneja conhecimentos específicos para determinados fins. Cabe frisar que todo ofício requer trabalho, em sentido literal, transformação na natureza com o intento de produzir algo para si e/ou para o outro usando as capacidades físicas e intelectuais – sua força de trabalho. Sobre a relação com natureza, Beto expõe que:

macumba é um instrumento que seria um reco-reco de madeira. Dá licença aqui. Vou fazer até um som para ficar registrado aqui. É um instrumento de percussão. Isso é a macumba [som]. Essa aqui é de bambu, mas os instrumentos feitos, era de uma determinada árvore<sup>19</sup>. Eu não sei te especificar qual é a espécie dela, mas era uma árvore e que se tirava dela para fazer, não só esse, mas vários instrumentos. Por isso que às vezes algumas pessoas dizem: ‘a macumba é um atabaque’. Sim, sim. Então o que acontecia, só para explicar o termo macumba. Acabou que, acabou que se entendeu a religião como o ato. E macumba, nem mesmo, é o ato. Macumba era o lugar onde se realizava o ato religioso, que era debaixo da árvore chamada macumba. Então: ‘eles vão para onde? Eu estou indo para macumba’. Então, era o lugar, era um espaço que acabou trazendo conotação de religião, o nome do culto ou a prática do culto. Ou o adjetivo da pessoa. De toda forma, assim, na grande maioria das vezes, é de uma forma pejorativa mesmo. Então, macumba que era um lugar, se tornou uma religião e se tornou um ato religioso, ou um ato. Enfim, um ato religioso, mas não é. A palavra ao longo do tempo foi trazendo e se transformando e o/a própria identidade se construiu a partir daí (Humberto).

Beto segue explicando com todo zelo a relação de uma árvore que era um lugar e foi transformada em instrumento musical; depois, em religião e, por último, em ato religioso. Destarte:

é a madeira, quando a gente vai fazer qualquer coisa, em relação à Umbanda, banhos de ervas, por exemplo, a gente, por algumas vezes, quando a gente não tem acesso no plantio mesmo, a gente compra no supermercado, então a gente vai lá, compra e reza na folha para poder fazer o banho. Quando a gente, eu cultivo aqui, por exemplo: Manjericão, alecrim. Então, se eu vou lá pegar uma erva fazer um banho, vou lá e peço permissão. Ali é um corpo que se pode entender como que não tem que é inanimado, tem vida, mas não tem terminações nervosas. A gente entende que é uma vida, então ali, o ato que tira aquela folha tem que ser respeitoso, porque há uma troca. Tanto que quando a gente toma o banho, o banho que a gente toma vai de volta para terra e as folhas que restam, também vai de volta para natureza. O ciclo continua. Então do mesmo jeito é qualquer material de origem vegetal, a gente/eu usei isso aqui.

---

<sup>19</sup> Macubeira ou Macumbe (Bianchin; Motomura, 2024).

Como é um material orgânico, uma hora ele vai virar adubo de novo e vai retroalimentar nessa cadeia. Então, existe esse respeito com os materiais orgânicos, com as coisas que vão/que são retirados da natureza para o nosso uso e, quando eu tiro alguma coisa da natureza, ela não deixa de ser natural, ela não deixa de ser também, ainda, um pedaço da natureza, seja esse instrumento, seja essa vagem de olho de boi, o mucunã. Enfim (Humberto).

Comumente, tratamos o trabalho como sinônimo de força de trabalho, isto é, a venda da capacidade física e intelectual de um indivíduo para produzir um determinado serviço ou mercadoria, porém o trabalho é, de modo mais geral, o resultado da relação do homem transformando a natureza. A reza é um ofício tradicional e passível de mercantilização, nada escapa à forma de mercadoria predominante no capitalismo contemporâneo e, por isso mesmo, é uma expressão da cultura de classe, seja do sujeito crente, seja do sujeito sob cuidado do crente.

O tempo de um indivíduo no capitalismo é uma mercadoria, por essa razão, é o modo de especificar da forma de trabalho assalariado prevalecente nesse tempo histórico. Mas o tempo do trabalho espiritual para Humberto é tempo dedicado ao cuidado. Um sujeito que medeia a relação entre o mundo material e o sagrado, dedicando seu tempo, parcial ou integral, ao trabalho espiritual, exerce um ofício tradicional que não pode ser interpretado exclusivamente pelo mercado da fé.

Eu entendo o trabalho para além do emprego. Muito além do emprego, da sua subsistência ali, da forma de conseguir um dinheiro, mas o trabalho é qualquer atividade a fim de alguma coisa. Como eu sou mais velho de seis, minha mãe é mãe solo, e a gente, e eu, meio que ficava ali responsável pelo meus irmãos, durante algum tempo, não o dia inteiro, eu também era muito novinho tinha oito, nove anos, pelo menos, até onde eu me lembro. Tinha meu irmão que era de colo e aí tinha um tio, um amigo da família que ajudava a gente também, ficava lá olhando a gente, mas já desenvolvi isso aí [trabalho de cuidado], cuidando dos meus irmãos. Então, se for levar em consideração nessa perspectiva que eu trouxe, então, é desde os nove anos, assim (Humberto).

No emaranhado de irmãos, tios, mãe solo e amigo da família, talvez possa ter passado a sólida percepção de que trabalho está atrelado ao tempo que se dedica para um determinado fim. Nesse caso, o cuidado com mais novos, isto é, na força física e intelectual investida para atender a uma determinada necessidade, e não propriamente um meio para adquirir dinheiro. Tal definição orienta sua trajetória em diferentes ocupações e nos trabalhos na Umbanda, o que é explicado por Beto a seguir:

eu acho que é melhor forma é falar sobre a minha experiência individual. Entendendo que a Umbanda é regionalizada, cada lugar, cada terreiro, cada cidade tem uma forma

um pouco específica de entender, de ter ali o seu culto religioso. O trabalho na Umbanda ou o famigerado trabalho [espiritual], em outros termos, trabalho de macumba, de feitiço, de não sei o quê. Trabalho, beleza. **Os trabalhos eles/ele podem ser colocados como em geral cuidado espiritual.** Cuidado espiritual, seja de orientação, seja de cura, de abrimento de caminhos, trabalhos para o amor também que é o mais conhecido, que mais as pessoas procuram, mas procura de uma forma equivocada. O trabalho é basicamente isso. Os trabalhos feitos, o feito ou então o serviço [feito], tem gente que chama, ‘ah, não sei o que, fulano fez um serviço’, é outra palavra que acaba, quando se fala, criou-se uma conotação negativa/pejorativa. Sempre no sentido fulano fez trabalho para não sei quem, alguém fez trabalho para mim. Então, quando eu estou me sentindo mal, alguém fez um trabalho para mim, mas quando as coisas deram certo eu não digo, alguém fez um trabalho para mim para as coisas dão certo. Toda vez que fala de trabalho, em relação a Umbanda ou qualquer outra religião de matriz africana, é colocado conotação negativa, pejorativa a respeito daquilo (Humberto, grifo nosso).

Todas as vezes que o assunto trabalho espiritual atravessou a entrevista, acomodava-se no espaço um incômodo sutil, como se houvesse a necessidade de explicar para quem não queria compreender que os trabalhos feitos no terreiro, a partir da experiência de Beto, eram lidos socialmente de forma equivocada. Isso porque é comum a associação de trabalhos espirituais, sobretudo das religiões de matriz africana, ao charlatanismo, à credicé e ao irracional, acrescida da intolerância ao dessemelhante e ao racismo religioso. Concernente a isso:

nem todas as ‘crenças’ (o que é designado em certa política do real), mesmo as classificadas como religiosas, são vistas do mesmo modo, no que diz respeitos ao estatuto de sua periculosidade como agente de irracionalidade. De fato, há uma distribuição desigual do estatuto da irracionalidade perigosa, em um contexto de hierarquias globais moderno-coloniais, cristianocêntricas e racistas enredadas entre si. [...] [De modo que compreenda os] ‘povos inferiores’, ‘incivilizados’, ‘selvagens’, ‘primitivos’, ‘subdesenvolvidos’, ‘autoritários’, ‘terroristas’ [...] os suspeitos de sempre (Silva *et al.*, 2020, p. 147-148).

Os trabalhos espirituais voltados para o cuidado são múltiplos e aparecem em diferentes religiões nas práticas que ocupam, como, no Catolicismo, o tempo integral do sacerdote. Além disso, a aparição do potencial perigoso do campo espiritual ocorre, no Brasil, atrelada às religiões de matriz africana mediante a violência material e simbólica presente no cotidiano dos terreiros. Com relação a isso, Beto, insiste que os trabalhos no terreiro:

nunca [são vistos] de uma forma positiva. Então, tem isso. É o racismo religioso, mais uma vez aí nessa forma que a gente, a gente busca entender para repassar, mas nem todo mundo quer entender ou receber o contra, na contramão da gente enquanto pessoas religiosas de Umbanda, aí vem filme, a TV. Você vê uma atriz falando ‘chuta que é macumba’ na Malhação<sup>20</sup> durante uma temporada inteira. Então aí, legitimando mais uma vez essa violência contra as religiões de matriz africanas e ameríndios (Humberto).

---

<sup>20</sup> Telenovela produzida pela Rede Globo de Televisão voltada ao público adolescente, jovem.

O tempo aparecerá aqui em duas perspectivas – uma de caráter ontológico e outra, pragmático –, pois é nele que moram as práticas, os ofícios e o trabalho. O valor de uso do trabalho humano, isto é, a ação de transformar natureza em bem de serventia à vida, ao indivíduo e à sociedade é diferente do valor de troca, no qual sua grandeza é extraída da força de trabalho para fins de acumulação. No terreiro de Umbanda traduzido por Humberto, o tempo em contínuo no qual se expressam as necessidades físicas, mentais e espirituais, por isso tem um valor ontológico transitante entre o valor de uso e valor de troca.

Já no terreiro traduzido por Beto, o tempo é um contínuo, ou melhor, a costura infinita de possibilidades, e não propriamente um valor aplicado ao uso ou às trocas. Nessa direção:

a própria espiritualidade quando fala com a gente, assim, a noção de tempo que vocês têm aqui não é a mesma nossa. Então um segundo aqui pode ser cem anos lá e vice-versa, então, não tem uma definição de tempo com o nosso entendimento nas dimensões que a gente tem acesso, nas três dimensões que a gente tem acesso aí. Meio que é limitada à nossa compreensão ao tanto que a nossa cabeça, nosso entendimento consegue entender, dentro dessa limitação física, mental e espiritual que a gente tem é a noção de tempo que a gente acaba percebendo, são segundos, minutos, milésimos de segundo. Uma vez Seu Enérgico até me perguntou se eu tiraria, aliás: ‘quantos números tinham entre um e dois?’. Aí eu disse: ‘nenhuma’. ‘Não, infinitos números meu filho’ [Entidade respondeu]. Ele estava falando sobre possibilidades. Então, as possibilidades que eu aprendo na escola, por exemplo, básica, tipo um ou dois, não me ensinam, não com tanta ênfase, que entre o um e o dois têm infinitas possibilidades, então, não posso pensar no extremo ou em outro, mas entre um extremo e outro tem infinitas possibilidades e o tempo também se encaixa nisso.

O tempo de uma forma medida, com as suas medidas específicas de tempo, seja minutos, horas, segundos e tal, ele é limitado, mas quando a gente entende, assim, nessa perspectiva de que entre um e dois tem infinitas possibilidades, infinitos números, então a gente consegue, eu consigo, perceber ou ter uma breve noção de que o tempo é, enfim, tem várias possibilidades. Como na música também, a música ela consegue fazer coisas que a matemática não consegue, um exemplo, eu consegui dividir um tempo que seria o espaço entre essas duas batidas, em quatro e consigo dividir em três. Só que nem todos os números são divisíveis por quatro ou por três. Não dá para dividir o mesmo número por quatro e por três, em partes iguais nessa alimentação que conta de um, dois, três, quatro, a gente não consegue, mas na música, no tempo da música a gente consegue dividir. Então, o mesmo espaço eu consigo dividir em quantos números se eu quiser ou eu conseguir fazer de acordo com a técnica. Então a música entende e me mostra o tempo dessa forma, a espiritualidade também me dá outra perspectiva de tempo, então, como eu também sou músico percussionista e sou da religiosidade de Umbanda, que entende a espiritualidade de uma forma bem ampla, para além de dogmas e determinações de regras, então, isso me constrói uma pessoa que consegue pensar para ler, por isso que eu disse que era profundo (Humberto).

Diante desse cenário, levanto o questionamento: por que o tempo, nesses termos, precisa ser discutido? Isso se justifica pelo trabalho espiritual exigir trabalho e não ser um negócio mesurável pelas categorias que adotamos para determinar as relações comerciais com outros fins materiais ou serviços, tendo valor, um valor outro. Os trabalhos no campo espiritual são,

nesse viés, artefatos invisíveis de permanente estado de dúvida até mesmo pelas pessoas que os consomem.

Discutir como é construído o valor no terreiro contribui, dessa maneira, para tornar incômoda a ideia sobre o sujeito crente visto “como ingênuo (capaz de enganar a si mesmo) ou como manipulador ou cínico (capaz de enganar os outros). Isso porque o ‘crente’ é sempre colocado em suspeição” (Silva *et al.*, 2020, p. 148). Sobre a economia do terreiro, Beto discute que:

[os trabalhos no terreiro] eu consigo dizer que é tempo integral. Mas o meu autocuidado que eu busco ter, o fato de eu ter meu trabalho convencional para receber meu salário, consegui pagar minhas contas, me alimentar, me vestir, isso é o cuidado comigo, então, o cuidado com o outro começa com cuidado comigo. Então, eu enquanto dirigente espiritual de uma casa de Umbanda, de um centro de Umbanda, eu digo que o cuidado com as pessoas que me procuram é integral, é em tempo integral, porque eu me dedicar a mim também é um cuidado para que eu esteja disponível, disposto e saudável espiritualmente e fisicamente para poder cuidar de alguém. Eu consigo dizer que [o trabalho] é integral. Agora a prática de cuidado, propriamente dita, ela leva, por exemplo, eu atendo nas terças-feiras que é quando eu consigo, que é o dia fixo, porém às vezes tem um procedimento para fazer na segunda, na quarta, na quinta, na sexta, então, tem semanas que é a semana inteira. Eu tô indo no terreiro à noite que é o meu horário livre por eu trabalhar no horário comercial das oito às dezessete horas. Trabalho para outro trabalho. Então, [trabalho espiritual] não é sua boa vontade, não é só ser gente boa (Humberto).

A extração de mais-valia dos trabalhadores no capitalismo se funda na desvalorização do trabalho que ocorre na descaracterização dos danos que aquela prática expõe o sujeito, seja no âmbito do corpo físico, seja no âmbito das capacidades intelectuais.

No entanto, não há reprodução do capital com rigor da expropriação de uma força de trabalho assalariado pacífica sem o controle da divisão sexual do trabalho, que serve como parâmetro para construção do valor social das práticas de trabalho, e não apenas na delimitação da mulher enquanto indivíduo, ao âmbito privado de produção da existência e homem, por conseguinte, ao âmbito público, tendo em vista que:

marcam as atividades de trabalho estereótipos que associam o sexo e o par masculinidade/virilidade e feminilidade. A virilidade é associada ao trabalho pesado, penoso, sujo, insalubre, algumas vezes perigoso, já a feminilidade é associada ao trabalho leve, fácil, limpo, que exige paciência e minúcia (Hirata, 1995). A masculinidade foi associada ao *homo economicus*, aquele que age com racionalidade, e a feminilidade, associada ao sentimentalismo, muitas vezes irracional. Nessa lógica, ficaram reservadas aos homens as tarefas que geram mais retornos econômicos, e às mulheres, as tarefas que embora possam não gerar bons retornos econômicos têm ligação com o lado amoroso, cuidadoso, altruista ‘feminino’ (Souza; Guedes, 2016, p. 126).

A determinação das atividades na divisão sexual do trabalho excede, por óbvio, o corpo biológico e vincula-se às construções sociais acerca da feminilidade e masculinidade, estereótipos que seguem corrigindo os corpos e reproduzindo ordens desiguais e violentas. Cabe ressaltar que Beto é um homem cisgênero, porém o trabalho no terreiro o dispõe numa prática de trabalho voltada para o cuidado. O sujeito imaginado de quem educa, limpa, cozinha, benze, banha e cuida é o feminino. Nesse ângulo, o trabalho espiritual é uma prática de trabalho ligado à ideia de altruísmo e amor, e isso o qualifica como algo sem valor.

Beto, em outro trecho da entrevista, explica os motivos que orientam sua conduta em relação ao recebimento de dinheiro em troca de um trabalho espiritual:

tem muita conta para pagar, tem muita coisa para ser feita, para se organizar. Para o terreiro estar limpo para atender alguém, vai de um aluguel a um desinfetante para limpar o chão. Então existe uma série de coisas que, por trás daquela conversa de vinte minutos [o atendimento] que você teve com a entidade, tem uma organização grande, tem o meu cuidado, que eu preciso estar bem para poder atender a pessoa, tem uma série de coisas. Então, eu acho que quem se coloca nessa condição de cobrar por algum trabalho e determinar preço não está errado, agora tudo que vem com exploração, com trazendo um olhar mesmo de ganância pode e vai prejudicar, tanto pelo lado espiritual como também pelo lado social. Poxa, se a pessoa está vindo a mim porque tá com os caminhos fechados, não consegue arrumar nada, não consegue arrumar trabalho, eu vou dizer: ‘me dê tanto!’. É até uma contradição muito grande, então não faz sentido. Ou então vem uma pessoa doente, que geralmente as pessoas quando vão em busca do terreiro é a última opção, já estão desesperadas e uma pessoa desesperada vai me dar o que eu pedir, o que eu quiser, o que eu pedi vai me dar, então, muita gente, infelizmente, não só na Umbanda, em qualquer outro espaço religioso ou não, se usa do desespero das pessoas pra se dar bem financeiramente ou cobrar favor, favores depois (Humberto).

A experiência descrita por Beto sobre o trabalho espiritual importa para pensar como é atribuído o valor das coisas imateriais na concepção do seu sagrado, um valor que não está submetido à mercantilização. Trata-se de sair de uma zona comum, pensar os valores por um modo econômico não prevalecente, porque sempre ronda através da alegação de fraude ou meia verdade qualquer vocação econômica que não seja voltada à barganha e ao lucro, as relações de trocas materiais e com intensidade em relações imateriais pela sua subjetiva valoração.

Operar o sagrado, portanto, como mediador é estabelecer relações nas quais se troca e não deve se absurdir, o que exige trabalho, uma ação de criar, propiciar e que não deve ser lida aqui sobre o lente da produtividade inaugurada na modernidade. Um Pai de Santo, se não é um trabalhador, comprehende uma entidade imaginada espelhada no capitalismo ocidental e, na prática, consiste em alguém que cria, medeia, prepara, acolhe, orienta e trabalha.

O trabalho espiritual, segundo Beto, não está comprometido com uma lógica de ganância, isto é, com o desejo exagerado por acumular mais em detrimento de outros. O que

ocorre é uma troca: de um lado, o indivíduo com sua demanda mediada com o sagrado, de outro, a retribuição com meios que possam – sem ser com necessariamente dinheiro – garantir aos dirigentes recursos necessários para continuarem as atividades do terreiro e dos médiuns (sujeito no qual se manifestam os espíritos). Os médiuns precisam de materialidade para manterem sua situação de vida. Na verdade, o terreiro não deveria ser um espaço de exploração, por isso, Beto insiste:

é outra troca aqui que existe [negativa sobre um relação estritamente mercadológica], então, eu não vou dizer assim: ‘ah, mas e aí tu não recebe?’ Eu recebo, sim. Quem é que não quer dinheiro? Eu quero sim. Nunca fiz voto de pobreza e mesmo assim já nasci pobre. Acho que quem tem o direito de fazer voto de pobreza é porque tem uma instituição que lhe mantém. Qualquer um pode existir por outros meios, outras formas a gente tá aqui, a própria espiritualidade de Umbanda deixa a gente consciente disso, que a gente tá aqui e a gente não se alimenta de luz e de reza e de boa vontade, a gente precisa comer e comer o básico. Quando eu falo comer é, pra gente poder compreender, eu preciso comer, mas eu preciso me divertir, eu preciso me vestir, eu preciso me sentir bem, eu preciso morar num lugar que me agrada, eu preciso ter relações construídas de uma forma saudável, então, eu preciso de muitas coisas e boa parte dela demanda o dinheiro. Então, eu não vou dizer que não aceito, eu aceito [dinheiro]. O que eu não faço é estipular preço. Diga: ‘ah e quanto é?’, não, só uso esse termo: ‘a contribuição é voluntária’, é quanto quiser ou se puder ou se quiser. Você pode ter e não querer e está tudo bem, minha parte já foi feita, ou você pode querer e poder e dar quanto você pode, não é nem por quanto você acha que vale, acho que é muito mais no sentido de quanto você pode, né, naquele sentido a pessoa tá abalada, pessoa está fragilizada, às vezes está fragilizada também financeiramente, e aí eu não posso determinar que só vai ser atendida a partir de um pagamento. Então, não faz sentido. Perde e desvirtua (Humberto).

Aqui retomamos à noção de tempo, de caráter mais pragmático, porque é justamente o tempo dedicado às práticas de cuidado nas casas de Umbanda – integral ou parcial – que validam as formas de recebimento de dinheiro em troca do serviço prestado nos atendimentos que compreendem a consulta com as entidades, bem como os procedimentos feitos para reestabelecer o indivíduo consultado. Veja no trecho seguinte:

no geral, pais e mães de santo, dirigentes de casa de Umbanda, a grande maioria são pessoas que vivem integralmente no terreiro e para o terreiro e do terreiro. Existem outros, muito mais, mas assim, no geral, a maioria vive e se dedica a ele, então dali ele diz isso aqui é tanto, isso aqui é tanto. Ele tabela os preços de cada atendimento, de cada procedimento, de cada serviço dele ou dela. No meu caso, eu tenho o meu lugar de onde eu tiro meu sustento e por isso que eu não consigo atender a qualquer hora. Então, é um bônus e um ônus nesse sentido. Eu vou dizer o horário que eu vou atender porque eu não tiro dali meu sustento e eu também eu acho que, eu acho que vale, é muito importante, eu peço licença para falar isso também, que eu não acho de forma nenhuma errado que alguém cobre por aquele procedimento, eu não acho. Primeiro porque as pessoas vivem daquilo ali. E aí eu não posso determinar nada sobre a vida de ninguém, mas eu acho que é justo, sim, quando eu me dedico e estou ali para cuidar. Quando de repente tem uma coisa de inferiorização e de romantização do serviço do outro, eu determinar o valor e preço sobre o serviço do outro, porque quem faz isso é patrão, né? (Humberto).

Marcel Mauss (2003) e sua compreensão de economia organizada na permanente relação social entre dar-receber-retribuir, de dádiva, é a cartografia que orienta as reflexões sobre o que Beto chama “outra troca”. A ordem de grandeza e disposição ética com a qual lidam os terreiros são variadas, mas a gênese do *homo economicus* que tem como fim a barganha é insuficiente para pensar o terreiro (Lanna, 2000). O que se pode afirmar baseado na visão nativa é que existe uma diferença em prestar ao outro um trabalho espiritual e a mercantilização do trabalho espiritual. Referente a isso, Beto, explica que:

patrão faz isso, dizer quanto é que vale o seu trabalho, não é você quem diz quanto vale o seu trabalho. As pessoas fazem isso e têm a romantização de dizer: ‘ah, mas é uma coisa de espiritualidade, que Deus dá de graça ninguém deveria cobrar’, falou a pessoa que compra água mineral. Em tese, a água, nessa perspectiva criacionista, foi Deus que deu, então agora todo mundo é para ser comercializado. Basicamente isso, então, se eu comercializo, agora tem uma coisa que é mercantilização, tipo atendimento em massa, atendimento, tipo, com a única e exclusiva finalidade da questão financeira, aí eu acho que desvirtuam [as práticas religiosas]. Nesse momento, ali, a própria espiritualidade já não se vê representada naquele ato de ajuda (Humberto).

O trabalho espiritual não é, para Beto, um ato altruísta, mas também não é uma mercadoria a ser vendida com a finalidade de exploração e acumulação de riqueza, dado que isso desvirtuaria o sentido do sagrado na vida dos indivíduos. O dinheiro, nessas relações, pode ser um meio de se estabelecer as trocas no terreiro, mas não sua finalidade.

Na sociedade caipira, estudada por Cândido (1979, p. 183), a figura do curandeiro – descrita abaixo – recusa o dinheiro do trabalho espiritual:

os curandeiros, porém, já pertencem a outra esfera. [...] Com curas milagrosas, feitas com rezas e água benta do rio. Não aceitam dinheiro, alegando trabalharem para o bem dos outros; mas aceitam presentes em espécie, das pessoas que os procuram em boa quantidade.

Na economia das rezas e das curas, sobretudo nas sociedades rurais, o valor não é uma *a priori* que antecede e/ou impede o acesso à realização do trabalho espiritual realizado, mas é operado no quanto se pode compartilhar depois do trabalho feito. Assim, o dinheiro não define quanto vale o trabalho espiritual, mas opera a partir da ideia de quanto posso compartilhar, financeiramente ou não, depois de ter recebido o trabalho de mediação com o sagrado. O dirigente de uma casa que presta trabalhos espirituais não pode definir valores porque, tal como os curandeiros da sociedade caipira, a mediação com sagrado não é uma mercadoria em si.

Isso não significa que qualquer pessoa possa adentrar em um terreiro e buscar serviços espirituais sem prestar qualquer devolutiva. A retribuição acontece porque a diferença está no fato de que o campo de negociação dessas trocas é mais flexível: baseia-se no quanto posso compartilhar para retribuir o trabalho.

Diferente da figura patronal que determina o valor das coisas pela disparidade do valor do trabalho em relação à riqueza, garantindo o lucro, a economia da reza opera, ou deveria operar, seus valores *a posteriori* da experiência sem compromisso de estabelecer vantagens sobre o sujeito buscador. O patrão, esse personagem do capitalismo moderno, não orienta sua ação para o outro, mas age em relação a si mesmo, cuja fidelidade é a acumulação de riqueza – essa é uma diferença nas relações de troca descritas sobre os terreiros.

Ademais, há dirigentes de casas que tabelam preços para trabalhos espirituais, o delimitando os termos para as relações sociais estabelecidas e caracterizando uma comercialização mais vulgar. Em entrevista, Beto reconhece esse fenômeno, mas advoga a necessidade de pensar as circunstâncias que levam determinados terreiros a esse modo operante. O autor alerta que isso, por si só, não pode ser o medidor da atuação do dirigente de casa, pois tratar da linguagem da economia de mercado pode tornar mais fluente o entendimento entre os praticantes regulares da religião, praticantes sazonais, curiosos e consumidores *stricto senso*. Já quando questionado se o dinheiro era um tabu no terreiro, Beto faz a ponderação:

eu consigo falar sobre mim, mas eu vivenciei outras experiências e vi como outras pessoas se comportam a respeito disso, então... Tem, tem sim [um tabu]. Às vezes pessoas que se sentem gratas e aí disponibilizam serviço, alguma coisa, sei lá, mas a troca imediata existe. O retorno imediato existe, não é aquela ideia de: ‘vou fazer para acumular créditos para ir para o céu’, isso de indulgência. Não é nesse sentido, não é bem nesse sentido, mas eu entendo que como ser social eu preciso ter um retorno não necessariamente financeiro, mas eu preciso de um retorno até para que eu me sinta feliz e estimulado para continuar exercendo aquele meu serviço, aquele meu trabalho. Então, esse retorno ele precisa vir, não necessariamente financeiro, porém o sistema que a gente vive ele exige que, para eu manter uma casa alugada, para manter um terreiro eu preciso de quê? De dinheiro (Humberto).

A principal característica do capitalismo é o caráter expansivo. Para gerar valor de troca, é necessário produzir mais, por consequência, mais rápido e abrangente precisa ser o escoamento do produto ou do serviço. A cultura como um recurso vendável não é um fato recente, o sagrado como expressão do modo como, seguimentos dos indivíduos, significam o mundo e, por isso, parte de cadeia produtiva. Todavia, o tratamento da cultura como produto acabado incide a todo momento com a natureza de transformação que lhe é inerente. Se a cultura é uma maneira de visualizar a mercantilização do ser humano, é com tamanha intensidade que suas dádivas são captadas.

Nessa direção, o terreiro de Umbanda não é uma experiência de contraversão da ordem econômica capitalista, mas um espaço onde se expressa e é tensionada tendo em vista que o sagrado tem valor inestimável. O fetiche da mercadoria vendida nas propagandas e as garantias são manejados sofisticadamente nos mercados da fé, organizados a partir de diferentes matrizes religiosas, como escreve Benjamin (2013, p. 21):

o capitalismo deve ser visto como uma religião, isto é, o capitalismo está essencialmente a serviço da resolução das mesmas preocupações, aflições e inquietações a que outrora as assim chamadas religiões quiseram oferecer resposta [...] o capitalismo é uma religião puramente cultural, talvez até a mais extremada que já existiu. Nele, todas as coisas adquirem significado na relação imediata com o culto; ele não possui nenhuma dogmática, nenhuma teologia. Sob esse aspecto, o utilitarismo obtém sua coloração religiosa.

A teorização crítica de Benjamin (2013) não é uma tentativa de espelhar capitalismo e religião/instituição e encontrar semelhanças entre partes distintas, mas instituir o capitalismo no seu modo de funcionamento à uma adesão a dogmas religiosos, cartografadas a partir de estruturas mentais e comportamentais que reverberam no mesmo lastro. Um exemplo disso é o uso da promessa como recurso de propaganda e negociação para comercialização de produtos. Sobre essa lógica de retorno imediatista e utilitarista, Beto salienta:

[o trabalho espiritual] de auxílio, não é bem nesse sentido, acaba sendo uma mercantilização mesmo e aí quando eu pago por algo eu quero aquele produto, eu tenho direito de exigir. Tem isso, eu vou abrir precedente para isso, eu não posso te garantir nada se você chegar: ‘Beto, eu estou sem trabalhar, eu preciso arrumar um emprego’, tem muito disso também, ‘faça um trabalho para mim arrumar um emprego’. Eu, eita, responsabilidade, né? Aí eu vou ali acender uma vela, faço uma coisinha. Eu não posso dizer assim: ‘daqui a sete dias você vai arrumar um emprego’. Aquelas coisas que têm nos postes<sup>21</sup>. Vai dar certo? Eu não posso garantir isso porque o meu trabalho ele é espiritual, assim, como o tempo da espiritualidade, não é o meu, não é na hora que eu quero e do jeito que eu quero. É do jeito que eu faço por merecer e do jeito que eu estou precisando, então, meu trabalho é muito mais de conscientização para desmistificar e tirar essa ideia de que eu quero ali uma amarração, eu quero aquela pessoa para mim, já tem essa ideia de posse. São várias camadas (Humberto).

A ética protestante, segundo Weber (2001), foi preponderante para a expansão do capitalismo. Não é só a economia que determina as relações sociais, mas essas influem sobre a economia. Não à toa, Benjamin (2013) argumenta que o Capitalismo se organiza e edifica como religião. O “irracional” das rezas e das curas presente na cultura pode funcionar como contracultura. Nas sociedades caipiras de Cândido (1979) e nas práticas descritas por Beto, o

---

<sup>21</sup> Uma referência às propagandas quase sempre atreladas às religiões de matriz africana e ao charlatanismo.

sagrado é disruptivo da natureza utilitarista, egóica, acumuladora e de descarte, próprio desse mesmo Capitalismo.

A diminuição dos ímpetos à ganância e a barganha repercutem sobre o significado da finalidade das relações humanas e no modo como se transforma a natureza a serviço das sociedades. Destarte, a relação do sagrado não é um adereço para discutir a economia dura e as relações materiais e de exploração que possam dela derivar e ser derivadas, mas sim para reintegrar à cultura, que tem a transformação como elemento constante, cuja intenção é pensar uma economia de troca ou de substância. De maneira semelhante, busca-se uma ferramenta metodológica que almeja compreender a subjetividade e a experiência dos indivíduos que trabalham para outro sem objetivar o enriquecimento.

Nesse viés, a financeirização e a flexibilização dos modos de produção têm sido objeto que demarca o campo de estudos sobre o trabalho. Em face da disputa política e por direitos, o inventário da classe trabalhadora brasileira, o repertório de lutas sociais, de caráter classista e identitário, é constituído ao longo da história do mundo, além de ser a frenagem do modo de produção e subjetividade do capitalismo com sua eterna expansão e destruição produtiva que orienta e predomina a organização da humanidade (Harvey, 2011).

Esses freios da barbárie ou da destruição do meio ambiente e, por conseguinte, da humanidade não aparecem somente nas lutas coletivas por melhores condições de trabalho, mas nas disputas no cotidiano empunhadas por indivíduos sem sindicatos para mobilizar, sem carteiras de trabalho para reivindicar e sem letramento marxista para militar. Não se pergunta a um metalúrgico, por exemplo, se ele é trabalhador, mas ele é, pois sua função na cadeia produtiva o constitui. Quando questionado sobre uma identidade de trabalhador, Beto argumenta:

sim [sou trabalhador] porque eu trabalho [risos]. [Vou ser trabalhador mesmo desempregado porque] eu vou, eu acho que, eu acho não, eu vou buscar outras formas de conseguir me manter, mesmo não, necessariamente, eu estando vinculado à uma empresa ou alguma instituição. Eu acho que é uma identidade mesmo assim. Eu me identifico. Eu acho que quem não é trabalhador, é quem não tem dependentes ou depende de alguém, por exemplo, sei lá, a pessoa que já nasce tendo tudo que precisa e além do que precisa, o que quer, essa pessoa eu não consigo dizer que essa pessoa é um trabalhador ou trabalhadora (Humberto).

Nesses termos, trabalhador é quem trabalha. Mas por que isso é uma identidade? Mesmo ausente de uma situação empregatícia, o indivíduo continua, inescapavelmente, a busca por meios que possam garantir sua manutenção, vendendo ou trocando sua força de trabalho. Logo,

Beto é um trabalhador. Entretanto, questiono se todo trabalhador é da classe trabalhadora. Levando isso em consideração, Beto pondera:

eu vejo que alguma dessas pessoas [que trabalham] podem ter sido trabalhadores em algum momento. Eu acho que acaba [se tratando] tipo assim, sei lá, ‘categorias de trabalhadores’, né? Então se eu sou um ex... Eu não sei nem se é possível ser ex trabalhador, como é por ser uma questão de se identificar, de identidade também, mas eu acho que representa, talvez, a luta dos trabalhadores. Eu acho que seria a luta pela garantia do direito, os direitos que já existem, o que falta é garantida deles, é algo que garanta, não carece tanto de leis novas porque a gente cria uma lei aí cria outra lei para que essa lei seja cumprida. Então, acho que [classe trabalhadora] é muito mais definida nessa situação de representar a luta. Que luta é essa? Eu entendo como a luta por garantia desses direitos, mas até pelo sistema político, nosso sistema político é por representatividade, então, querendo ou não, aceitando ou não, eu por eu ser consciente eu entendo que eu preciso sim me posicionar e dizer e votar, por exemplo, acredito sim no poder do voto e eu acredito que existe a possibilidade de representantes dos interesses dessa classe trabalhadora, mas dizer que representa os trabalhadores, acho que chega numa individualidade, chega um momento que se limita e acaba virando até um clichêzão, sabe? Para se autopromover como tal representante (Humberto).

Se chamarmos a classe trabalhadora, quem irá levantar a mão e dizer: eis-me aqui. Beto responde:

eu acho que quase ninguém porque, primeiro que não há uma formação política para se entender como tal, classe trabalhadora. Assim, eu posso, eu me entendo como tal, não só por ter outros trabalhos, mas eu entendo como trabalhador. Não sei se as outras pessoas [se] compreendem dentro desse contexto, mas eu sim (Humberto).

Seria, então, uma identidade reconhecida, diz Beto, através da “formação política”, atrelada a se perceber dentro de um contexto? Perceba que não se trata propriamente de uma absorção de teorias e teses, como acontece nas formações de partidos de base trabalhista, socialista e comunista, mas da percepção de um contexto que excede o indivíduo. Isso é o que acontece para Beto pela sua atuação em “outros trabalhos”, aqui se referindo à condição de assalariamento. Assim sendo, o Pai Beto e todo o tempo dedicado às relações no terreiro se conjugam ao Beto assalariado, mas como coisas diferentes. Nesse caso:

tem o Beto que é meu gerente de ações territoriais na unidade de prevenção à violência (Secretaria de Direitos Humanos e da Assistência Social – SEDAS), tem o Beto que é meu Pai de Santo e, depois da gira, tem o Beto que é amigo, que vai para a farra tomar uma, conversar e tal (Humberto).

#### **2.4.2 Cidadão**

Tá me ouvindo bem? Enquanto a gente dança no bico da garrafinha, Odé trabalha de segurança, pegando ladrão que não respeita, que não ganha o pão que o Tição amaçou honestamente, enquanto Obatalá faz serviço pra muita gente não levanta um saco de cimento. Tá me ouvindo bem? (Trabalhadores [...], 2016).

Não é difícil encontrar vídeos em moradores das favelas do Rio Janeiro que gritam em meio a incursões policiais no território, falando coisas como “eu sou morador, eu sou trabalhador”, como se isso possibilasse um tipo de tratamento menos violento. Ao Beto, no final da entrevista, perguntei se ser trabalhador assalariado lhe garantia alguma vantagem na vida negociada das periferias de Sobral. Beto narra que:

a gente apanha sendo chamado de cidadão. Então, o que o termo que eu usar ali, o que eu disser, inclusive eu já apanhei porque eu estava de crachá [que o identificava como trabalhador de um aparelho público], literalmente, é confuso. Eu estava vindo do trabalho, inclusive, fiquei um pouco além do horário que eu saio das 17h da tarde e eu fiquei até 19h30. Eu morava em outro bairro no outro extremo da cidade, estava sozinho de bicicleta, um movimento grande, 19h ainda tá aquele movimento de gente indo ou voltando de algum lugar. E aí eles [policiais] me abordam, aí me mandam deitar no chão, faz uma cena grande, para o trânsito fica aquela ruma de carro parado, faz um espetáculo. E aí dentro da minha carteira tem um crachá, e aí ele pegou, dentro da minha bolsa, olhou [e disse]:

- Ah, Direitos Humanos né?
- Olha aí, olha aí, olha aí, fulano de tal, direitos humanos e tal...
- Aí começou foi aquela chacota, botou o pé na minhas costas e [e disse:]
- Tu é gerente de quê? Tu é gerente da boca? Negócio de gerência é essa aí?
- Não, sou [Beto] gerente de ações territoriais.
- E o que é isso?
- Isso eu não vou conseguir lhe explicar aqui, ainda mais nessa situação aqui.

Aí passou a situação toda, eu não precisava dizer se era trabalhador, existe uma identificação minha como trabalhador, mas depende de qual é o meu trabalho. Então, se trabalho no direitos humanos para garantia de direitos humanos, a força policial, não toda, mas de alguma forma vai ver até como inimigo ou defensor dos inimigos, os bandidos pobres, porque bandido rico eles não chegam nem perto. Então, ser trabalhador não me defende, se eu disser ou mesmo for ou tiver algo que comprove que eu sou trabalhador, isso não me garante, não vai garantir que eu não sofra uma abordagem truculenta da polícia, por exemplo (Humberto).

Trabalhadores do Brasil.

## CAPÍTULO III – MULHERES E OFÍCIOS

Um análise sobre as trabalhadoras rurais de Meruoca e as práticas de trabalho que as qualificam no meio rural, com destaque ao trabalho reprodutivo, doméstico e a produção artesanal do chapéu de palha. Caracterizo alguns aspectos sociais, econômicos e culturais dessa sociabilidade que se expressam na relações sociais de matrimônio, família e tradição. Visto que, embora essas mulheres tenham sua vida atreladas as atividades no campo, sua identidade campesina é obliterada o que repercute, inclusive, na constituição de sua identidade enquanto trabalhadora rural constituída de direitos.

### 3.1 Chapeleiras

**Cena etnográfica: entrevistas de conversa.** No curso dos encontros que tive com trabalhadores de Meruoca, pedi que eles descrevessem o que não funcionou. Todos receberam o convite com estranheza e com pitadas de desconfiança. Na noite anterior à entrevista, o Sr. Marcelino não dormiu bem, preocupado com, segundo ele, “o que vou dizer a essa moça amanhã, será que vou saber responder às perguntas” (Marcelino)<sup>22</sup>. Por isso:

muitas das histórias que serão apresentadas foram frutos [de] constantes encontros. Nenhuma delas me foi narrada linearmente, nem num mesmo dia. Em grande medida, coube a mim o exercício de dar coerência a elas, e nos casos em que os próprios ‘dados’ eram incompletos, eu me aventurei em tecer trajetórias ficcionais organizadas a partir de tudo o que eu vivenciei. São ficcionais no sentido tantas vezes proposto por Geertz, isto é, de que foram construídas por esta antropóloga, não de que são falsas (Rui, 2014, p. 49).

Em vista do exposto, percebe-se que o ato de entrevistar é visto como uma ação de realce diante de uma situação de vitória ou tragédia. Faz-se uma entrevista para mediar o extraordinário e os questionamentos que devem ser feitos, nesses termos, para apresentar o estado de coisas que fogem à normalidade, e não, por óbvio, sobre o ordinário. Por esse motivo, a adesão de uma sociologia do cotidiano, para Martins (2000), ou a adoção metodológica de estranhar o familiar de Gilberto Velho (1978) tem sempre um gosto travoso. Como no campo, o cotidiano e seus sujeitos recebem com estranheza essa busca de realce ao comum.

Nesse seguimento, qual a diferença entre uma conversa e uma entrevista? Toda entrevista é uma relação de conversa, a distinção está no ato contínuo de dissolvedor do medo

---

<sup>22</sup> Entrevista de pesquisa concedida por Marcelino, em 20 de dezembro de 2023, na cidade de Meruoca.

de dizer e ouvir o outro. É sabido que os diversos formatos que organizam, metodologicamente, uma entrevista são: estruturada, semiestruturada e livre. Numa conversa, as perguntas não exigem respostas, sendo elaborações significadas de memória, opinião, sentimento e consciência que permitem coletar evidências daquele indivíduo no arrazoado de vida e questões que o movem ou o paralisam.

As composições de uma conversa têm mais a ver com uma relação de achados, principalmente porque o monopólio de direção do que é falado, lembrando, dito e evidenciado fica difuso com o conjunto de pessoas (plural) que compõe uma pessoa (singular) num determinado contexto. Todas as entrevistas que compõem esta tese foram tentativas de entrevistas que, quase sempre, desbocavam em conversas, o que implica altos graus de pessoalidade, memórias que flexionavam a todo momento minha posição enquanto pesquisadora.

As conversas desembocavam em “conheço seu irmão! Ah, você é filha de fulano?”, haja vista que:

a filiação também é o encontro com um segundo fato cardeal: somos seres de linguagem. Herdamos os tesouros e os terrores das palavras de nossos pais e mães, de parentes mais velhos e daqueles que vivem em seu entorno. Nossa fala é sempre atravessada de ecos e de outros. Falar é trazer os mortos para dançar na festa dos vivos, é reviver o trajeto de gerações passadas e de nossa história de encontros e perdas (Bortoluci, 2023, p. 28).

A filiação foi um recurso importante de aproximação e confiança pelas perguntas feitas perante a estranheza de uma entrevistadora que não portava mais que um celular e um bloco de papel, nada parecida com a figura jornalística que, para o senso comum, é a portadora da autoridade de investigar.

Toda essa configuração do cenário da entrevista é relevante porque redimensiona o meu papel como pesquisadora. Fui sujeito também de pesquisa, e minha família, meus conhecidos, mortos e vivos, ainda que numa condição mais passiva, atravessam a construção do campo e os achados que ele propiciou.

### **3.1.2 Terezinha**

O campesinato, segundo Margarida Moura (1986), é uma categoria que comprehende designações que podem ser definidas não apenas pelo ato em si de trabalho na roça, mas no

modo de vida do campo que envolve diversidades práticas de trabalho que estão ou estiveram subordinadas a relações de poder vinculadas às posses e ao uso da terra. Sobre isso:

podemos descrever o camponês de diferentes maneiras. Uma delas é defini-lo como cultivador de pequenas extensões de terra, às quais controla com sua família. Outra forma de definir o camponês [...] é a de conceituá-lo como o cultivador que trabalha na terra [...] que através do seu trabalho e do de sua família, que produz para sobreviver, algum tipo de engrenagem política e econômica encarrega-se de extrair-lhe compulsoriamente os excedentes gerados por sua produção, que garantem a existência de outros grupos sociais não-produtores (Moura, 1986, p. 12).

O camponês, portanto, é um sujeito que se apresenta, no Brasil, com outros nomes, porém é passível dessa definição pela relação social que o constitui, pela cultura que o caracteriza e pelo modo de vida que produz. Por isso:

[...] entendo o camponês como sitiante, ou seja, integrante de uma família que cultiva uma parcela de terra, sua presença e atividade podem ser detectadas não somente no Sul do país, mas também no Nordeste, no Sudeste, na Amazônia. Estendendo esse conceito, diz-se que o camponês também é o colono, morador ou parceiro, isto é, cultivador que possui uma roça dentro da grande propriedade. Há também os posseiros, habitantes das chamadas terras livres, que embora palco de numerosas lutas sociais pela manutenção da posse da terra, não têm impedido que eles produzam para auto-subsistência e, eventualmente, para mercados em diversos pontos do país (Moura, 1986, p. 65).

A respeito disso, João Cabral de Melo Neto escreve sobre um tipo de Vida e Morte Severina, retratando na poesia os acometimentos que afetam, repetem e se reproduzem em gerações distintas de sertanejos, que migram e que ficam nos sertões e brejos:

e se somos Severinos iguais em tudo na vida, morremos de morte igual, mesma morte severina: que é a morte de que se morre de velhice antes dos trinta, de emboscada antes dos vinte, de fome um pouco por dia (de fraqueza e de doença é que a morte severina ataca em qualquer idade, e até gente não nascida). Somos muitos Severinos iguais em tudo... (Melo Neto, 2000, p. 46).

Esse “ser igual em tudo”, que observa o poeta, se dá justamente porque diferentes indivíduos vivenciam uma condição comum, a expropriação da terra, ou seja, um comum que reverbera em suas vidas em escalas distintas, mas opera como um plano de fundo constante. Na entrevista concedida por dona Terezinha, há uma história de vida ligada à “roça”, como ela mesma denomina, e os traços de sua experiência de vida se parecem com as de dona Tieta, de Sr. Francisco, de Sr. Antonio, de Sr. Marcelino, de Sr. José, de Sr. Maximino e da maioria dos trabalhadores que contribuíram com esta tese – uma história que partilham mesmo sem se conhecer.

Parafraseando Melo Neto (2000), “vivem ou viveram igual”, antes dos dez anos, os entrevistados já trabalhavam na roça, dominam as técnicas de plantio e sabem ler o tempo do sertão, comeram o que terra dava e, quando adoeceram, adoeceram de dor parecida porque a roça exige do corpo do sujeito trabalhador um ritmo, uma corporalidade comum. Com a palavra, Terezinha:

meu nome completo é Terezinha Adelino do Nascimento, sou filha da Maria do Livramento, que era uma grande agricultora, eu me criei dentro da roça, trabalhando na roça. Eu e meu pai. [Plantávamos] de tudo, milho, feijão, mandioca, a gente plantava e colhia, graças a Deus eu conheço de tudo da agricultura. Inclusive, perdi meu pai esse ano, muito triste, perdi meu pai dentro do trabalho na roça. Eu moro na Meruoca, eu tenho cinquenta e dois anos e eu gosto de vestir coisas casuais, não gosto de roupa muito pesadona.

[...] Eu sou a Terezinha, eu sou negra, eu gosto daqui do sítio, gosto do meu paraíso, gosto de me vestir e ficar à vontade em casa, assim ó, ficar de chinelinha. **Eu sou isso.** [Mãe de] Francimara, Gleiciane, Conceição, Francisco, Gleison, Adriano e Eleonario e ainda tem um neto que eu crio que chama Antônio Jonatas. Nove com o que eu crio (Terezinha, grifo nosso)<sup>23</sup>.

Não é Tereza, é Terezinha. Uma mulher de 52 anos, agricultura, artesã, fundadora e ex-presidente da Associação de Artesãos de Meruoca (Meruoca de Fibra), que mora na comunidade de Mato Grosso, próxima à Bica do São Daniel, que fica localizada a 4,5 km da sede da cidade de Meruoca. Atravessando a parte mansa da bica, se chega ao ateliê<sup>24</sup> e à casa de dona Terezinha. Ela descreve sua região assim:

tem o São Daniel, tem o Cedro, tem a Cana Braba, que fica bem pertinho [indica perto do campo de futebol], tem o Pomboró [em cima da sentada – uma referência ao topo da serra]. Divido as localidadeszinhas. Pessoal diz assim: ‘Você mora onde?’, [responde] ‘eu moro no São Daniel’, aí ficam se perguntando onde é, eu digo que na comunidade do Mato Grosso (Terezinha).

---

<sup>23</sup> Entrevista concedida por Terezinha Adelino do Nascimento, em 8 de junho de 2022, no sítio São Daniel, em Meruoca.

<sup>24</sup> Ver foto no Apêndice A.

**Figura 1** - Sra. Terezinha em sua oficina no sítio São Daniel em junho de 2022



Fonte: acervo pessoal da autora

Em nenhum momento durante a entrevista, dona Terezinha reivindica a condição de camponesa, que carrega todo um repertório histórico da luta de classe sob a ótica de elucidário marxista. No entanto, sua experiência de vida na roça e no artesanato se impõe à teoria que possa lhe contestar o direito de partilhar essa história coletiva dos trabalhadores. É preciso, nesse caso, ter ciência, como observa Moura (1986, p. 9), que, no Brasil, o camponês pode ter diferentes nomes e ainda assim ser aquele que:

[...] vivendo na terra e do que ela produz, plantando e colhendo o alimento que vai para sua mesa e para a do príncipe, do tecelão e do soldado, o camponês é o trabalhador que se envolve mais diretamente com os segredos da natureza. A céu aberto, é um observador dos astros e dos elementos. Sabe de onde sopra o vento, quando virá a primeira chuva, que insetos podem ameaçar seus cultivos, quantas horas deverão ser dedicadas à determinada tarefa. Seu conhecimento do tempo e do espaço é profundo e já existia antes daquilo que convencionamos chamar de ciência.

Terezinha descreve sua infância: “na roça, com cinco anos, eu já comecei a caminhar, já comecei a plantar. Com seis anos, eu já passava o dia com os meus pais e eles cavando, e eu semeava o feijão e a fava. Já com cinco anos eu já conhecia todos os tipos de planta” (Terezinha). Concernente ao trabalho infantil, Moura (1986, p. 55) expõe que:

ele está presente na ajuda às tarefas domésticas e às propriamente agrícolas. Se comparada a participação ativa de uma criança camponesa, em tarefas que demandam esforço, atenção e responsabilidade, com a de uma criança da cidade, nascida numa família de classe média, são notáveis as diferenças tanto no que se refere à idade em que é iniciada em tarefas que demandam esses predicados, quanto ao volume de trabalho atribuído.

Dessa maneira, a sociabilidade na roça é indissociável do trabalho na agricultura. Isso acontece porque, como observa Cândido (1979, p. 177-178) nos seus estudos sobre o caipira paulista, a:

[...] vida se pautava, e ainda se pauta, pelo ritmo da agricultura de semi-subsistência. [...] A extensão da área cultivada por cada parceiro, bem como o êxito do trabalho dependem do número de braços com que pode contar cada um. Daí a importância econômica da família numerosa, que compensava o ônus representado pela infância e compensado a partir da puberdade.

A produção da roça é voltada para subsistência, para atender às necessidades de alimentação da família, da diversificação da alimentação e outros gastos de consumo (ex.: internet). No entanto, ela depende de diversas fontes de rendas, dentre elas o artesanato. Acerca dessa questão, Terezinha explica:

[a produção da roça] é mais para consumo, a venda mesmo é pouca. As vezes a gente vende só o milho, mais [só uma parte do] milho porque aqui tem as galinhas também, deixa uma parte pra galinhas e, como elas não comem tudo, aí vende uma parte. A farinha mesmo é só pra família, só pra consumo. Aqui acolá a gente vende galinha viva mesmo. Os ovos a gente vai consumindo, mas as galinhas eu vendo por que aqui só quem come galinha pé duro é eu e meu marido, os meninos não comem. Eu tenho que vender as galinhas e comprar as galinhas da granja, já pensou? Pois é. [Risadas]. As vezes só vendo quando quero comprar outra coisa, eu vendo umas duas ou três, mas também é pouca, eu não crio muito não, é umas trinta cabeça, mais ou menos, por aí. Gasta muito [com o] milho, ainda nessa semana o menino veio comprar e já tem duas para vender agora no final de semana (Terezinha).

A galinha, o ovo e o artesanato comercializado são integralmente revestidos em dinheiro para Terezinha, mas o milho e a farinha não, visto que são resultado do trabalho na terra – arrendada –, cedida a partir de uma relação de renda. Nesse panorama, trata-se de uma espécie de direito costumeiro no qual o proprietário de uma porção de terra cede um pedaço dela para moradia e plantação e, em troca, recebe uma porcentagem do valor em produto. Diante disso, Terezinha expõe que:

essa parte aqui que nós mora, já tá com trinta e sete anos que nós mora aqui. Quando nós se casamos, meu marido foi e pediu a ele, e ele cedeu essa partezinha aqui pra nós morar. Tem a renda da terra, é chamada a renda da terra – chama de 4 por 1, porque se por exemplo tiver quatro quarta, quatro quarta de milho ele tem uma quarta, se for quatro quarta de farinha ele tem uma, [partilha da produção do] roçado. Ele [o dono da terra] só exige do roçado, daqui [terra próxima a casa] não. Aqui o que a gente plantar aqui é nosso, aqui é da gente. Então aqui essa parte todinha até lá em cima a gente pode plantar o que quiser. Só não pode construir. Só a nossa casa mesmo. Quando produz, por exemplo, o milho que ele vai quebrar, se der quatro alqueire, um alqueire é dele. A farinha, se der quatro quarta, uma quarta é do tio (Terezinha).

A renda da terra é paga a um familiar de terceiro grau e, no caso de Terezinha, compreende uma relação amistosa, de bom trato no que diz respeito à partilha. Há uma concepção de obrigação e retorno justo entre as partes, entretanto, conforme pontua Moura (1986, p. 10), “em qualquer tempo e lugar a posição do camponês é marcada pela subordinação aos donos da terra e do poder, que dele extraem diferentes tipos de renda: renda em produto, renda em trabalho, renda em dinheiro”. Ademais, a proibição de novas construções está presente nos indivíduos sitiantes de propriedade que devem cuidar, plantar, mas não modificar, pois isso modificaria a relação com terra e geraria conflitos no que diz respeito à herança.

O pai de Terezinha, finado Adelino, está morto, morreu de roça, morreu na roça, fato que teria sido resultado de muito tempo exposto ao trabalho na agricultura (que demanda esforço físico fatigante). Convém explicar que a frase “sair da roça” significa romper com um tipo de trabalho que exige muito a força de trabalho e tem retorno financeiro pequeno, sem

grande mobilidade social. No que se refere à morte de seu pai e à decisão de seguir trabalhando na roça, Terezinha alega:

[Sr. Adelino] faleceu de uma hérnia e ele escondeu por vinte e um anos para que ninguém soubesse quem estava com esse problema, porque tinha medo de ir pro hospital. Aí perdi meu pai, ele entrou no hospital e morreu. Eu me criei dentro da roça, criei meus filhos trabalhando na roça, são oito filhos, todos eles conhecem tudo da roça, sabe trabalhar na roça, mas nem todos quiseram caminhar no trabalho, no caminho da roça, porque é eu um trabalho pesado, né? Um trabalho mais difícil, aí cada um escolheu o que eles querem fazer na vida. É pedreiro, é servente, é outros trabalho. Nem todos querem na roça, aí só tem dois que gostam muito da agricultura. Irmãos, eu tenho onze irmãos. O mais velho morreu, eu sou a encostada no mais velho. São, os outros moram em Sobral outros mora em Fortaleza, outros na Meruoca, outros no Mato Grosso, a gente tudo somos doze irmãos (Terezinha).

O artesanato, sobretudo a feitura de capas de chapéu, é uma prática comum em Meruoca. Pela manhã, roça para homens, responsáveis diretamente por todo o processo plantação; as mulheres, os adolescentes e as crianças complementam, caso necessário, em algumas etapas do trabalho, mas cabe diretamente às mulheres os trabalhos domésticos dentro e envolta da casa e, de noite, o chapéu. O artesanato, no entanto, não é exclusivo das mulheres, a feitura do abano e da peneira feita de palha também é feita por homens.

O trabalho na roça para Terezinha foi interrompido muito antes do tempo que dedicou seu pai, finado Adelino, que dedicou boa parte dos seus 81 anos à roça. O trabalho no campo na velhice, a exemplo de Senhor Adelino, não fora continuado pela necessidade explícita de sobrevivência e obrigação, mas como costume que dá sentido e orientação ao seu modo de vida. É diferente ter na roça sua fonte única de sustento e/ou obrigação para com o dono da terra.

Fato é que Terezinha dedica menos tempo às atividades na roça, porque, segundo ela:

a coluna veia também fracassou. Muito problema de coluna. Eu parei mais de trabalhar na roça por causa da coluna, porque a gente se esforçou muito. Quando era nova, eu capinava, eu fazia tudo do roçado. Com tanto trabalho, com tanto peso que eu levava, prejudicou muito a minha coluna. Hoje meu trabalho é mais pouco, mais mesmo é no chapéu e em casa mesmo (Terezinha).

Nesse trecho, Terezinha delimita o trabalho na roça à agricultura, embora faça trabalhos domésticos e do chapéu, tarefas que sempre fizeram parte do seu cotidiano da divisão social do trabalho. As atividades ligadas ao cuidado são invisibilizadas e consideradas menos danosas. Mesmo em condição de adoecimento, Terezinha cumpre o papel social da mulher camponesa, o que é discutido por Moura (1986, p. 54-55):

a mulher pode estar presente nas tarefas de produção, ou ausente em grande número delas, restringindo-se a tarefas que executa no interior de sua própria casa e no terreiro que lhe é contíguo. Há no campesinato formas muito variadas de se valer do trabalho feminino, que atua complementarmente às tarefas masculinas em todos os níveis .

Ainda que atue diretamente no roçado, Terezinha o enxerga como “noso”, uma referência ao pedaço de terra na qual trabalha o marido e, eventualmente, outros familiares e trabalhadores diaristas. Nas palavras dela:

o nosso roçado é pra lá [indicando a localização], um roçadão lá pra cima. Ele [marido] já tá doente também, ele tem problema de epilepsia por causa da bebida, hoje ele trabalha mais pouco do que antes. Quando ele era mais novo era melhor, mas hoje ele tem muito problema de saúde, já tamo velho, já tamo baqueado. Ele também é só no roçado. Até hoje ele trabalha no roçado (Terezinha).

É traço do campesinato o trabalho na terra de uma forma coletivizada e a família é núcleo de dispersão do volume do trabalho e de partilha dos recursos. Por isso, mesmo que Terezinha não se ocupe diretamente das atividades de plantio, acompanhamento e colheita, há uma constante corresponsabilidade perante a roça, como se fosse algo que pertencesse a um conjunto bem maior que o indivíduo que está diretamente em atividade. Assim:

o trabalho familiar caracteriza o vínculo social do camponês com a terra. Nuclear ou extensa, a família camponesa se envolve nas diversas tarefas produtivas, visando à reprodução física e social deste grupo de pessoas. Em geral, cabe ao chefe da família a direção e o desenvolvimento de atividades de derrubada e limpa das áreas destinadas ao plantio e à colheita nas roça (Moura, 1986, p. 54).

Em vista do exposto, artesã é a pessoa que, por meio da sua habilidade manual, produz artefatos que exprimem sua arte e/ou sua profissão. A produção de chapéu é comum em toda a região da serra da Meruoca, principalmente nas famílias de baixa renda. Trata-se de uma atividade desenvolvida por mulheres nas horas posteriores aos trabalhos domésticos, período da tarde e noite, e a produção é vendida para intermediadores locais que repassam as capas para fábricas que engomam e customizam o chapéu.

Durante toda a conversa em movimentos rápidos e precisos, Terezinha produzia uma capa de chapéu com uma atividade que complementa a renda e ocupa o tempo ao que ela chama de artesanato. Abaixo, uma explanação dela:

porque é assim, quando eu canso de ir pro roçado, quando eu chego cansada, eu me sento e vou fazer o chapéu, quando eu canso da posição [devido às dores na coluna] de tá fazendo as coisas, aí eu me venho para outra posição e faço o chapéu. Eu nunca deixei de fazer o chapéu. Essa capa grande aqui, ela tá de R\$ 4,5 e já tá bom. Aqui eu faço mesmo só umas horinhas que eu já tô mais desocupada e vou juntando, quando

é as vezes no final do mês, a gente tem uma quantiazinha, vende uma peça aqui, vende outra acular e também tem a loja em Sobral que a gente bota as peças lá e graças a graças a Deus lá também é bem vendido, e tem ali na Meruoca também que é aquelas ferinha, que aqui e acolá sai uma pecinha, muito pouco, mas se for viver só do artesanato, minha filha, não dá não. Da agricultura ainda dá mais ou menos, mas o artesanato é só pra complementar mesmo a renda da agricultura mesmo (Terezinha).

A distorção de quanto se ganhar por uma capa e quanto se vende é explicada por Terezinha a uma noção de importância dada pela população local ao artesanato<sup>25</sup>:

a renda vem mesmo é da agricultura, se a gente for ver o chapéu e o artesanato é só para complementar porque aqui em Meruoca o artesanato não tem muito valor. Um pouquinho mais de valor mesmo é quando a gente sai mesmo com elas [peças de artesanato], mas aqui mesmo tem valor, o pessoal não dá muito valor. Diffícil quando a gente pega uma encomenda, às vezes vende, mas é lá na loja em Sobral [vinculada] a economia solidária. Mas o artesanato mesmo a gente faz mesmo porque gosta de fazer, quando a gente gosta de fazer uma coisa assim, mas não tem muita saída, mas graças a Deus, é bom a gente aprender outras coisas, né? (Terezinha).

A respeito do sistema de troca comercial e produção de valor, Moura (1986), apoiada na teoria de Marx e Alexander Chayanov, apresenta a distinção entre um tipo de produção mercantil simples, no qual a mercadoria gera dinheiro da compra de outra mercadoria, e lógica mercantil capitalista, que tem como característica o lucro, isto é, um valor excedente ao que foi gasto em material e força de trabalho. A presença do lucro é a forma de definir uma economia capitalista e não-capitalista.

Nesse sentido, não é tanto o momento de ‘capital’ de um pequeno proprietário o que determina a atividade econômica e a quantidade de trabalho a ser despendido, mas o número de membros que irão compor a unidade de trabalho e o equilíbrio entre a satisfação das exigências e a *tyagostnost* do trabalho. Tal expressão significa que o trabalho vale, literalmente, **a pena** até o ponto em que seu retorno alcance um grau de satisfação subjetivamente aceito, abaixo do qual a *tyagostnost* se torne um inútil e indesejado sacrifício (Moura, 1986, p. 61, grifo nosso).

Incide sobre essa economia familiar não-capitalista fatores externos que a expõem à mercantilização capitalista. Vejamos, o fazimento de chapéu é uma prática de trabalho vinculada à ocupação do tempo livre, sobretudo de mulheres que vivem na zona rural do município. A venda das peças resulta em dinheiro, que é utilizado para usufruir de outras mercadorias, um valor de complementação da renda destituído de lucro, ainda que “tenha que valer à pena”.

---

<sup>25</sup> Faz uma referência aos tipos de produção artesanal encontrados na Associação de Artesãos de Meruoca. Os principais são: o crochê, as bolsas de palha de bananeira, as bonecas de pano e os tapetes de retalho.

Nesse contexto, o chapéu feito nas casas e nos quintais da zona rural de Meruoca tem seu valor determinado pelo cálculo econômico capitalista, haja vista que o baixo custo das peças e, por conseguinte, do trabalho nele aplicado se justificam pela produção do lucro das fábricas da região.

A desimportância que Terezinha identifica nas feiras locais a alguns produtos artesanais ocorre, no caso do chapéu, porque esse item ocupa um limbo na relações comerciais. Sua produção é feita numa lógica mercantil simples, se produz mercadoria para trocar por dinheiro para consumir outro tipo de mercadoria. Porém, essa relação comercial é interrompida por uma cadeia mercantil voltada para lucro que depende da produção de chapéu não diversificada, incompleta e fragmentada, mantendo o baixo valor da peça tanto para comercialização local quanto para coleta dos compradores intermediários.

Há de se acrescentar que Terezinha, diferente de outros artesãos, produz peças artesanais a partir da palha da bananeira, particularmente bolsas, ou seja, uma produção em pequena escala diversificada e finalizada (manualmente), apesar da baixa comercialização em Meruoca. Quanto ao seu trabalho, ela esclarece:

rapaz, o meu trabalho não é qualquer pessoa que faz não, você imagina quantos curso eu dei? Gente, eu já dei oito curso com a fibra de bananeira. Só na Meruoca eu dei seis curso só nos distrito e dei um em Fortaleza, não tem um que cuide, porque é um trabalho muito delicado, é um trabalho difícil, não é um trabalho fácil, você pegar a bananeira e botar para secar, porque é muito delicada ela verde para não amassar, para não sujar, tem que ter muito cuidado na hora da secagem, é um processo bem delicado. Fazer como o outro, não é qualquer um pega não, viu. Mas eu peguei, acho que foi por amor mesmo que ainda continuo, que eu tô esse tempo todo, é por amor mesmo a esse trabalho, porque uma peça dessa que eu faço, eu peço quinze reais, vão achar caro mesmo uma peça dessas? Pras quadrilha [chapéu]. Eu faço uma peça dessa [bolsa de fibra de bananeira] aí as pessoas acham caro quinze reais, mas é mais de um dia, um dia e meio pra mim fechar esse chapéu aqui (Terezinha).

O manuseio da fibra de bananeira aplicada a bolsas foi resultado de cursos do Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (SEBRAE) em parceria com a prefeitura municipal. Isso significa que a linguagem de produção formadora de Terezinha foi uma linguagem de negócios. O recrutamento de trabalhadores em cursos de trabalhos manuais tem a funcionalidade, nesse viés, de criar empresas e novos nichos de mercado a partir do empreendedorismo. Outrossim, é primordial a criação de pequenas empresas pelos trabalhadores que fizeram cursos profissionais. Tais empresas, ao terem potencial lucrativo, podem requerer a assessoria do SEBRAE.

Destarte, se inaugura outro limbo, trabalhadores rurais recrutados ao empreendedorismo como solução para o “desenvolvimento local”. O trabalhador da roça pode recorrer, por

exemplo, ao auxílio-doença em caso de necessidade, o que foi negado à Terezinha por ter vinculado ao seu nome uma empresa. Nas palavras dela:

procurei o sindicato para receber o auxílio-doença, aí foi recusado, não recebi. Sabe por quê? Porque eu tava com meu nome como presidente da Associação dos Artesãos de Meruoca. Meu CPF tava com esses problemas que eu mandava na associação, tinha uma empresa, aí foi negado. Conseguí colocar outra pessoa no meu lugar lá na associação, foi retirado o meu nome para colocar no nome de outra pessoa e por isso que eu tô correndo atrás de ajeitar os meus papéis de novo porque já fica mais perto de eu me aposentear, para quando chegar o tempo eu não tá tendo problema com meu CPF. [O auxílio-doença] foi negado, só por isso. Era uma empresa, pois é, aí eu tava como dono de uma empresa. Porque eu não, eu não tinha muita [informação sobre o] negócio de associação, tem umas burocracia que [não] entendia, não conhecia, então tava lá só meu nome até o ano passado. O ano passado foi que foi tirado, quantos anos viu. Muito tempo, se fosse pra ganhar dinheiro, eu tinha ganhado muito dinheiro [risadas], mas não, eu só fazia assinar documento, que vinha aqueles benefícios para associação, eu só fazia assinar, para o pessoal da cultura (Secretaria Municipal) receber ou da prefeitura, só servia para isso (Terezinha).

Isso posto, vejo que o empreendedorismo funciona como uma teologia da pobreza e, aos moldes do que ocorre em Meruoca, escamoteia bolsões de empobrecimento e precarização do trabalho, além de descharacterizar economias e o modo de vida ao ponto de colocar em dúvida direitos sociais e conquistas, caso dos direitos trabalhistas rurais. Mas, poderia ser diferente? Sim, capacitação, organização coletiva, aproveitamento e produção local podem atender à uma condição de bem viver da população sem o apagamento do trabalhador do campo por uma oca condição de empreendedor sem sucesso.

Terezinha, pós curso de capacitação profissional, foi apresentada ao mundo onde orbitavam associações, iniciativa pública e privada, pequenas empresas e burocracias, como ela mesma conta:

rapaz, me chamaram dizendo que eu era empresária porque eu tinha essa associação [de Artesão de Meruoca], mas eu não era empresária. [Empresária] é quem tem uma empresa, que emprega as outras pessoas, eu acho que empresa é para ser assim. Agora uma microempresa, para mim é só uma associação. Uma empresa é onde pode雇用 mais gente, de carteira assinada e a associação são só um grupo, um grupo pode ser um grupo pequeno, até seis pessoas, eu acho que dá pra ser uma associação. A empresa já tem que ser uma coisa maior, a microempresa também é pequena, porque é empresa individual, né? Mas pode também aí uma microempresa só pode雇用 de uma, duas pessoas, até três que pode. Uma associação já é bem mais pequena, que é só um grupo. [Associação] é só um grupo de gente que pode ter três ou até cinco pessoas. Porque a gente tem dez pessoas numa associação que também não frequenta, que não se reúne, aí são três ou quatro que querem botar seus produtos, aí dá pra continuar essa associação, só mesmo ali na hora da exposição, mas já para documento, para receber curso, fazer as coisas, já não dá mais certo, porque é pequeno, tem que ser acima de quinze pessoas uma associação. Era uma associação, ele dizia que era uma associação ainda maior do que uma microempresa, porque tinha quinze pessoas, tinha quinze pessoas cadastrada lá com diretoria e tudo, o negócio era sério (Terezinha).

Importa dizer que associação é uma entidade de direito privado com representação jurídica para “fins não econômicos”<sup>26</sup>, cujas atividades objetivam interesses comuns de um determinado grupo. Nesse caso, o interesse é direcionado a uma associação de trabalhadores que atuam na produção artesanal, levando-se em consideração o seguinte:

o trabalho associado é uma relação distinta da relação de assalariamento, sendo o trabalhador associado o típico trabalhador da autogestão. O trabalhador associado não é nem um proprietário (tal como entendido no contexto capitalista), mas também não é aquele que é obrigado a vender sua força de trabalho no mercado. Dessa forma, a prática do trabalho associado implicaria em uma distribuição mais igualitária dos rendimentos, mudanças na organização do trabalho (diminuição das hierarquias e da burocracia) e na forma de gestão, que seria coletiva e democrática (Pires, 2014, p. 19).

Não à toa, o associativismo confunde-se ao empreendedorismo no discurso de Terezinha. A confusão de finalidade é intencional nas parcerias entre os setores públicos e privados. A organização de uma microempresa é diametralmente oposta ao desígnio do associativismo, pois uma empresa tem por característica a hierarquia que regula sua gestão e divisão do trabalho.

No trecho que segue, o Sr. Viana, dirigente sindical em Meruoca, estabelece uma distinção entre trabalhador e empresário, um exercício relevante para pensar as relações de trabalho. Embora um agricultor produza e comercialize os produtos oriundos do seu cultivo, isso não o faz um empreendedor.

Eu entendo como empresário quem tem uma fábrica de carro, produz carro pra fazer carro pra vender, então se, eu considero como um grande empresário. E aquele que tem ali uns 200 litros de farinha pra vender ou aquele que tem 50 litros de feijão pra vender, eu não considero ele como um empresário, nem microempresário. Se ali tá mostrando o que ele produziu pra vender, pra apurar, [em busca do] dinheirinho dele que seria pra empregar numa outra coisa, ele tá vendendo a farinha, o feijão, mas ali ele precisa apurar o dinheiro pra comprar o macarrão, o arroz, a roupa pra comprar uma chinela pra calçar, enfim – ele é considerado como agricultor que tá vendendo aquela coisinha pra sobreviver no decorrer da caminhada.

[...] Tem pessoas que às vezes não tem nada e ele quer ser mais, se exaltar, muito mais do que aquele que tem um, vamos dizer assim, tem uma bicicleta. **Se o agricultor não trabalhar não vai ter o que vender.** [O empresário] ah bom, tem dinheiro guardado, ele vende as propriedades dele. Só que a pessoa tem esse conflito, ela acha que o fato de poder vender alguma coisa ela deixou de ser trabalhador e ela passou a ser patrão, esse é o dilema (Viana Filho, grifo nosso)<sup>27</sup>.

Conforme exposto, transborda, na vida social, o modo que regula as relações de produção com o declínio do modelo fordista no campo. Nesse sentido, a diferenciação de

<sup>26</sup> Capítulo II, artigo 53 da Lei nº 10.406, de 10 de janeiro de 2002 (Brasil, 2002).

<sup>27</sup> Entrevista concedida por José Viana Filho, em 29 de agosto de 2022, na cidade de Meruoca.

identidade é refeita inteiradas vezes para que se possa acessar e ocupar espaços sociais. Assim, se o incentivo para produção de artesanato na zona rural, por exemplo de Meruoca, advém da adesão do empreendedorismo, os trabalhadores não a fazem para aumentar a performance produtiva, mas porque é um meio de ser reconhecido na linguagem econômica vigente.

As motivações de Terezinha para dominar uma nova técnica de trabalho manual estavam atreladas a uma busca por uma vida melhor, capaz de diminuir os sintomas da depressão, denominadas por ela de “zoada na cabeça”. Esse nome expressar o seu gostar, estado subjetivo de prazer envolto no processo de criação das peças. No que se refere à depressão e às dores, Terezinha explicita que:

esse curso que eu procurei [foi] porque meu marido bebia muito e eu trabalhava muito também, e cuidava dos meninos, aí eu comecei a entrar em depressão. Eu comecei a entrar em depressão senti que tava com muitos problemas, né? Então eu queria buscar um trabalho que eu mexesse com a minha mentalidade, né? Que não fosse só dentro de casa, eu queria buscar outro conhecimento, conhecer outros trabalhos. Quando eu comecei a trabalhar, fazendo essas coisas da bananeira, pois você acredita que, graças a Deus, foi a minha cura, na base de Deus do céu foi esses trabalhos. Fora os chapéus, que o chapéu eu também nunca deixei (Terezinha).

O trabalho manual foi um modo de esmorecer outras dores, inclusive as que a acometeram na pandemia do coronavírus, que matou 711.380 pessoas no Brasil e adoeceu o restante do país pela necessidade de isolamento e pela trama de desinformação, negacionismo e baixa efetividade em medidas de combate à doença (Ministério da Saúde, 2024). Veja:

á veio aquelas zoada na minha cabeça e já fez um ano agora em abril [2022]. Ficou aquela zoada na minha cabeça, como aquela enxaqueca, eu disse, ‘meu Deus do céu, o que é isso? Será que a Covid?’ Passou aqui na minha cabeça. Aí se passou o que, oito dias com essa zoada na minha cabeça, aí passou, eu tomando remédio para gripe, eu comprei os remédios para a gripe, comecei a tomar o remédio caseiro, passou também a zoada na minha cabeça, agora tá minha cabeça como que fosse cheia de grilo. Sempre quando vai anoitecendo num tem aqueles grilinhos? É como se fosse na cabeça. É, aí fica aquela zoada quando é a noite, eu tô conversando aqui, mas eu tô sentindo, ouvindo, aquela zoadinha de grilo direto na minha cabeça. Tá com um ano, já vai fazer um ano que eu tô com esse negócio na cabeça. É ‘horrível’, às vezes eu ligo a televisão num sonzinho mais alto pra eles não me incomodar e eu tenho inflamação nesse ouvido, ele coça, fica aquela coceirinha direto (Terezinha).

Ainda sobre a pandemia de Covid-19, Terezinha reporta:

eu tenho [medo] não, de jeito nenhum. Eu não tenho medo do futuro, não tenho medo da morte de jeito nenhum. Você acredita que começou essa pandemia, começou durante essa pandemia, eu nunca tive medo, eu nunca tive medo de adoecer da pandemia, durante a pandemia não peguei nenhuma gripe, nem uma gripe dessa doença. Tudinho adoeceram aqui, eu tinha certeza que era ela [Covid-19], caiu mesmo e adoeceu mesmo, e eu cuidei de tudim. Como eu disse, só com o cuidado, tomando os cuidados, pois

acredita que eu não peguei não. Usando a máscara, usando o gel. A gente separava as vasilha que eles estavam usando, pois acredita que eu não peguei nenhuma gripe. Peguei uma coisa estranha, porque as doenças hoje tá estranha, o mundo tá mudado até as doenças tão sendo umas doenças diferente. Eu peguei o negócio diferente, que eu tenho certeza de que ela [doença foi] só na cabeça. Eu peguei um negócio na cabeça que não foi brincadeira e começou como que se fosse uma gripe (Terezinha).

Se o maquinário revolucionou a manufatura enquanto modo de produção no século XIX, a chegada da máquina no campo representa o triunfo do progresso sobre o arcaico, como se a larga produção garantida por recursos tecnológicos e o aumento da taxa de lucro fossem suficientes para colocar uma região, um sujeito ou um país em outro patamar civilizacional. Com o agronegócio, as facções de produção e o empreendedorismo, segue o projeto civilizador do homem do campo, o conformando com baixos salários, relações de trabalho servis e naturalização da desregulamentação das leis de trabalho que os apara e protege.

Terezinha relata, no trecho a seguir, a chegada da máquina:

um dia e meio [tempo necessário para fazer um bolsa pequena], porque eu tenho que fazer a trança [entrelaçado da fibra de bananeira]. Uma dessas daí [referência à peça de bolsa de mão], uma desse tamanho aí é dois dias, porque é tudo na mão, aqui não tem máquina. É tudo na mão. Tudo é na mão, não tem esse negócio de máquina não. Pois é tudo [costurado] na mão viu, muita gente ver aquelas peças expostas lá, e pensa que vai alguma coisa para máquina, vai não, tudo na mão. É porque eu não aprendi mexer em máquina, nós [Associação de Artesãos de Meruoca] tinha várias máquinas, a Caritas<sup>28</sup> me cedeu máquina duas vezes. Só que eu pagava outras [pessoas] pra costurar e saia mais caro ainda. O custo é muito alto com tudo pra fazer uma bolsa, [precisa de] ferramenta, cola, linha, rolo, tecido. É um custo muito alto, pagar uma costureira porque eu não consegui, eu não aprendi de jeito nenhum [a manusear a máquina]. Tentei, até curso de costureira eu fiz, mas não aprendi a manusear as máquinas de jeito nenhum, eu ficava nervosa, eu acho que é um trauma porque minha mãe comprou uma máquina eu tinha onze anos, aí eu fui costurar ela entrou [perfurou] nesse dedo aqui. Entrou nesse dedo. Ela [a agulha] entrou nessa partezinha aqui saiu do outro lado, aí eu peguei aquela trauma. Quando eu pegava na máquina, eu ficava me tremendo e soando, aí não consegui (Terezinha).

A linguagem de crescimento e expansão, propiciada pela adoção de Cadastro Nacional da Pessoa Jurídica (CNPJ), máquinas e empregados, rodeiam o processo da Associação de Artesãos que Tereza faz parte, mas ela fala outra língua, caracterizada pelo quanto se pode produzir com as mãos sem qualquer fidelidade ao compromisso ético do capitalismo moderno (cujo princípio é a expansão). Isso não tem a ver com uma conduta antidinheiro, de filantropia, de natureza política ou de uma ética franciscana, está relacionada com a compreensão do que é uma vida melhor, que pressupunha a diminuição do adoecimento, o acesso aos espaços da cidade, a possibilidade de expressar e de criar, e de obter um retorno justo pelo trabalho aplicado

---

<sup>28</sup> Cáritas é um organismo da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) (História, 2024).

no processo de produção. Terezinha chama isso de “dar importância”, e sua linguagem acerca de produção é a seguinte:

eu vou lhe dizer uma coisa, que muita gente que acha que é brincadeira, mas não é não. Acredita que eu faço [artesanato]) porque eu amo fazer, não pelo dinheiro, porque eu amo fazer. Não adianta você pegar uma bolsa dessa e você não tiver amor por esse trabalho, se você for fazer só pelo dinheiro não fica bem-feito. O artesano a gente tem que ter amor por ele, porque tem gente que diz assim: ‘ah, se eu vou ganhar dinheiro por amora’. [Eu] Crio. Eu não sou *designer*, para desenhar sou péssimo, mas a minha mente, eu só na mente, eu não sei botar no papel, mas na mente eu sei fazer qualquer um modelo de qualquer uma bolsa. Corto, faço tudo. Só Deus mesmo [ajuda], meu velhinho que bota as bananeira [secar ao sol] (Terezinha).

O artesão muitas vezes é forjado no homem do campo, nos recursos e nas habilidades próprias da roça, como Meruoca. Trata-se de uma extensão da sua condição de não trabalho, tendo em vista que a roça cultivada nesse território é, predominantemente, para subsistência e, em pequena escala, para relações comerciais em feiras organizadas pelo poder público ou para pontos de vendas na estrada de acesso a zonas mais urbanizadas.

A aparição dessa identidade do agricultor artesão que lido socialmente como empreendedor delineia uma identidade de trabalho à deriva, que não é nem isso, nem aquilo. Tal modo de vida e de produção que não tem a finalidade na acumulação se torna alvo ideal para a sofisticada subjetividade neoliberal, que precisa de uma identidade fragmentada míope dos limites entre o público e o privado, o coletivo e o indivíduo, instituindo uma natureza artificial e descaracterizada nas relações sociais.

Os trabalhadores rurais e artesãos, quando passam pelos cursos de capacitação profissional, quase sempre organizados através da parceria do setor público e privado, são vocacionados a assumir como prospecção de sucesso e bem viver do empreendedorismo. Estamos nos referindo a uma resposta rápida à situação de desemprego, pobreza e vulnerabilidade social que o levou até essa mesmíssima busca formação.

Esse lugar social, ocupado por camponeses e trabalhadores urbanos no capitalismo contemporâneo, produz reconfigurações de papéis sociais, destituindo marcadores de interesses antagônicos. Estes são de coletividade e identidade, por isso, geram subjetividades ambíguas. Assim, os trabalhadores não se reconhecem trabalhadores, sendo uma condição que não os contempla e não os agraga suficientemente. Nessa linha de raciocínio, Terezinha menciona:

eu não me sinto uma trabalhadora porque o trabalhador é aquele que sempre tem algo para fazer, alguma coisa para fazer. Um exemplo, não coisa errada, mas umas coisas úteis. Aqui é um trabalho simples [fazendo referência à produção de chapéu e peças de fibra de bananeira], comum, bem simplesinho um trabalho desses. Eu não trabalho.

Eu acho que eu não trabalho né? Trabalhar no roçado é um bom trabalho. Eu não me sinto uma trabalhadora (Terezinha).

Se, por um lado, a Lei nº 5.452, de 1º de maio de 1943, de Getúlio Vargas, que instituiu a Consolidação da Leis do Trabalho (CLT) em 1943, constitui o trabalhador urbano brasileiro enquanto um cidadão com direitos, a demora na incorporação dos trabalhadores rurais na legislação trabalhista os referiu a condição de subalternidade<sup>29</sup>. Eles se referem a uma cidadania que ao campo de forma custosa e entravada (Brasil, 1943).

Nesse sentido, se não há trabalhadores, não existe classe trabalhadora. Já a sociedade pós-industrial e de desassalariamento impõe aos trabalhadores, sobretudo os urbanos, em escala mundial, uma inflexão sobre o futuro das relações de trabalho, o que implica mudanças nas condições e no tipo de trabalho, na valência de direitos trabalhistas e sociais e, por conseguinte, alterar a vida dos indivíduos. É forjada, então, uma identidade *just in time*, isto é, uma subjetividade fragmentada e adulterada pela demanda.

Essa subjetividade ambígua, de trabalhadores que compõem esta tese, não é verificada pela falta de letramento teórico ou militante dos termos que a academia usa para nomear a experiência de classe. Ela também escapa da noção de transição que Marx (2008) discute na concepção de **classe em si** e **classe para si**, pois não está em curso a movimentação entre uma zona alienante para outra em que o “véu” é rasgado e o trabalhador tem consciência de si enquanto classe na conjugação de sua condição material de vida. Existe um estado dessa identidade em deriva, descaracterizada e sem capacidade de movimentação mesmo com a intensidade dos regimes de exploração e expropriação, como exposto por Terezinha:

classe trabalhadora? Eu sei lá criatura, eu não sei nem lhe dizer, eu só sei falar que classe trabalhadora é quem gosta de dizer [que é], quem trabalha mesmo, né? É de quem trabalha mesmo. Eu já ouvi da classe trabalhadora é quem tem **um trabalho mesmo**, permanente, trabalho que continua trabalhando até o dia que pode, até o dia que se aposentar. Porque a gente, fazer como o outro, chega um tempo que a gente não pode mais e aí vai atrás de quem quando não pode mais? Aí vai atrás dos nossos direitos (Terezinha, grifo nosso).

Estar no campo e dele tirar seu sustento singulariza uma identidade em Meruoca – trabalhador da roça, da agricultura. Porém, a produção para subsistência mudou, visto que se entende subsistência não como sinônimo de pobreza absoluta, mas sim como produção em pequena escala na roça, suficiente, por exemplo, para compor a dieta de uma família. Dessarte, a pobreza não está atrelada a um tipo de produção que atende ao mínimo, mas à uma proporcionalidade de distribuição das riquezas e dos meios pelos quais se produz valor de troca.

---

<sup>29</sup> Só em 1963, sob o governo João Goulart, os trabalhadores rurais foram incorporados a CLT.

Nesse panorama, o volume do que é necessário para a manutenção de um sujeito e de sua família em cidades como Meruoca se diversificou, haja vista que o consumo nas democracias liberais tem sido administrado em doses cada vez maiores para identificar o sujeito na pirâmide social e, maiormente, para propiciar uma parte da frágil cidadania brasileira.

Dito isso, o trabalhador da roça há muito não é apenas trabalhador da roça, considerando a precisa relação com terra para produção da agricultura. Ele sempre foi, em tempo de bonança e adversidade, variadas funções na cadeia de produção de valor. Segundo Moura (1986), isso se explica porque a renda da terra se paga com produção e trabalho. Pedreiro, empregada doméstica, gari, cuidadora, mecânico, jardineiro, artesão, chapeleira e comerciante são, dessa maneira, funções que estiveram imbuídas nessas relações que definem a experiência camponesa de Meruoca.

Cabe frisar que o trabalhador rural meruoquense não é agricultor em tempo integral isolado em rincão, no entanto, suas atividades que não são propriamente vinculadas à produção da roça não alçam a condição de assalariamento, o que repercute no modo como concebem e se relacionam com os direitos trabalhistas, como veremos melhor no capítulo seguinte. Levando essa temática em consideração, Terezinha, quando questionada se era uma pessoa portadora de direitos, responde:

eu acho que eu, eu acho não, eu tenho certeza de que eu tenho direito. Direito de trabalhadora. Acho que [tenho de] agricultora mesmo, mas que no primeiro lugar é esse, direito de agricultora. Trabalhador na roça mesmo, eu acho. Meu filho que trabalha na Grendene<sup>30</sup> vai fazer dez anos que ele trabalha, [ele] tenho certeza de que ele tem direito. É melhor [trabalhar na empresa], eu acho que tem direito melhor do que ser agricultor porque o trabalho de agricultor é pesado, certo de que lá também é um trabalho mesmo bem pesado, viu? Por isso que eu acho que tem muito direito. Dificilmente a pessoa que trabalha na Grendene, que passa muito tempo, que entra com saúde e sai com saúde, ele [filho] mesmo hoje tava tendo sérios problemas que vai fazer dez anos que ele trabalha lá, ele tá com problema no joelho, problema nas juntas<sup>31</sup>, as mãos dele fica tudo inchada, essas juntas dele. Eu não sei por que ele tá daquele jeito, se é dele tá muito tempo em pé, eu sei que ele tá com sério problema nas juntas, no joelho, nos pés, nas mãos, ele tá com esse problema (Terezinha).

Ao diferenciar trabalho rural e trabalho fabril, Terezinha trata das condições de trabalho e tempo dedicado a ele. E essa diferença seria o critério para assegurar mais ou menos direitos trabalhistas. O trabalho, seja na roça ou na fábrica, são exaustivos (pesados). Na verdade, um

<sup>30</sup> Grendene é uma empresa do ramo calçadista que usa o plástico como principal matéria-prima. Foi fundada em 1971 no Rio Grande do Sul pelo empresário Alexandre Grendene Bartellee e por Pedro Grendene Bartelle. A planta produtiva de maior extensão fica localizada na cidade de Sobral – Ceará, onde também funciona a sede da empresa (Histórico, 2024).

<sup>31</sup> Referência às articulações que ligam os ossos na mão. Sobre a precariedade do trabalho na Grendene instaladas no semiárido, cf. Alencar (2019).

trabalhador rural quando adoece devido às atividades na roça tem pouco ou nenhum amparo, pois, no caso do agricultor de subsistência, não tem patrão para ser responsabilizado. O trabalhador da fábrica, ainda que adoecido pelo trabalho e explorado pelo patrão, tem a assistência porque é força de trabalho, uma mercadoria que fica aos cuidados daquele que emprega.

Diante disso, o trabalho na roça é pesado, **mas é só a roça mesmo**. Veja o que diz Terezinha:

nunca trabalhei de carteira assinada, não. Nem contrato. Só mesmo a roça, o artesanato e cuidar de menino. Sempre só vendendo o que a gente produzia, alguma coisa que produzida na roça e no artesanato. Na agricultura, o Francisco [marido de Terezinha], ele sempre vende, às vezes uma pessoa vem encomendar um alqueire de milho, ele vende pro pessoal aqui por perto mesmo, mas em feira ninguém nunca vendeu, só mesmo pros conhecidos mesmo. Só pros mais conhecidos, porque a maioria mais da renda que a gente tem é mais é pra consumo, que a família é grande, aí mais é pra consumo mesmo (Terezinha).

Embora Terezinha não tenha dúvida da sua condição de portadora de direitos trabalhistas, ela adota uma percepção aviltante sobre o trabalho rural, uma espécie de não-trabalho ou extenuante, de segunda classe. Sobre a autodefinição dos camponeses, Moura (1986, p. 16) escreve:

as categorias utilizadas pelo próprios camponeses para se autodefinirem indicam, não raro, a aceitação de uma visão depreciativa acerca do seu modo de vida. Consciente de sua condição subalterna, o camponês se vê como o pobre e o fraco, reservado o antônimo destas categorias para os proprietários das grandes extensões de terra. [...] No entanto, no momento em que se identificam socialmente, não recorrem a qualquer designação humilhante. Um caipira não se denomina assim.

É importante esclarecer que agricultura é a designação mais reconhecida por Terezinha para definir seu lugar no mundo do trabalho. Camponesa, sertaneja, classe trabalhadora, nordestina, caipira, microempreendedora, parceira e sitiante são palavras não mobilizadas para se referir a si mesma, mesmo que orbitem na sua percepção acerca das relações sociais de Meruoca. Mas qual o antônimo dessa categoria de agricultora? Se nos estudos de Moura (1986) aparece o “proprietário de grandes extensões de terra”, na história de Terezinha, o proprietário a quem deve renda é seu familiar, ainda que não haja laço consanguíneo, as relações de parentesco e o costume transformado em lei pacificam a reação que ela descreve.

O antônimo operado na fala de Terezinha está enraizado em condições que atravessam a questão da terra e consistem em extensões mais passíveis de sentir no cotidiano desses

trabalhadores: a pobreza, o adoecimento físico e psíquico, o senso de desimportância, a burocracia para acessar direitos, a baixa escolarização, o alcoolismo e a incompatibilidade com aquilo que ela chama de cidade.

minha filha, é o seguinte, eu só quero sair daqui [zona rural onde parte da terra foi cedida para morar] quando for para cidade [zona urbana de Meruoca] de pé junto, eu não gostaria de sair daqui. Se for preciso eu sair daqui eu acho que eu chorava, porque eu acho muito bom aqui. Eu tenho uma casa na Meruoca, mas eu não me vejo morando na Meruoca, porque a cidade não me faz bem. Não me faz bem, não me deixa dormir, não me deixa, eu me sinto ali trancada, eu me sinto num lugar que eu não me sinto liberta na Meruoca (Terezinha).

Um modo de vida, isto é, as práticas de trabalho, os costumes e os relacionamentos com familiares e com vizinhos opera como uma linguagem que mobiliza um acervo pelo qual lidamos com o mundo. Por essa razão é tão violenta tentativa de apagamento de um modo de existir em favor de levar “o progresso” que não vem só em forma de usinas, como ocorreu com a construção da hidroelétrica de Belo Monte ou com a derrubada de morros para uma acomodação da cidade sem pobres (implodindo o Morro do Castelo no Rio de Janeiro). Na zona rural, é constante o assédio para descharacterizar o trabalhador rural e o caricaturar na figura do microempreendedor, submetendo suas práticas, por exemplo, o artesanato, à uma lógica de expansão com máquinas e terceirizações, como se isso fosse necessário para um processo de melhoria de vida e progresso.

A caricatura do trabalhador, tal qual um sujeito vinculado somente ao trabalho na agricultura, é um mecanismo eficiente de desmantelamento dos direitos sociais conquistados pelo campesinato brasileiro que impulsiona a correnteza de descharacterização do trabalho enquanto sujeito e enquanto classe.

Em suma, estou falando de uma relação de não trabalho, como se produzir chapéus fosse um passatempo que não compõe toda uma cadeia de exploração altamente lucrativa, tendo em vista o baixo custo com a mão de obra. Tal ideia é tão difundida e enraizada em Meruoca que não seria difícil encontrar argumentos de que consiste em uma cidade que não produz nada – ou quase nada.

### 3.1.2 Tieta

**Cena etnográfica:** é hora do chá de folha de abacate. Era pouco mais de 17h de 10 de janeiro de 2024 quando vou para a segunda conversa com dona Tieta, que usava óculos e estava sentada no alpendre – construído recentemente. Ela tinha contrariado a hora do café, estava no

chá de folha de abacate e disse: “tenho medo do problema dos meus rins”. Com poucas linhas, Tieta se descreveu assim:

meu nome é Maria Antônia Agostinho Vieira, apelido Tieta. Eu sou pequena, eu sou morena. [Moro] na rua do açude, tenho 55 anos completos. Meu pai se chama regino Carlos Vieira, a minha mãe, Rita Agostinho Vieira. [Irmãos] nove e um adotado, é o Anthony, Valdecir, Lourival, Carlos, Gessina, Maria, Fransquinha e Rita (Tieta)<sup>32</sup>.

Meruoca é uma cidade rural? Dona Tieta responde: “Selvagem? Vou conduzir, eu vou chutar uma coisa! Na minha mente rural é como se não fosse tipo assim uma cidade grande. Como Fortaleza é capital, todo mundo sabe” (Tieta).

**Figura 3 -** Dona Tieta



Fonte: acervo pessoal da autora

\*\*\*

---

<sup>32</sup> Entrevista concedida por Maria Antônia Agostinho Vieira, em 28 de outubro de 2023 e em 10 de janeiro de 2024, na cidade de Meruoca.

A memória dos trabalhadores rurais, organizada através da oralidade, foi o recurso *a priori* de conceituação desta tese, amparada no entendimento de Martins (2000, p. 131) quando escreve que:

a ampliação da compreensão do conhecimento não científico possibilitada por essas descobertas antropológicas desafia a própria sociologia a admitir a validade referencial do senso comum, como conhecimento a ser conhecido e não como conhecimento a ser contrariado.

O acervo conceitual aprendido nos livros de ciências sociais fundamenta a produção de qualquer conhecimento de valor que esta tese possa ter, mas foi inútil na interlocução com sujeitos desta pesquisa. Isso se deve à falta de familiaridade da ciência sociais com a ideia de que o senso comum não é sinônimo de um estado inconsciente ou inevitavelmente errôneo de pensar coisas do mundo.

Ao se depararem com a pergunta “o que é trabalho para você?”, a resposta dos sujeitos de pesquisa era o silêncio misturado com um sorriso impreciso que terminava com um balanço de cabeça indicando negativa ou incerteza do que responder a isso. Esse arranjo do não falado alertava que a linguagem acadêmica não permitia diálogo ali, naquele encontro. Daí a necessidade, a rigor, de considerar que:

as palavras têm sentido, têm data, têm história, também quando reunidas na harmonia de seus desencontros. Como instrumentos de consciência história, o que pode ser observado quando se explicam em ações ou em duplas expressões, como é comum no Brasil entre as populações caipiras e sertanejas, cujo falar é construído nas contradições do nosso bilinguismo. Em relação a essas palavras, uma é da língua do conquistador; outra é a língua do conquistado (Martins, 2000, p. 127).

A ciência, de modo geral e exageradamente no caso da antropologia, precisa de palavra, mas não somos fluentes em todas as línguas. Esse fato explica a necessidade de admitir palavras em suas histórias, porque a ciência se faz com o “corpo inteiro”<sup>33</sup>. Ciente disso, apresento Maria Antônia Agostinho Vieira ou Tieta – um apelido dado pelo seu pai, o finado Carlos Vieira, que fora casado com sua mãe, a finada Rita Agostinho Vieira; juntos tiveram dez filhos.

Para começo de conversa, na pergunta “qual sua primeira lembrança de trabalhar?”, o verbo no infinitivo intencional é um modo de localização da palavra trabalho na história de vida, na memória de dona Tieta, que relata:

eu me lembro que eu tenha trabalhado é [no] roçado. Eu tinha 8 anos, não estudava, não tinha chance ou estudava ou passava mais necessidade porque eu, a gente, já

---

<sup>33</sup> Expressão compartilhada por Isabela Feliciano, doutoranda em literatura da UFRRJ.

passava, não é. Mas aí, quando eu aumentei mais um pouquinho a idade, aí a minha mãe trabalhava na casa [trabalho doméstico] e eu ia ajudar ela. No roçado] eu capinava, catava e ajudava meu pai colher (Tieta).

O trabalho não era restrito a uma atividade direta na agricultura, sobretudo para as mulheres, porém a rotina de todas as tarefas da casa girava em torno das demandas do roçado. Acerca das lembranças de infância, Tieta detalha:

nós chegava do roçado, só vinha branco o carroço do olho, de sujo de roçado, aí nós tinha seis [anos], nós ia tomar banho [e] chegava [às] 18 horas. Nós tinha aquele intervalinho de brincar um pouco e eu sentava e [fazia] chapéu. Ia 7 horas pro roçada e vinha às 11h almoçar, quando era uma hora nós voltava de novo [para o roçado]. Se tivesse comida pra comer, nós comia e, se não tivesse, nós voltava. Mamãe [dona Rita] faz lá um café com isso nós entrava o dia as vezes [tinha] farinha, às vezes tinha um cuscuz, às vezes não tinha, né? (Tieta).

A temporalidade do dia de dona Tieta quando criança era roça. Acordava para ir ao roçado, pausava para o almoço e retornava à roça. De noite, cabia às mulheres se dedicarem ao feitio de chapéu. Veja o que diz Tieta:

desde pequeninha, oito anos [de idade], tinha tarefa de fazer as capas [do chapéu]. Aí ela [dona Rita, mãe de Tieta] começou a ensinar essa parte aqui daqui para cima [mostra do chapéu que estava trabalhando]. Só as mulheres [faziam chapéu], [os homens de] noite, ficava brincando, às vezes dormiam mais cedo, cansado, trabalhavam mais do que nós, não é? Ficava cansado. Mas as mulheres no chapéu à noite (Tieta).

A roça dela compreende quatro tipos de atividades: a) tarefas domésticas na sua casa, b) tarefas domésticas na casa de outros, c) atividades agrícolas e d) feitio de chapéu. Esses são os marcadores da experiência de trabalho que constituem a identidade de dona Tieta enquanto trabalhadora rural. Na roça, as mulheres se dedicavam ao local em paralelo a atividades domésticas e a cuidados com casa – cozinhar, limpar, decorar, cuidar e lidar com os pequenos cultivos próximo à residência –, o que Tieta afere, na citação acima, como uma atividade menos cansativa.

A economia do chapéu que ainda é significativa na região onde dona Tieta nasceu e em Meruoca não é um ofício que espontaneamente passou de geração para geração entre as mulheres da região, mas resultado da divisão social do trabalho, na qual a agricultora rural desenvolve multitarefas que ora a qualificam como ajudante de seus cônjuges agricultores, ora a desqualificam na invisibilidade do trabalho não pago realizado para reprodução de sua família. Por vezes, dona Tieta se refere ao chapéu como uma prática comum às mulheres de sua região, o que não é exagero conforme o trecho abaixo:

[...] era dos Feijó. [Sr. Carlos e dona Rita] moravam lá desde os tataravô deles [uma referência as gerações da família Feijó]. Quando nós [mulheres] chegamos numa idade de onde, doze anos, nós fazia chapéu, eu já tinha a tarefa de fazer a copa [do chapéu] porque eu não sabia fazer a aba, ela [dona Rita – mãe de Tieta] ensinava e nós aprendemos a fazer essa parte aqui todinha, aí pronto tomamos o ritmo de fazer a capa toda (Tieta).

Até novembro de 1951, Meruoca era um distrito<sup>34</sup> da cidade de Sobral e estava ligada à cadeia produtiva, à sociabilidade e à política sobralense, dependência que não findou com emancipação política meruoquense. Isorlanda Caracristi (2012, p. 42), no final de 1990, escreve um artigo intitulado “A indústria chapeleira sobralense”, que caracteriza essa cadeia produtiva como descreve o excerto:

a indústria de Chapéu de Palha é a atividade que mais referencia o município de Sobral, o maior exportador de chapéu de palha do mundo, exportador para Espanha (maior demanda), Portugal, México, Estados Unidos, Itália entre outros ....]. Apesar de sua posição no ‘ranking’ mundial, como vimos, constitui-se numa **indústria tradicional**, caracterizada pelo trabalho artesanal e pela manufatura, fugindo ao perfil da indústria contemporânea [...] do inter-relacionamento das características naturais de semi-aridez de domínio da vegetação caatinga e os fatores sócio-econômicos que refletem numa estrutura fundiária de grandes concentrações de terra, é que é originado a paisagem regional que envolve o processo de produção do chapéu de palha (Caracristi, 2012, p. 42, grifo nosso).

A dicotomia entre manufatura *versus* industrialização é recorrente para pensar a modernização brasileira. Uma dualidade falível para explicar a persistente coexistência entre o arcaico e o moderno, e entre o racional e o irracional no projeto nacional. O surgimento da indústria chapeleira, ou seja, a racionalização, a expansão e a lucratividade do setor dependeram e, possivelmente, ainda dependem de um modo de produção manual.

Até aqui, não há nada de se espantar na configuração brasileira, na qual o arcaico é componente do moderno, ou melhor, um *status* de produção moderna e industrial que se mantém na antimodernidade. Tal cenário compreende uma modernidade malformada na qual desenvolvimento e subdesenvolvimento são partes de um mesmo engrenagem social.

Nesse caso, se existe uma industrialização chapeleira de Sobral, ela existe atrelada à uma produção artesanal de trabalhadores rurais, que pode ser intermediada por pequenos comerciantes locais. Trata-se de proprietários de terras que mantêm com os sitiantes/caseiros uma relação de dependência/obrigação ou, mais recentemente, pelas cooperativas e associações de trabalho. Dona Tieta, nessa toada, discorre sobre o processo de feitura do chapéu:

---

<sup>34</sup> Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2024), “pela Lei Estadual nº 1.153, de 22 de novembro de 1951, é desmembrado do município de Sobral o distrito de Meruoca, elevado à categoria de município”.

eu comprava a palha da dona Iunar, quando eu terminava de fazer o chapéu, eu ia vender. Aí ela [dona Lunar] tirava o dinheiro da palha dela [que havia cedido] e eu ficava com meu resto de dinheiro do chapéu. Nessa época, um meio cento de palha era 2 real, 3 real. [O que rende a feitura de] 40 [chapéus] dá bastante. Quando o mês era bom dava 50, quando era mais ruim fazia só 40. Antigamente eu já fazia mais a minha mãe, depois que eu saí dentro de casa, eu comecei a fazer [chapéu] para mim só. Ela [mãe] vendia já [para os Feijó] lá dos tronco velho, não tô dizendo que é dos tataravô já fazer chapéu pra eles, pra família Feijó. Eles [vendiam] na COPAZA<sup>35</sup> em Sobral. [A produção era] o ano todo, inverno e verão. Eles compraram muita palha e eles espalhavam para as mulheres fazer e [depois] compravam o chapéu. E realmente era mesmo. O filho da dona Iunar compravam, mas aí ela morreu, aí pronto, acabou. Agora [os Feijó atuam] na área de comércio.

[...] Agora eu vendo pro Tonhão, [ele] vende para COPAZA em Sobral ainda, COPAZA é uma casa que faz chapéu, engoma, lava, essas coisas. Lava que eu digo é assim, eles limpam as capas, ajeita, passa pro chapéu ficar bem engomadinho, ele [chapéu] não fica amarelinho quase branco? É tipo uma lavagem que eles fazem, aí passa a máquina e engoma. Eu já fui na COPAZA deixar chapéu, tinha muita gente trabalhando, umas cortando isso aqui e vira [a aba] assim, é na Pitolema Sobral. [Na região] todas as mulheres fazem chapéu, lá é raro uma mulher que não faz chapéu, do mais novo ao mais velho, porque acho que é tradição do povo de lá [São Vicente]. As pessoas ainda precisam. Agora mesmo eu não sei nem **como é que** é porque quando eu tava fazendo mesmo direto era 5 real, mas agora não sei **como é** (Tieta, grifo nosso).

Já Cândido (1979, p. 168) relata a mudança do modo de vida caipira quando ocorre uma transição de economia doméstica (subsistência) para uma economia geral (consumo). Referente a isso, o autor escreve:

estes casos<sup>36</sup> mostram, como o parceiro e sitiante estão submetidos agora às vicissitudes da economia geral do Estado e do País, como a qual se põem indiretamente em contacto por meio de comerciante, que lhe abre crédito e funciona como comprador dos seus produtos, revendendo-os em seguida aos compradores vindos dos centros distribuidores de produtos agrícolas e pecuários [...]. Situando-se entre os pequenos agricultores e o mercado impessoal, o comerciante das vilas e cidadezinhas age como intermediário e regulador, ao seu modo, contribuindo não raro para acentuar as condições de instabilidade e insegurança.

A economia capitalista ou **geral**, como chama Cândido (1979), modificou a economia doméstica/interna sob a qual vivia o pequeno agricultor, o que fica visível hoje com o crescimento do agronegócio. Uma questão é o surgimento de um tipo de subjetividade na qual o pequeno agricultor deixa de ser um trabalhador que produz para consumo interno ou para

<sup>35</sup> Não consegui identificar o que significa COPAZA. Existem muitas cooperativas vinculadas à agricultura familiar e fábricas de chapéu, mas nenhuma com esse nome. Dona Tieta se refere ao lugar como um casa que compra as capas de chapéu. Essas casas funcionam como depósitos e uma etapa intermediária às fábricas. Em Meruoca, também existe, por isso, ver foto no Apêndice A. Tais espaços não têm CNPJ ou trabalhadores, apenas compram e vendem chapéus.

<sup>36</sup> Cândido (1979) está fazendo uma referência à flutuação de preços das sacas (feijão e amendoim) em Bofete, exemplificando a presença de uma economia capitalista.

comercialização e passa a ser um sujeito que “trabalha para si mesmo”, em síntese, um empreendedor.

Assim sendo, os impactos do mercado capitalista e seu predomínio no campo podem parecer um percurso histórico óbvio diante da mundialização da economia. No entanto, a sociedade caipira descrita por Cândido (1979) estava em curso na exigência de uma nova temporalidade dedicada ao trabalho e à ressignificação do que é trabalho para se ganhar dinheiro – necessário para intermediar o convívio com todo tipo de bugiganga moderna. Acerca da questão, escreve Cândido (1979, p. 169) que:

a expansão do mercado capitalista não apenas força o caipira a multiplicar o esforço físico, mas tende a atrofiar as formas coletivas de organização do trabalho [mormente ajuda mútua], cortando as possibilidades de uma sociabilidade mais viva e de uma cultura harmônica. Entregue cada vez mais a si mesmo, o trabalhador é projetado do âmbito comunitário para esfera de influência da economia regional, individualizando-se.

A situação da produção de chapéu em Meruoca em 2024 mantém formas de sociabilidade muito parecidas com as descritas por Cândido em (1979) 1980 sobre “Before”. Todavia, Meruoca retrata como é a sociabilidade rural, as tradições, e as práticas culturais passam por um processo de mercantilização, no qual o modo de vida não tem apenas um caráter qualificador de arranjo social, mas sim uma mercadoria.

Há, nessa perspectiva, uma dissolução da subjetividade do camponês, o que provoca uma identidade fragmentada e confusa sobre os papéis sociais que outrora ocupavam o trabalhador rural, pequeno agricultor, sitiante, comerciante, latifundiário. Essa é uma diferenciação evidente quando se trata da decisão sobre “para quem vender?”, “quanto vender?” e “como vender?”. Essas perguntas tornam atuais os questionamentos de Caracristi (2012, p. 41, grifo nosso):

ao adentrarmos no processo de produção e nas relações de trabalho que envolvem a fabricação de chapéu no sertão cearense, é inevitável não fazermos alguns pertinentes questionamentos. Essa atividade é tipicamente urbana ou rural? Industrial ou artesanal? **A quem denominar ‘produtores de chapéu’, as chapeleiras ou os proprietários dos meios de produção? Qual a sua função social?**

As mulheres da roça produzem as capas de chapéus finalizadas nas indústrias. Elas fazem a compra com baixo custo em relação ao valor do produto finalizado. Frente a isso, o valor do objeto e do trabalho é determinado por uma regulação social intermediária feita na localidade rural. Tais medidas decidem se o recebimento das capas de chapéu **vale a pena** e se houve alguma margem de lucro para o comerciante. É significativo ressaltar que esse cenário

submete as mulheres produtoras a quase nenhuma forma de negociação sobre seu trabalho, porque elas podem ser prejudicadas a escoarem as peças, tendo em vista que não essa é qualquer relação de trabalho. Tem-se, na verdade, uma troca comercial, associada à ideia de que fazer chapéu não é um trabalho, mas uma tradição, um gostar.

Nesse contexto, tomar gosto por algo é fazê-lo de um modo mais agradável. O chapéu para dona Tieta e para dona Terezinha ocupam um significado que não é propriamente um trabalho, mas um ofício tradicional que localiza memórias e ajuda na complementação da renda. Vale dizer que dona Tieta seguiu fazendo chapéu mesmo ocupando diferentes trabalhos, conforme descrito:

sempre trabalhando [referência ao trabalho doméstico] e fazendo chapéu. Eu fazia chapéu quando eu chegava. Quando eu terminava assim, umas 20 capas 30 ou 50, eu ia vender lá [para os Feijó]. Agora eu vendo pro Tonhão [intermediador]. [As mulheres] todas, todas [fazem chapéu], a mulher que não faz chapéu é raro. **Porque acho que é tradição, né?** Precisão. Você nem [imagina] como é que é porque quando eu estava fazendo mesmo direto era 5 real. Quando eu faço umas 20 [capas] eu vou vender. Término [trançado] eu corte essas pontinha aqui, aí eu só faço virar e vou vender (Tieta, grifo nosso).

De fato, a feitura do chapéu é uma traço cultural para um segmento das mulheres meruoquenses, sobretudo para aquelas que vivem nos distritos (sítios ou pequenas comunidades). Esse ofício lhe fora passado por gerações anteriores e será ensinado às gerações futuras, como apoiado nas palavras de Cândido (1979, p. 24, grifo nosso):

Este modo de produção não deve ser considerado apenas como reprodução da existência física dos indivíduos; ele já é uma espécie determinada da atividade destes indivíduos, uma determinada maneira de manifestar a sua vida, uma determinada **maneira de viver** destes indivíduos.

Embora a produção de chapéu seja um modo de vida das trabalhadoras rurais de Meruoca, essa prática não é suficiente para seu reconhecimento como trabalhadora rural perante o regramento sindical. Sobre a relação das mulheres com o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Meruoca<sup>37</sup>, o dirigente sindical Sr. Viana discute que:

elas são filiadas ao sindicato, não que isso assegure [direitos que] é do agricultor [homem] familiar. Ela [é sindicalizada] porque ela trabalha mais o marido dela, aí vê que ela tira as horas para fazer o chapeuzinho dela à noite, pra aproveitar à noite, para não dormir cedo. Elas vão se empregar uma, duas horinha da noite. Mas durante o dia quando elas terminam de fazer o café, fazer alguma coisa que tem – você sabe que a mãe de família ela é muito ocupada, levanta cedo, faz uma coisa para o filho, aí vai lavar uma roupa pro filho. Quando é mais tarde, ela vai ajudar o marido a fazer o

---

<sup>37</sup> Sindicato dos Trabalhadores Rurais Agricultores e Agricultoras Familiares de Meruoca.

plantio ou fazer qualquer coisa ligada à agricultura para ajudar o marido dela (Viana Filho).

No campo do trabalho formal, a indústria do chapéu não oferece às mulheres, no caso de Meruoca, uma condição de assalariamento, visto que a feitura da capa do chapéu é a venda de uma matéria-prima, e não um trabalho. À vista disso, as artesãs vendem seu produto, sua matéria-prima, e a indústria agrega valor e os vende propagandeados no fetiche da tradição artesanal. Para explicar o assunto, selecionei um trecho da entrevista, concedida ao Programa Bom dia Produtor (vinculado ao Canal do Boi), do diretor de uma fábrica de chapéus do Mato Grosso do Sul, Mariano Alcaras Filho, acerca da prosperidade do seu modelo de negócios:

tá muito bom porque gera muita economia até porque tá envolvendo mais de 3 mil artesãos que já vem lá do Nordeste, o que geram receita grande e em Rio Verde (MS) são mais de 100 empregos diretos, entre terceirizados, distribuidores. [A produção de chapéu] começamos com 200, hoje está em 30 mil mensal. [Distribuídos] pelo Brasil inteiro, São Paulo, Rio de Janeiro, Maranhão; nós compramos a matéria prima do Maranhão e volta pra lá [refere-se a venda dos chapéus na estado]. [Sobre o crescimento do negócio] em primeiro lugar, força de vontade e muita determinação de conquistar e produzir (Produção, 2017, 3 min 55 s – 5 min 18 s)<sup>38</sup>.

Se o crescimento do setor chapeleiro na linguagem do proprietário da fábrica do Mato Grosso do Sul é reflexo de sua “força de vontade e determinação”, na linguagem de dona Tieta, produzir chapéu é uma tradição. No entanto, como esses dois cenários se comunicam?

No modo de vida de dona Tieta, cabe dedicar horas do tempo livre à produção artesanal de capas chapéu, ainda que não haja lucro. Esse dinheiro é seu, exclusivamente, embora seja aplicado o bem-estar da sua família, comprada por um intermediário e vendida como matéria-prima para pilhagem e finalização nas fábricas. Portanto, é essa cadeia que vai garantir o crescimento, uma espécie de terceirização da terceirização.

**Figura 4** - Capa de chapéu pronta para venda, feito por dona Tieta em sua casa em janeiro de 2024



Fonte: acervo pessoal da autora

---

<sup>38</sup> No site da loja Karandá podem ser encontrados os tipos e os preços dos chapéus.

Tal conceito comprehende a desregulamentação das leis de trabalho, a flexibilização do trabalhador e a produção por demanda, características “modernizadoras” no capitalismo contemporâneo. Há, nesse sentido, um arquétipo de negócio inovador e tecnológico, no qual se vende chapéu com os mesmos termos que se vendia há cinquenta anos, explorando mão de obra de trabalhadores empobrecidos no Nordeste<sup>39</sup> e agregando valor por meio de um fetiche: a tradição.

Nesse seguimento, o impacto do mercado capitalista não só fragiliza e individualiza os modos de vida, mas os transforma em mercadoria. É vendido o ofício tradicional de feitura do chapéu, e a tradição, nesse ângulo é, concomitantemente, produto propagandeado e materializado nas peças e meio de precarização do trabalho, porque manter as trabalhadoras em uma cadeia fragmentada e descaracteriza, atribuindo o *status* de artesãs, imprime um vínculo de paridade inexistente nas trocas e nas negociações.

As artesãs vendem, dessa maneira, as capas de chapéus com baixo ou nenhum valor agregado e sem qualquer perspectiva de inserção no mercado formal, o que constata uma tradicional forma de exploração das mulheres do campo meruoquenses. Essa exploração persiste porque as auxilia nos momentos de precisão a fim de suprir as necessidades do cotidiano.

**Figura 5** -Palha para feitura do chapéu na casa de dona Tieta



Fonte: acervo pessoal da autora

---

<sup>39</sup> O Nordeste brasileiro, possivelmente, é fonte de recrutamento pelo domínio da técnica que perpassa gerações, o que representa menos gastos com capacitação de pessoal. Soma-se a isso a ideia de que territórios empobrecidos pode facilitar ofertas pouco atrativas.

Como dona Tieta é uma agricultora, o seu trabalho esteve, direta ou indiretamente, ligado à vida no campo, não obstante seja o trabalho de cultivo da terra que a determine perante as instituições sociais. Entretanto, fica o questionamento: o roçado e a feitura do chapéu eram suficientes para viver? Após essa pergunta, ela respondeu:

é não, minha fia. O roçado hoje em dia dá é muita despesa. No meu tempo ainda dava um coisinha hoje em dia não dá mais, não. Conheço [pessoas] que fazem só roçado, **a mulher só que viver de roça não faz iniciativa.** [Pessoas] da minha família mesmo vivem da roça, acho que é pra comer, [mas] num dá pra viver não porque elas se maldizem, quando elas me viram elas dizem que não dá pra nada, então é só pra comer, é pouco (Tieta, grifo nosso).

Nas palavras dela, é preciso, mesmo na roça, “fazer iniciativa”, ou seja, buscar meios de trabalho que possam diminuir a insuficiência da vida quando restrita à agricultura, como no caso de dona Tieta, no qual o trabalho doméstico não é mais realizado em tempo integral como fora no período de sitiante. Em vista disso, é muito comum na cidade o discurso que “ninguém quer mais trabalhar na roça”, como se houvesse uma recusa ao trabalho devido à ampliação de programas sociais, a exemplo do Bolsa Família. Contudo, o que se rejeita é um tipo de trabalho “sofrido”, destituído da posse da terra, desprotegido e subalternizado.

### **3.2 Trabalho Doméstico**

**Cenas etnográficas:** toda visita é um acontecimento. Com Clito, mototáxi de confiança da região, sigo rumo à Bonfim, uma comunidade que fica na fronteira entre as cidades de Meruoca e Alcântaras. Chegamos e já partimos, pois os Maximino estavam na localidade de Fidalgo. No alpendre de sua casa, que fica ao lado da Igreja, estava dona Maria numa cadeira de balanço e seu João sentado numa rede. Em seguida, chega dona Zita, irmã de dona Maria, e ali ficamos elaborando sobre os tempo idos (Tempos, 1977). Volta e meia, a filha de dona Maria ficava ouvindo a conversação na janela da sala que dá para o alpendre. Toda visita é um acontecimento e nenhuma entrevista imaginada em termos mais formais sobrevive a esses encontros.

### 3.2.1 Estórias para lembrar: Rita Bento

Produzindo pequenos encontros, vidas inteiras. Foi na aparição do Sr. Maximino que enxerguei sua esposa, dona Maria e sua irmã Sra. Zita. Foi na (a)parecença com o Sr. Gabriel que encontro a Sra. Rita Bento.

meu nome é Rita Bento de Albuquerque Alves, eu sou tranquila, sou uma mulher média, 1 metro e 52. [Filha de] Isaias Bento Albuquerque e de Rita Maria Paixão de Albuquerque. Eu sou lá do sítio Alegre, município de Alcântaras, do Anil pra lá (Rita Bento)<sup>40</sup>.

Mulheres de frases curtas, casamentos na casa “do para sempre”, com a beleza e peso de ser arrimo de família. A Sra. Rita Bento é professora aposentada, casou-se<sup>41</sup> aos 21 anos com o Sr. Gabriel e, por tempos, trabalhou alfabetizando alunos na escola do sítio Santa Rosa. Nas palavras dela:

consegui estudar aqui na Meruoca, terminar a 8ª série que já me habilitava para ser professora de alfabetização. Trabalhei aqui na escola desde 1980 até 2001. Me aposentei por invalidez, saúde – sem condição de trabalhar porque minhas mãos ficaram tudo ruim, quando chega aqui [no pulso] ficam duras. Ficou tão doente de um forma que não conseguia pegar um giz e escrever no quadro (Rita Bento).

Sem muito arrodeio, ela descreve sua vida do seguinte modo:

eu toda vida cuidei da família, casei e vim cá, fui ter filho, saber cuidar casa. Não tinha esse sonho assim... **ah, vou pra tal lugar ou vou ser isso ou aquilo, não**. Eu gostava de fazer chapéu. Eu criava<sup>42</sup> galinha, aí quando botava os ovos e eu deitava novamente e criava um monte de pinto. Medo [que tinha era] de ter filho, mas na hora [a gente] tem coragem (Rita Bento, grifo nosso).

Mora em todas as memórias de trabalho da mulheres que contribuíram com esta tese o trabalho doméstico, ainda miúdas acompanhando os fazeres da casa e do chapéu conduzidos pela mãe. De acordo com Rita:

antes era só trabalho doméstico, ajudando em casa. Ajudava o papai [Sr. Isaias] a trabalhar no roçado, assim, nos tempos de planta e de colheita. A Mamãe [Rita Maria] costurava, era modista, o mais era no chapéu [com dinheiro da venda a] gente

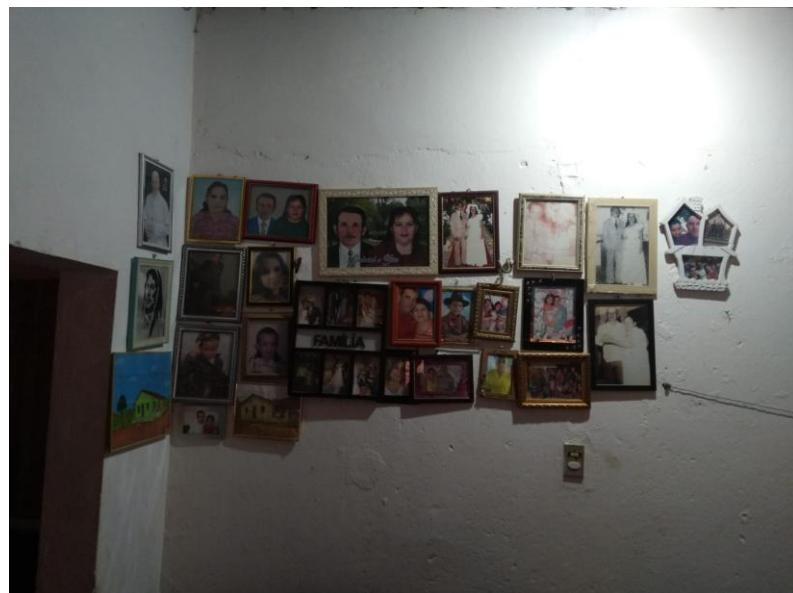
<sup>40</sup> Entrevista concedida por Rita Bento de Albuquerque Alves, em 20 de janeiro de 2024, no sítio Santa Rosa em Meruoca.

<sup>41</sup> Para que fique registrado como fora o galanteio: “ele [Sr. Gabriel] ia passear por lá [sítio Alegre], no irmão dele, aí ele me conheceu, começamos a namorar e aí eu vim morar aqui” (Rita Bento).

<sup>42</sup> O Sr. Gabriel complementa: “[Rita] danada pra criara galinha, quando a gente casou ela trouxe um absurdo de galinha, o terreiro ficou cheio. Dava pra comadres, vizinhas pra deitar [as galinhas] e aí com pouco vinha um bocado de frango pra ela” (Gabriel). Entrevista concedida por Gabriel Arcanjo Alves, em 20 de janeiro de 2024, no sítio Santa Rosa em Meruoca.

conseguia comprar um calçado, um roupa, comprava o necessário da gente (Rita Bento).

**Figura 6** - Na casa de Sra. Zita e Sr. Gabriel, no sítio Santa Rosa em janeiro de 2024



Fonte: acervo pessoal da autora

### 3.2.2 Flores de Mulungo<sup>43</sup>: Maria de Jesus e Zita

Eu também me espinhava todinha com as dores imaginadas por mim para Macabéia. Dores que ela mesma, segundo falavam, nem sabia ao certo como, e se doía ficavam nela [...] eu não preciso de nenhum ardil para garantir que Macabéia, a Flor de Mulungo, sou eu. Tal é a minha parecença-mulher com ela. Repito, sou eu e são todos os meus (Evaristo, 2023, p. 8-11).

A Macabéa, de Clarice Lispector (1977), personagem principal do romance “A hora da estrela”, é uma mulher nordestina migrante e, por isso mesmo, tem em si conflagrada um identidade desconfortável na linguagem urbanocentrada. Mas ela morre; morre de solidão. Conquanto, a Macabéa da escrevivência de Conceição Evaristo (2023) é incapaz de fraquejar, mesmo diante da morte, porque é o singular de experiência coletiva que atravessa a vida de mulheres que seguem por aí conflitando o que é possível, apaziguando a dor do cotidiano, lidando e refazendo o acervo de saberes que constituem o seu lugar no mundo.

Macabéa é parteira e capaz de parir a si mesma nas eventuais mortes que se imponham, tanto as mortes necessárias quanto as desnecessárias. A morte de um

---

<sup>43</sup> O título faz referência à crônica Macabéa de Evaristo (2023).

determinado costume que as fatigue ou as faça mal é uma morte necessária para que outros hábitos floresçam, como a flor de Mamulengo que, como diz Evaristo (2023), antes da primavera, invadindo o que chamam de inverno, se bota a anunciar o tempo de florescimento.

Nesse viés, as mulheres que constituíram esta tese, Tereza, Tieta, Zita, Maria das Graças, Maria de Jesus e Zita Mentes, leem o mundo naquilo que experimentaram com as mulheres que vieram antes, sobretudo, suas mães. Elas não são por isso a cópia de que fora outras mulheres, mas carregam um repertório coletivo que as permitem mediar a relação social e, caso urja, desnegociar aquilo que não valia mais para produção de vida e da dignidade.

Todavia, questiono: além da roça, você teve outro trabalho? Sra. Graça, por exemplo, responde:

além de roça não tive outro trabalho, mais nada, só mesmo tomar conta dos filhos. Muito difícil aparecer uma faxina quando aparecia eu fazia, a derradeira faxina que eu fiz era para ganhar R\$ 50,00 pelo dia todinho. Na época que tinha festa [dançante], os festival aqui da Meruoca eu vendia refrigerante e espetinho justamente para ganhar alguma coisinha para comprar o leite dos meninos. Acabou a festa, guardou as coisas (Maria das Graças)<sup>44</sup>.

O trabalho, em vista do exposto, está relacionado ao que ocupa o tempo, ao que exige ação em razão de algo ou alguém. Cuidar de criança sua é um trabalho porque dá trabalho, mesmo que a disciplina seja moralizada pelo afeto. Nomeamos isso como trabalho doméstico, o que é definido pelo dicionário brasileiro de língua portuguesa Michaelis como algo “concernente à vida da família; familiar, caseiro, íntimo” (Doméstico, 2024).

Segundo Lélia Gonzalez (2020, p. 36), “o termo ‘doméstica’ abrange uma série de atividades que marcam [um] ‘lugar natural’: empregada doméstica, merendeira na rede escolar, servente de supermercados, na rede hospitalar”. O conceito corresponde a práticas de trabalho, sobretudo as mais precarizadas e mal-pagadas, tidas como naturais para determinados corpos racializados e atravessados pelas condições de gênero e de classe.

Ademais, as tarefas domésticas, desempenhadas no âmbito de uma família e lidas socialmente de forma essencializada, reproduzem relações de poder nos quais a mulher é desapropriada da riqueza que produz e privada do reconhecimento de tais práticas como um trabalho literal. Em consonância com Helena Hirata e Danièle Kerfoot (2007, p. 599):

---

<sup>44</sup> Entrevista concedida por Maria das Graças Honório Rodrigues, em 24 de maio de 2023, na cidade de Meruoca.

a divisão sexual do trabalho é a forma de divisão do trabalho social decorrente das relações sociais entre os sexos; mais do que isso, é um fator prioritário para a sobrevivência da relação social entre os sexos. Essa forma é modulada histórica e socialmente. Tem características a designação prioritária dos homens à esfera produtiva e das mulheres à esfera reprodutiva e, simultaneamente, a apropriação pelos homens das funções com maior valor social adicionado (políticos, religiosos, militares etc.) [...] essa forma particular da divisão social do trabalho tem dois princípios organizadores: o princípio de separação (existem trabalhos de homens e trabalhos de mulheres) e o princípio hierárquico (um trabalho de homem ‘vale’ mais que um trabalho de mulher).

Diante da discussão, todas as mulheres colaboram com esta tese com suas trajetórias de vida e estiveram ou estão cotidianamente incumbidas de ocupar “trabalhos de mulher”, reforçados no mito do “estado de natureza” que as referi nos trabalhos domésticos, seja no âmbito de suas famílias, seja a serviço de outras famílias. Essa inculcação às mulheres do ato de cuidar é reflexo dos papéis sociais que arregimenta uma determinada sociedade, condição que tem menos a ver com essência, pré-disposição ou vocação e mais com a materialidade de poderes que operam as relações sociais e que invadem o íntimo da instituição família.

Desse modo, parentesco não é o encadeamento de nomenclaturas variadas. Em contrapartida, segundo Engels (1984, p. 29), “as designações ‘pai’, ‘filho’, ‘irmão’, ‘irmã’, não são simples títulos honoríficos, mas, ao contrário, implicam sérios deveres recíprocos, perfeitamente definidos, e cujo conjunto forma parte essencial do regime social desses povos<sup>45</sup>”.

Concernente a isso, a Sra. Maria de Jesus Mendes Maximino (72 anos), timidamente, beirando a vergonha e com sorriso constrangido, explica seu trabalho: “casei com quinze anos, ajudava ele [esposo] a plantar nos roçado também e tendo fie<sup>46</sup>, cuidando e criando” (Maria Maximino)<sup>47</sup>. Na vida adulta, o trabalho dela esteve voltado para os meios de reprodução da sua família, papel social que venho assumir depois do casamento como esposa e, em seguida, como mãe.

Dito isso, começemos agora pelo começo. O casal Sra. Antônia Bento Mendes e Sr. Francisco Mendes Galdino gerou seis filhos, um homem e cinco mulheres, dentre as quais sra. Maria e Sra. Zita (70 anos). Ambas residem na região onde nasceram, uma localidade que fica entre o sítio Fidalgo e o sítio Bonfim, comunidades que compõem a zona rural da cidade de

<sup>45</sup> Nesse trecho, Engels estabelece uma diferença das análises feitas pelo antropólogo Lewis Morgan. Cf. Silva (1999).

<sup>46</sup> *Fie*: é variação regional da palavra filho, que pode tanto determinar a condição de filiação como servir como tratamento afetuoso, acolhedor. É usada comumente na região da Serra da Meruoca por pessoas com diferentes graus de instrução.

<sup>47</sup> Entrevista concedida por Maria de Jesus Mendes Maximino, em 20 de janeiro de 2024, no sítio Bonfim em Alcântaras.

Alcântaras (CE) na serra da Meruoca. A respeito da primeira memória de trabalho da Sra. Maria, temos o seguinte trecho:

meu pai trabalhava com agricultura, plantava na terra nossa, feijão, milho – roça. plantava pouco, era só pra comer e nós ajudava nosso pai plantar sempre na roça. Minha mãe era doméstica mesmo, dentro de casa, cuidado dos meninos e da casa. [Primeira memória de trabalho] foi fazer chapéu desde oito anos de idade, minha mãe ensinou. Todo dia fazia [todas as mulheres] pá vender, pá ajudar em casa, na vida de casa. Ela [Sra. Antônia] que tomava de conta, era ela que vendia o chapéu, quem tomava de conta era ela (Maria Maximino).

Além da feitura do chapéu, o que tem as senhoras Tieta, Terezinha e Graça em comum? O casamento é precoce – para os tempos de hoje –, tendo em mente que a constituição de família na adolescência é natural para as mulheres dessa faixa etária. Com o casório, vem a interrupção, também prematura, da formação escolar, que já era difícil pelas precárias condições de transporte e alimentação, em especial para as mulheres dos sítios e dos distritos, como afirmam Maria e Zita:

[estudei] até a segunda série, sei fazer meu nome bem, meu nome eu faço bem, mas não sei ler, nem escrever não, eu sei alguns nomes, mas pra mim escrever e ler eu não sei. Aqui não tinha escola [complementa Sra. Zita] as mulher ensinava em casa, nós que tinha que ir pra lá, nas casas deles (Maria; Zita)<sup>48</sup>.

Os deveres com o esposo, a responsabilidade com os filhos e com a casa, somada à baixa escolaridade e à pobreza, compõem o cenário para a consolidação de uma divisão do trabalho em Meruoca. Não há novidade com relação ao tipo de ocupação diferenciada e complementar entre campenses homens e mulheres. A título de exemplo, no clássico “Sociedades camponesas”, Eric Wolf (1976, p. 95), se referindo às famílias nucleares que ocuparam a região de Zadrugas<sup>49</sup>, descreve a divisão do trabalho:

uma unidade doméstica de tal complexidade poderá mostrar considerável divisão de trabalho. Enquanto alguns trabalham na produção, outros estão no processamento. Enquanto alguns drenam água, outros serram madeiras. Ao mesmo tempo, muitas mãos podem conjugar-se para tarefas repetitivas que requerem massas consideráveis de trabalhadores, como a limpa da floresta ou uma colheita. Nessas zadrugas [Eslávia do Sul], os homens aravam, ceifavam, cortavam madeira, faziam móveis, trabalhavam nos vinhedos e nos pomares. As mulheres faziam jardinagem, cozinhavam, limpavam, bordavam, trabalhavam a renda. Os homens ajudavam as mulheres a tecer; estas os ajudavam a capinar e a colher. As crianças e as donzelas encarregavam-se de alojar o gado e os velhos participavam de tarefas menores perto de casa ou nos campo (Wolf, 176, p. 95).

<sup>48</sup> Entrevista concedida por Zita Mendes, em 20 de janeiro de 2024, no sítio Bonfim em Alcântaras.

<sup>49</sup> Região rural da Península Balcânica à sudoeste da Europa.

Candido (1979, p. 216) tem razão quando diz que “não podemos mais reportar-nos ao seu universo [do caipira] por assim dizer fechado, mas à sua posição no conjunto da vida do Estado e do país”. As mulheres camponesas descritas por Wolf (1976) não são as mulheres camponesas de Meruoca, por óbvio, porém a condição biológica de ser mulher é, em ambos os casos, uma categoria de diferenciação no modo de vida do campo e, de forma mais geral, nas relações de trabalho, o que nos permite analisar situações de parecença, como a que segue:

as mulheres em geral são forasteiras, vindo, para a unidade familiar, de outras famílias localizadas em outras fazendas [comunidades]. Num sistema de autoridade centralizada no macho, como prevalece entre a maioria dos camponeses, as mulheres devem aprender a ajustar seus desejos aos desejos prioritários de seus maridos (Wolf, 1976, p. 97).

A família camponesa descrita por Wolf (1976) centra-se na figura do macho. Logo, ela se movimenta em torno do trabalho do homem, do seu modo de vida e, em alguns casos, do modo de vida da família de seus pais. Nesse contexto, a mulher não trabalha, ela complementa, ajuda. Há circunstâncias nas quais o lugar de trabalho da mulher é lido socialmente como não trabalho, o que repercute em diversos aspectos da vida dessas trabalhadoras, inclusive o reconhecimento de uma identidade rural detentora de direitos. Nessa linha de raciocínio, analisa Anita Brumer (2002, p. 52) que:

se a inclusão dos trabalhadores rurais foi tardia em relação a outras categorias profissionais, a inclusão das mulheres rurais trabalhadoras ocorreu ainda mais tarde, principalmente porque, para poder receber os benefícios da previdência social deviam, antes de mais nada, ser reconhecidas como trabalhadoras rurais. Esse reconhecimento, por sua vez, era de difícil comprovação, tendo em vista que grande parte do trabalho feito por elas é invisível, sendo geralmente declarado como ‘ajuda’ às tarefas executadas pelos homens e, com frequência, restrito às atividades domésticas, mesmo que essas incluam atividades vinculadas à produção. Assim, no início consideradas como ‘dependentes’, seja dos pais ou dos maridos, passam paulatinamente a serem vistas como ‘autônomas’, portadoras de direitos individuais, o que lhe permite serem incorporadas como beneficiárias da previdência social.

Com esse debate, destaco que, quando questionada se é uma trabalhadora rural e por que, Sra. Maria relata: “sim, porque eu nasci e me criei dentro da agricultura, quando nós era pequena, assim com dez anos, nós já plantava nos roçado. Eu me sinto como agricultura, nunca sai pra fora, nunca tive emprego [formal], **assim me criei**” (Maria Maximino, grifo nosso).

Caso isso não valha para configurar sua identidade enquanto agricultora, terá essa trabalhadora de recorrer ao Benefício de Prestação Continuada (BPC):

é pelo BPC que é o Benefício de Prestação Continuada que não necessita de nenhuma contribuição, [ocorre] ao longo da vida da pessoa. É [para a] pessoa que não se aposentou por canto nenhum por tempo de trabalho. Não é uma aposentadoria, [é] da caminhada da vida dela. É o antigo LOAS<sup>50</sup>, ele não tem décimo terceiro, não tem nada; só a aposentadoria rural e outros mais que tem o seu décimo terceiro, mas o LOAS que é a Lei do Amparo Previdenciário<sup>51</sup> não existe o décimo terceiro pra ninguém deles, no caso (Viana Filho).

A Sra. Maria elabora sua identidade enquanto agricultura no modo de vida que comprehende suas experiências da infância até a vida adulta, e não estritamente a atividade direta na agricultura. Nesse panorama, a roça é um lugar e um modo de produção, mas é, igualmente, um conjunto de experiências vinculadas a um meio de vida que articula o trato com a terra, a agricultura para consumo e/ou para venda, as sociabilidades.

Todavia, é necessário fazer sindicato, argumenta dona Maria, isto é, se submeter a um processo cujo avaliação depende quase que exclusivamente ao exercício direto da agricultura e da comprovação<sup>52</sup> de relação com a terra. Observe o que ela diz:

me aposentei, graças a Deus, como agricultora. Não foi muito fácil porque eu tive que pagar o sindicato<sup>53</sup> primeiro. Só o [Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária] INCRA da terra. Deu trabalho, nesse tempo dava trabalho a gente **fazer o sindicato** pra poder se aposentar um dia, era muito documento, a gente não tinha os documentos tudo. Aí mandava tirar os documentos. E pá fazer o sindicato a gente tinha assistir umas quatro reunião no sindicato pra poder se associar no sindicato. Pra se aposentar precisava ter o INCRA da terra. [A terra] era do Vandique Lorindo, ele era meu primo ainda, que nós plantava na terra dele, o João [marido] plantava na terra dele também. Graças a Deus ele deu [o INCRA] ‘**o pobe véi**’<sup>54</sup>. Nós dava uma parte [da produção] nesse tempo era de metade [renda]. A terra dele é lá no Bonfim, é assim como uma serra dessa, que eu me aposentei (Maria Maximino, grifo nosso).

Fazer sindicato, para dona Maria, não implica necessariamente a qualquer tipo de organização classista, mas é um meio inevitável para o reconhecido social como agricultora, possuidora de direitos. Dentre esses direitos, está a previdência social rural – o direito ao descanso remunerado – e, ainda que não signifique desocupação e ócio, é uma dedicação a fazimentos, ofícios sem a urgência da carência. Isso porque:

<sup>50</sup> Uma referência à Lei Orgânica da Assistência Social (LOAS), de 7 de dezembro de dezembro de 1993, que resultou na criação do Fundo Nacional de Assistência Social (FNAS (Brasil, 1993).

<sup>51</sup> A Lei nº 6.179, de 11 de dezembro de 1974, que institui o amparo à previdência, em caso de invalidez, também conhecida como Renda Mensal Vitalícia (RMV), tinha um caráter eventual e, embora faça parte do rol de benefícios previdenciários, pelo princípio de direito adquirido, o modelo foi extinto em 1991 (Brasil, 1974). O que vige hoje é BPC. Para saber mais, cf. Escola da Advocacia-Geral da União (2015).

<sup>52</sup> As novas exigências do INSS passaram a incluir a apresentação do documentos comprobatórios para atestar os anos trabalhados, entre os quais estavam o Cadastro de Propriedade do Imóvel no INCRA, o Contrato de Arrendamento e o Bloco de Notas de venda da produção, os quais raramente são emitidos em nome das mulheres cônjuges (Brumer, 2002, p. 69).

<sup>53</sup> Sindicato Rural de Alcântaras, presidido na época por, segundo dona Maria, Joaquim Benicio.

<sup>54</sup> Gíria comum em Meruoca que significa: pobre velho. Isto é, alguém em estado de coitadice, aflição com a qual nos compadecemos.

[...] diferentemente do ocorre em outros países, no Brasil, raramente o aposentado pela previdência social deixa de trabalhar, em grande parte porque o valor do benefício de um modo geral é insuficiente para atender suas necessidades. Vale ressaltar, porém, que a manutenção do trabalho após aposentadoria aparentemente ocorre mais entre os homens do que entre as mulheres [...] a explicação para esta diferença provavelmente está na invisibilidade do trabalho feminino, pois as mulheres envolvem-se principalmente em atividades no âmbito doméstico, que, apesar de incluírem inúmeras tarefas destinadas à produção de bens de consumo para os próprios membros da família, não são vistas como trabalho (Brumer, 2002, p. 72).

Além do pagamento das mensalidades e a demonstração do vínculo com a terra, seja em condição de posse, seja de arrendamento, é necessário participar das reuniões sindicais e passar por uma entrevista na qual: “eles [funcionários do sindicato] perguntavam se a gente era agricultora, como era o jeito de plantar as carreiras de legumes, hoje eu acho que nem me lembro mais” (Maria Maximino). Dona Zita que ouvia, atentamente, a conversa, conta o seguinte causo:

o milho é uma passada por outro e aí é três caroços cada cova. Tem gente que, no meu tempo, não se aposentou porque o Benício pergunta: quantos caroços de milho você bota na cova quando vai plantar? E aí a mulher disse: é vinte. Aí perdeu-se, lá da Ventura a pobre da mulher (Zita).

Me pergunto quem é o sujeito que, na produção agrícola, ocupa “indiretamente” essa cadeia. São as mulheres, pois, enquanto separam as duas sementes para colocar em cada cova, estão parindo, criando, limpando, alimentando e cuidando. No entanto, reforço o que indica Brumer (2002, p. 75) no seguinte trecho:

[...] é preciso dizer que nem as mobilizações das quais têm participado, nem a conquistas de direitos sociais, nem o aumento da percepção de ‘direitos’ de um modo geral, não leva essas mulheres a questionar as relações de gênero no cotidiano de suas relações pessoais (Brumer, 2002, p. 75).

Embora para a Sra. Maria, que se aposentou aos 55 anos, o reconhecimento de uma agricultora esteja atravessado pelo modo no qual ela foi criada (modo de vida) e o vínculo da terra (permanecer no campo), na prática, essa identificação se dá na comprovação de cultivo da terra, uma forma, segundo Brumer (2002) de presar o aumento do número de beneficiários de uma previdência que já é deficitária. Em outras palavras, é um processo que não dá conta das distintas obrigações da mulher do campo em relação aos homens, o que vulnerabiliza acesso a direitos e reforça a invisibilidades das práticas de trabalho da mulher do campo. Apesar disso:

é preciso salientar o valor simbólico do recebimento do benefício pelas mulheres. De pessoas que nunca haviam recebido remuneração pelos trabalhos realizados (Silva, 2000, p. 102), elas passam a ter uma conta e um cartão bancário em seus próprios nomes, recebendo seus benefícios regular e diretamente. O fato de receber o dinheiro da aposentadoria, da pensão e da licença maternidade diretamente em seus nomes permite que elas próprias decidam como gastá-la, o que aumenta seu poder pessoal. Por isso, de pessoas que, na terceira idade, passavam à condição de dependentes dos companheiros, filhos ou outros parentes ainda em idade ativa, elas se tornam provedoras e administradoras de um dos poucos recursos existentes na unidade familiar de produção com entrada regular, mês a mês [...] outro valor simbólico do acesso das mulheres à previdência social rural como beneficiárias diretas é a percepção de foram partícipes das conquistas, o que aumenta a consciência sobre seus direitos (Brumer, 2002, p. 74).

### **3.3 Casas de família: Tieta**

Sr. Marcelino, em um dos trechos da nossa conversa, disse que cabia aos homens o trabalho na roças e os avulsos. Já as mulheres, “a maioria trabalhavam nas casas, casas de família, é assim que é chamado, chamado, o trabalho doméstico” (Marcelino).

Martins (2014) discute, nas narrativas da obra “Uma sociologia da vida cotidiana”, que, para entender o trabalhador rural e seus conflitos, não basta discutir o latifúndio como se fosse apenas um problema social distributivo que carece de modernização, pois se trata de relações sociais que resguardam toda a rebarba escravista que estrutura as relações sociais no Brasil e garante a reprodução dos privilégios. Nesse sentido, é preciso lembrar que:

[...] as injustiças sociais neste país estão fundadas na escravidão que deu sentido ao latifúndio e não propriamente o latifúndio. Latifúndio é mero e poderoso resíduo de uma estrutura social arcaica que a Lei de Terras modernizou, promovendo a uma associação entre terra e capital e suprimindo, portanto, as bases estruturais de uma questão agrária no Brasil (Martins, 2014, p. 129).

Essa transformação de uma vida rural ligada ao trabalho, no caso das crianças, em trabalhador tipificado não é simples. Um marco dessa transição no que diz respeito ao trabalho doméstico seria o acesso aos direitos trabalhistas, que, nesse seguimento, só passou a vigorar em 2015 durante o governo de Dilma Rousseff. Muito antes de haver um trabalho doméstico capaz de ser formalizado, dona Tieta ajudava nas “casas de família” porque o trabalho doméstico foi um não trabalho, sobretudo na sociabilidade rural de Meruoca.

Em vista disso, o papel da mulher da roça nas atividades domésticas começa na infância e, na adolescência, se espera um domínio razoável das principais tarefas domésticas voltadas à limpeza e aos cuidados. Essas tarefas podem ter serventia para um futuro casamento e/ou um

trabalho nas “casas de famílias” com melhores condições financeiras – na maioria das vezes, donas das terras cedidas para a morada da família.

Nesse ângulo, ser uma mulher da roça é ser pobre, jovem, quase sempre negra e com baixa escolaridade. Esse perfil é o passaporte preferencial para inserção no mercado informal das trabalhadoras domésticas no meio rural. Em virtude da pouca idade, é explorada essa mão de obra à exaustão, resguardando-se pelo discurso de oportunidades e ensinamento de um ofício.

A oferta é apresentada com todo tipo de pirotecnia sobre a oportunidade de estudar na cidade grande, fazer cursos de profissionalização e acessar tipos diferenciados de consumo e experiências, o que se materializa em regimes de trabalho em tempo integral com baixo ou nenhum tipo de remuneração. Ademais, as condições, por vezes, podem ser caracterizadas como análogas à escravidão<sup>55</sup>.

Aliciamento ainda na adolescência, mudança de cidade, trabalho em tempo integral destituída de qualquer direito, esse é o cenário em que, pela primeira vez, dona Tieta saía da roça. A história dela se assemelha às narrativas de inúmeras trabalhadoras domésticas do Brasil, como observa Joaze Bernardino-Costa (2015, p. 152):

a maioria das entrevistas revelou ter iniciado o trabalho doméstico ainda em tenra idade. Seus pais as entregaram às famílias patronais sob a alegação de que seriam criadas e teriam acesso à educação foram e melhores condições de vida. O que encontram, contudo, foi um dia a dia com muito trabalho, distante da promessa da família empregadora feita às suas mães. Mais ainda, estas trabalhadoras domésticas alegam que não recebiam salários pelos serviços prestados, posto que eram consideradas como ‘crias’ da família. Esta foi uma realidade constatada nas entrevistas feitas em Salvador como em Brasília (Bernardino-Costa, 2015, p. 152).

Na linguagem das aspirantes ao trabalho nas casas de família, sair da roça era uma necessidade que envolvia gerar menos gastos aos pais e, em alguns casos, um modo de sair das terras que não comportam uma extensão da família originária – como no casamento. Entende-se também que essa situação é uma possibilidade de melhorar as condições de financeiras dos que ficaram na roça com uma perspectiva de estagnação. Dona Tieta, por exemplo, saiu de casa na adolescência, com a anuência de seus pais, para trabalhar para um parente, o que é detalhado a seguir:

---

<sup>55</sup> “Na legislação brasileira, o artigo 149 do Código Penal prevê os elementos que caracterizam a redução de um ser humano à condição análoga à de escravo. São eles: a submissão a trabalhos forçados ou a jornadas exaustivas, a sujeição a condições degradantes de trabalho e a restrição de locomoção do trabalhador” (Conselho Nacional do Ministério Público, 2015).

é porque eu já estava numa idade que eu precisava das minhas coisas, meus pais não podiam me dar, né? Aí foi o jeito eu caí fora. Fui [trabalhar] na casa de um parente<sup>56</sup>, trabalhar para ela em Fortaleza. Nessa época, ela se casou e engravidou, aí era o primeiro neném dela, quem ajudou a criar foi eu. Passei três anos com ela, aí como ela trabalhava [precisava de um babá]. Quando ela se desempregou, que era só o marido dela [trabalhando], aí veio me deixar na casa dos meus pais. Nessa época, [pelo trabalho recebia] 10 contos ou era 5 contos<sup>57</sup>, essas coisas, agora valeria uns 20 reais, era por mês, era pouquinho, [mas] aquele dinheirinho dava para tanta coisa. Juntava e mandava para minha mãe [finada dona Rita] e o resto eu ficava com ele. Às vezes eu mandava pelo marido [se refere ao companheiro da parente]. Todos os meses ele vinha na casa da mãe dele, aí eu mandava por ele para entregar à minha mãe, [para] ajudar em casa. [O dinheiro] dava um chinelinho naquele tempo não tinha luxo nem nada, tudo era baratinho. Dava para comprar chinelinho e eu ganhava umas roupas (Tieta).

A busca por tipo específico de mão de obra rural para o trabalho doméstico não tem o intuito de adequação ou modernização dessa relação de trabalho. Na verdade, almeja-se transportar um tipo de relação de trabalho do campo para cidade, sem qualquer tipo de responsabilização, o que é garantido pela baixa escolaridade, pela pobreza, pelo parentesco consanguíneo ou pelo pagamento de favor. Sobre suas condições de trabalho em Fortaleza, Tieta esclarece:

meu intervalo era ficar com o neném dela [patroa], no colo, cuidando do neném e ela fazendo o que precisava fazer em casa, na cozinha dela, quando ela chegava do trabalho. Domingo mesmo, era direto. As vezes ela ia para a igreja e me levava, às vezes não ia. Era 24 horas, [eu] ajudava ela quando o neném estava chorando [de madrugada], ela fazia o mingau dele e eu ficava segurando ele [neném]. Depois eu saía pensando que não era [uma relação de trabalho], era mais do que um trabalho, né? Porque na hora do meu descanso, eu não tinha. Ela tinha que me chamar para mim olhar o neném dela. Eu achava que já era assim pra mim puxando demais, as vezes no trabalho sentia [saudade e] chorava. Cansei de eu dormir chorando, me acordava, meu destino? Saí com desgosto porque achava que não era para minha idade. Eu não aguentava aquela vida, não, eu tinha uns 13 a 14 anos. Porque eu achava que nem o meu sono da noite pra eu ter o descanso o dia, eu não tinha, cinco horas da manhã [acordava] porque 6 horas ela saía para o trabalho, [eu] tinha que ficar com o menino, não dormia mais (Tieta).

A temporada de trabalho em Fortaleza terminou à revelia da decisão de dona Tieta. Assim como fora buscá-la em Meruoca, fora deixá-la na casa de seus pais quando já não precisava de seus serviços, uma história de trabalho que sua carteira de trabalho não registra, como ela mesma conta:

<sup>56</sup> Suprime o grau de parentesco para não expor as relações familiares a qualquer tipo de interpretação das minha análises, que são de minha exclusiva responsabilidade, e não a opinião de dona Tieta, a quem coube narrar sua história.

<sup>57</sup> Equivalente a R\$ 0,40 em março de 2024. Correção monetária feita a partir da ferramenta online do Banco Central do Brasil, usando como referência o Índice Nacional de Preços ao Consumidor (INPC), com data base janeiro de 1983. Salário-mínimo da época era Cr\$ 23.568,00.

[quando foi demitida] ela [patroa] veio me deixar. Eu sempre esperava por ela<sup>58</sup>. Porque eu imaginava se eu viesse para dentro de casa, para a casa do meu pai, era pior que não tinha nada, não é? Era pior. Lá [Fortaleza] pelo menos eu tinha comida para comer, não é? Também trabalhava muito, eu era cansada, chorava, chorava, mas pelo menos lá eu tinha uma comida para comer. Mas eu imaginava, meus irmãos [residentes em Meruoca] não tinham meus pais, mas mesmo lá eu tinha comida... porque eu achava que nem o meu sono da noite era de eu ter o descanso (Tieta).

Ao regressar para Meruoca, dona Tieta não era uma trabalhadora doméstica, nem uma trabalhadora rural. Ela também não frequentou a escola na capital ou em Meruoca. Nenhuma malha social a protegia a não ser a rígida lei de servir a quem a requeresse o trabalho doméstico que dona Tieta aprendeu muito cedo no modo de vida rural. Ao retornar à casa dos pais, o caminho mais comum para uma mulher jovem é, como encenado nas festas juninas<sup>59</sup>, o casamento:

fui cair na besteira de casar, né? Eu tinha 14 completo. Quando eu voltei, aí nessa história de Deus, que moça nova é bicho doido, né? Começou nas quadrilhas [festas juninas] que tinha brincadeira, aí começou influir no negócio de namorar, comecei umas paqueras, aí foi essa situação agora. Essa conversa de casamento veio do meu pai. Ele [seu marido, Sr. Antonio] andou lá em casa três anos com amizade com meus irmãos. Aí ele conversava comigo. Essa amizade dos meus irmãos, nós começamos conversar normal, com uma qualquer amigo e aí acho que ele [Sr. Carlos] pensou e eu também pensei que era namoro. Três anos ele começou a andar lá em casa e o meu pai fez casamento, mas nunca foi amor, não. Que o papai [Sr. Carlos] disse que um rapaz que andasse na casa dele por três anos era pra sair casado. E não tinha nada acontecido nada, nada, nada. Casamento sem amor. Querer? Não existia isso. Eu chorei antes que não queria, mas sabe o [Sr. Carlos dizia]: que alisou meu banco três anos não tem como, você vai sair, você vai se casar. Aí foi, mas eu não queria, [casamos] só no padre. Se for pecado, Deus me perdoe, acho que foi o pior dia. [Sr. Antonio] casou bebo. Eu nunca fui feliz, nunca fui. Toda a vida eu fui infeliz. Aí você viu, mas um dia eu vou ser [feliz] com a graça de Deus, na graça de Deus eu vou ser, né? (Tieta).

Depois de trabalhar junto à família que era sitiante, dona Tieta, agora casada, muda-se para outras terras. Os homens que atuam diretamente nas atividades agrícolas e pecuárias recebiam por dia trabalhado, então, cabia às mulheres, como dito, as atribuições domésticas. Desse modo, tudo o que era produzido, direta ou indiretamente, na terra era do dono.

Ao ler Candido (1979), sobretudo o tópico “A vida familiar caipira”, era como enveredar por um álbum de família guardado na memória pelas histórias contadas pelos que vieram antes. Com uma imprecisão histórica no seguinte sentido, Candido (1979) escreve como se todos aqueles modos de existir estivessem em um passado rústico, distante de quando eu

<sup>58</sup> Aqui dona Tieta relata que a decisão de visitar os pais ou findar aquela relação de trabalho sempre fora de sua patroa, por isso esse estado de espera.

<sup>59</sup> Uma encenação teatral de um casamento rural, com personagens caricaturais, quase sempre envolvendo tensões e casamentos arranjados. Cf. cenas em Secretaria da Cultura do Ceará (2023).

pesquisadora, oitava filha da décima quarta filha de meus avós, comprehendia essas histórias com toda força do presente, não em estado puro, mas como uma linguagem que vige e que é falada ainda hoje. Assim:

casar é na verdade necessário não apenas dentro das condições de trabalho, mas como das de vida sexual que prevalecem no meio rural. Sem companheira, o lavrador pobre não tem satisfação do sexo, nem auxílio na lavoura, nem na alimentação regular. Em princípio, os dois últimos problemas não se colocam enquanto os pais vivem, pois a solidariedade familiar os remedia e a mãe faz as vezes da mulher economicamente requerida. Mas considerando que os pais acabam antes dos filhos, é necessário a estes tomar estado e assumir iniciativa econômica [...] atualmente a situação mudou bastante e a iniciativa matrimonial parte do interessado; mas a vontade do pai é decisiva, sobretudo para as mulheres. Contra ele, as moças não ousariam decidir-se, e nesses casos a única solução é, para as mais afoitas, a fuga, seguida de casamento na Polícia – o que às vezes se faz por esperteza, segundo dizem, para poupar o gasto do ato civil... (Candido, 1979, p. 232).

Concernente a esse assunto, dona Tieta, com três dias de casada, sai de casa e carrega outras atribuições, porque o casamento recola os sujeitos em uma nova configuração de trabalho pela responsabilização do homem como pilar mantenedor da família ou pelo papel da mulher, a quem compete “labutar a seu lado” (Candido, 1979). Para dona Tieta, esse tema envolveu a mudança de território, passando a atuar como agregada<sup>60</sup> de uma fazenda perto de onde ela morava, a comunidade de São Vicente<sup>61</sup>, onde seu marido já trabalhava nas atividades agrícolas e de trato com animais. Tieta descreve esse cenário:

eu fui morar na sogra, foi outro sofrimento. [Fora trabalhar nas terras do] Paulo Donato, em roça e em verdura. Tudo de ruim, [fui] só com a roupa do corpo, uma rede que minha mãe tinha me dado e uma roupa, uma roupinha na sacola, nem bolsa tinha, uma sacola de plástico e a roupa do corpo e uma troca. Aí tinha aquela mudança, não tinha uma panela, não tinha um prato, não tinha colher, não tinha nada. Queria trabalhar. Aí quando eu pensei que as coisas iam mudar para mim, foi a piorar. Proibia [de trabalhar], não era nem tanto [por causa do marido], não era ele nesse ponto, era a sogra, mas eu trabalhei no Paulo toda a vida, eu tinha coragem de trabalhar, ele [marido] não deixava, não, mas eu trabalhava (Tieta).

Com uma costura de negociação diante da pobreza, dona Tieta juntou-se a mais seis mulheres que trabalhavam na casa onde morava o dono da terra que acolhia sua nova família e que empregava seu marido. O tipo da atividade era, majoritariamente, doméstico, mas estendia aos cuidados com as plantas do quintal e pequenos manejos próximo à casa grande:

eu fui [trabalhar] e disse: eu vou trabalhar, eu não vou andar nua e eu não vou andar com fome. Que fome eu já passei muito pra trás, agora dá agonia não quero passar

<sup>60</sup> Agregado é um tipo de morador que ocupa um pedaço de terra de outrem de forma consentida (Candido, 1979).

<sup>61</sup> Compreende também a pequena comunidade chamada Gameleira, ambas próximas ao distrito de Anil.

mais fome, não. Aí o Paulo disse que tudo bem, podia ir. Eu fui lavar os pratos, eu varria o terreiro, eu lavava a roupa, engomava as roupas dele, aguava as plantas dele. Limpar a casa, limpar o chão, ajeitar as camas dele, fazer muda de planta, tudo a fazer, fazia. A mesma rotina. Mas aí eu ganhava o meu troquinho, eu ganhava R\$ 30 por semana. Tem mês que ele pagava, tinha a semana que ele pagava, tinha as vezes que ele não tinha. Ele não pagava [às vezes], mas ali eu estava achando que eu estava ganhando. E quando ele não tinha [dinheiro, mas] ele tinha cachaça para vender, ele [resolvia] assim não tem o dinheiro, mas você tem a cachaça, você vende, pega a cachaça e vende. Era um dinheirinho, eu vendia nas bodegas lá perto (Tieta).

Vale explicitar que o trabalhador rural deve se dedicar aos trabalhos agrícolas durante 180 dias, o que equivale a 15 anos, para submeter pedido de aposentadoria rural. Por óbvio, ele precisa estar vivo para se enquadrar na idade mínima<sup>62</sup> de 55 anos para mulheres e 60 para os homens. A designação de trabalhos agrícolas não comprehende o trabalho doméstico, embora seja está uma divisão sexual do trabalho no campo. Acerca da rotina de trabalho, dona Tieta menciona:

eu entrava às 7h e saía às 17h. [Antes de sair de casa] eu varria a casa, lavava as coisas e botava água para ela [sogra], o resto era ela, enquanto eu ia embora, trabalhar. Trabalho [no Paulo Donato durou] dez anos, dez anos, dez anos. Quando eu engravidhei da primeira [filha] mais velha, eu tinha 17 anos, eu engravidhei, eu tive ela lá. Dez anos, eu trabalhei para ele. Salário, ele aumentava um pouquinho, mas eu achava bom porque eu tinha meu dinheirinho, naquele tempo, as coisinhas era barato, mas pouquinho dava para se virar. Era se manter um pouco, não passava tanta necessidade (Tieta).

Dona Tieta, reiteradas vezes, diz: “dez anos”. Por aproximadamente 2.500 dias distribuídos em 22.550 horas, dona Tieta trabalhou na fazenda, ocupada, na maioria das vezes, dos trabalhos domésticos e sem qualquer tipo de contrato, prática comum em Meruoca.

Essa relação de trabalho, destituída de qualquer proteção, é mediada pela permissão do proprietário da terra para que o trabalhador use o Certificado de Cadastro de Imóvel Rural (CCIR)<sup>63</sup>, o que dona Tieta chama de INCRA da terra. Com isso, ela seria reconhecida como trabalhadora rural. Entretanto, relações de trabalho, quase sempre precárias, são mantidas para acessar ou manter a sindicalização rural:

quando ela [trabalhadora] só tem a sua casa ali, não tem um quintal pra fazer nada disso, se ela tem aquele desejo, aquela vontade de fazer um roçadinho, aí ela vai e pede o vizinho ou tem uma vizinha ali que tem uma propriedade na área rural, aí eles já que têm vontade de produzir uma coisa para não estar só comprando e às vezes não tem o dinheiro para comprar; aí eles aproveitam e vão fazer um pedacinho de roçado que cabe dois, três litros de milho, feijão e plantam o consorciado naquela área, [mas] se ele não estiver ali [na propriedade], eu digo não [a sindicalização] porque ele não tem onde fazer isso [cultivo] (Viana Filho, grifo nosso).

<sup>62</sup> Cf. Instituto Nacional do Seguro Social (2023).

<sup>63</sup> Cf. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (2020).

A terra consorciada é paga, no caso de dona Tieta, com o trabalho. Tipicamente, a renda da terra se restringe ao ciclo de plantio, como nos meses chuvosos de verão que se finda com a colheita. Para dona Tieta, a manutenção da relação de trabalho é continuada fora do ciclo da roça, pois é o meio garantidor do arrendamento da terra para fins de comprovação que a assegure como trabalhadora rural, o que ela é pelo trabalho desenvolvendo na fazenda e por fatores que serão discutidos mais à frente.

Perante as condições de trabalho extenuantes, a pacificação é, em muitas situações, abusivas, haja vista que o reconhecimento da trabalhadora rural depende do assujeitamento ao dono terra com o qual tem uma relação verticalizada, diferente do modo de parceria entre pequenos proprietários de terra que lavram a terra. Tal tipo de relação de obrigação é costumeira, e ambas as partes estariam livres para decidir.

Vale dizer que as relações de trabalho análogas à escravidão não são residuais na modernidade, mas estruturaram a produção de riqueza no Brasil e a subjetividade em curso do projeto civilizador.

Todo tipo de escravização está, nesse seguimento, a serviço de regimes de exploração, mas nem toda exploração é escravização. Essa distinção é importante, tendo em vista que os direitos civis e sociais conquistados não se assemelham ao período de escravidão do Brasil. No entanto, perdura uma psicose elitista e escravocrata que enxerga o trabalhador de forma distorcida e servil. Tal reconhecimento da psicose que acomete os ricos e poderosos do Brasil não é uma ferramenta para conceituar o trabalhador, logo, seria ele “escravo moderno”? Não. Trata-se de um instrumento para pensar a subjetividade do patrão a partir da história narrada de trabalhadores. Mais uma cena:

é que teve um momento que eu saí porque ele [patrão] foi me abusar<sup>64</sup>. Ele foi me abusar porque eu estava com poucos dias de resguardo e ele queria que eu fosse trabalhar de resguardo. De resguardo eu não podia trabalhar, eu não podia ir para o sol quente<sup>65</sup>, nem nada. Aí ele [disse] que resguardo não era doença. Aí eu me zanguei, quando eu estiver doente, ninguém vai cuidar de mim, então vou deixar ao ‘meno’ terminar o meu resguardo, depois eu vou. Findou o mês, eu voltei. No momento eu fiquei com raiva mesmo, eu tava com vontade de ir embora, mas como eu precisava, eu tinha que aguentar, né? Morava na Terra dele também. Ele tratava, me respeitava bem, mas [às vezes tinha] a zanga dele, mas na memória eu entendi, era muita coisa para a cabeça dele. Eu não entendia como fora de respeito, ele nunca foi para o meu lado (Tieta).

---

<sup>64</sup> O sentido da palavra abusar, nesse contexto, é provocar irritação, ser grosseiro, se exceder.

<sup>65</sup> É uma prática cultural a fim de propiciar um estado de cuidado diante da condição de vulnerabilidade da mãe e do recém-nascido no pós-parto. Sobre esse debate, cf. Stefanello; Nakano; Gomes (2008).

Se parar de trabalhar após o parto é uma condição óbvia para as mulheres, assegurada pela licença-maternidade que vigora para trabalhadoras do campo, para dona Tieta, a situação foi objeto de tensionamento, pois ela não era lida como trabalhadora, não naquele momento. Na rua do açude do Padre<sup>66</sup>, dona Tieta, pela primeira vez, morou em uma terra que era sua, uma compra que diz muito sobre como funciona a questão de terras em Meruoca:

[vim para a cidade] porque eu arrumei uma morada aqui para Meruoca, achei melhor. E eu vim falar com o senhor Monsenhor Furtado para comprar, naquele tempo a gente comprava a prestação. A nossa tapera<sup>67</sup> não era como agora. Eu estava com bucho nas tampa para ter menino. Aí eu fiz um barraquinho de palha, a porta de palha, o telhado de palha, o chão de terra frouxa, chão batido. [Monsenhor Furtado disse] Pronto tu não está me devendo nada, agora tu arruma um barraco e se solta debaixo não vai parir no meio da rua. Agora me dê o recibo que eu queria ir no cartório. [Isso] porque nesse tempo, o Pedro Pinto [ex-prefeito] era meio sabido... e aí, e se for uma pessoa, tomar<sup>68</sup> meu pedacinho de chão? ‘Não toma, não, eu te disse que já dei’ [respondeu o Monsenhor Furtado]. Ele me deu um recibozinho, eu fui no cartório e registrei. [Depois] o bispo queria aquele terreno [onde era a antiga casa] pra fazer uma igreja. Aí o bispo fez a troca, venho aqui comigo conversar, aí fez a troca comigo. Ele [bispo] me dava uma casa dessas de tijolo, toda feita as paredes e o chão e o resto o telhado e me virava (Tieta).

Mesmo que dona Tieta não dominasse todo o arcabouço jurídico que assegurava seu direito ao descanso, ela o fez. No seu modo de vida, havia tempo de trabalho e de descanso demarcado pelo que Cândido (1979, p. 240) chama de padrão cultural diante dos mais diversos eventos da vida cotidiana, como, por exemplo:

durante os sete primeiros dias o recém-nascido é objeto de várias interdições, entre as quais se destaca a de não ver a luz do sol, chão molhado, lama, as cores verde e amarelo, a fim de não contrair o ‘mal-de-sete-dias’ – que se manifesta por grande canseira, endurecimento do corpo e desarranjo intestinal (icterícia).

De casa em casa, ela trabalhou, cuidando de crianças, de velhos, de doentes, de casas, de coisas:

eu acho que aqui na Meruoca [eu trabalhei em] quase tudo [referente às casas da família]. Muito, muito que eu me lembro. A **mulher 1**, na **dona 2**. Na **dona 3**, eu passei 4 anos na **dona 4**. Eu também trabalhei no **Sr. 5**. Na **mulher 6**. Trabalhei no **sr. 7**. Eu trabalhei noutra casa. num **Sr. 8**. Eu só sei que eu trabalhei no **Sr. 9**. Na **dona 10**. Eu trabalhei naquele **homem 11**. No **homem 12**. Também trabalhei na **mulher**

<sup>66</sup> Isso porque o território que envolve o açude, a igreja e os morros envolta são ou foram da Paróquia Nossa Senhora da Conceição, que, na época, era dirigida por Monsenhor José Furtado, um líder religioso e político de Meruoca reverenciado até os dias de hoje como benfeitor e mandatário das questões da cidade.

<sup>67</sup> “Tapera, do Tupi, aldeia abandonada; habitação em ruínas. Casa simples, geralmente construída com paredes de pau-a-pique e telhado vegetal” (Tapera (2024)).

<sup>68</sup> A concentração de terra em Meruoca padece do que há de mais típico da problemática brasileira, grilagem de terras acordadas entre poderes locais e a frágil separação entre a esfera pública e privada.

**13**, na **dona 14**, aquela da igreja. Naquele **homem 15**, você viu falar nele? [...] Se eu entrar às 7h eu saio às 5. Às vezes eu entrava 8h, eu saía 14h (Tieta, grifo nosso).

As condições de trabalho se repetiam de casa em casa: jornadas longas, baixo valor pago pelo trabalho e doses de assédio moral:

não tem [quem trabalhe] de carteira assinada nas casa de família, não tem assim salário [referência ao salário-mínimo] eu conheço, não. [Neste trabalho] eu não era gente porque me humilhava e eu chorava, porque eu chego [com] atraso, eu tinha menino pequeno, não chegava no horário certo, né? Aí achava que eu não ia era de preguiça. [Diziam] ‘tu estava dormindo, tu estava com preguiçosa’. Às vezes quando **elas/eles** chegava do trabalho cedo e não dava tempo para fazer as coisas, me chamava atenção, o que eu estava fazendo que eu não tinha terminado. Fui muitas vezes, muitas vezes [chamada de preguiçosa], eu não sei por quê. Tem dia que a gente não está com coragem [mas] nunca [deixei de trabalhar] porque é que eu merecia pegar nome preguiçosa, que eu nunca fui, uma mulher preguiçosa? Aí eu assim eu ficava com aquele receio, mas eu precisava estar no batente, no outro dia eu tinha que ir mais cedo, aí eu ia mesmo (Tieta).

À vista do exposto, confirmo que a trajetória de dona Tieta é uma composição infindável de trabalho doméstico e feitura de chapéu. No entanto, à revelia de outros trabalhos, é na foice e na inchada, na presença nas reuniões do sindicato rural e no cultivo de pequenas roças de subsistência que dona Tieta é reconhecida como uma trabalhadora com direitos. A esse respeito, Sr. Viana, dirigente sindical, argumenta:

[empregadas domésticas] se enquadra [no Sindicato desde que tenha as] **provas**. O que é a doméstica? A doméstica é aquela que faz as suas coisas em casa, às vezes, ela quando não faz em casa, mas vai fazer um trabalho na casa de uma vizinha para ganhar um bico, uma coisa. Então, ela pode se enquadrar também porque ela sai, por exemplo, 7h e vai **ajudar uma vizinha**, lavar uma roupa, ou outra coisa é para ganhar uma coisinha – chama-se o bico. Ela se enquadra porque quando o marido dela sai para a roça trabalhar, ela fica em casa para cuidar do almoço dele, o almoço dos filhos, vai no roçado, se for necessário, pegar um mordilhão, um feixe de lenha, essa parte ela faz parte da agricultura. Vai no roçado ajudar a apanhar, se tem uma baja de feijão para aproveitar, ela vai ajudar. Tudo isso faz parte da agricultura.

[...] Não impede nós analisarmos que ela seja considerada como uma doméstica, ela faz os dois. Ela lá doméstica não tem nada de carteira assinada para trabalhar, ganha aquela coisinha, daquele trabalho que ela vai fazer uma hora ou duas horas na casa da vizinha ou em outra coisa qualquer. Então, ela tem esse tempo para ir ajudar o marido dela nessa parte, ela não é considerada totalmente como uma doméstica, enfim, faz os dois. Mais na agricultura do que doméstica porque ela sai **apenas**, por exemplo, para ir lavar umas roupas de uma vizinha para fazer uma faxina na minha casa. Então, ela tem uma hora ou duas de doméstica fazendo aquele trabalho, mas no mais vai ajudar o marido a sobreviver na roça, na agricultura (Viana Filho, grifo nosso).

Ser trabalhadora não implica necessariamente uma experiência de luta de classe. Nesse viés, não basta ação de trabalho para uma inscrição no repertório classista. De acordo com dona Tieta, “um trabalhador é aquele tem coragem de trabalhar” (Tieta), e é uma decisão individual

admitir as circunstâncias, sejam elas quais forem, e agir. A ideia de se submeter à uma rotina de acordar e fazer o que é preciso para produzir as condições da vida vai aparecer em diferentes entrevistas.

Dona Tieta não tem dúvida de que é uma trabalhadora, porém designa dessa maneira o seu patrão quando diz que:

ele batalhou até perto de morrer, só que era empresário, né? Mas também trabalhou pra conseguir algo. [A diferença é] que ele tinha a terra dele, boa terra pra plantar, pra colher, tinha seus gado, tinha seu bom carro, tinha suas terra boa. Agora uma pobre como eu que não tem nem os couro pra morrer em cima. Eu sou consciente do que eu sou. Por isso que eu digo que não me orgulho, graças a Deus, eu digo assim, eu não tenho orgulho, mas eu sou grata pelo que eu sou (Tieta).

Se ambos trabalham, são trabalhadores, o que os confronta é a propriedade. Em nenhum momento, dona Tieta usou a palavra desigualdade, apesar de a narrar com sua experiência. Ademais, tal diferenciação é complacente com o patrão, mas não inconsciente do estado das coisas.

### **3.4 Sitiante: Maria das Graças**

**Cenas etnográficas:** só na palavra. “Belo é”<sup>69</sup> uma pesquisa ainda rascunhada no projeto. A feitura do campo, a produção dos encontros e as conversas, ah, isso é outra coisa. Na porta, como de costume, minha irmã era convocada a dar as caras aos amigos que passavam por Meruoca, e assim o fez, nem tão prontamente como uma boa amizade exige. Minutos depois, a mãe de um deles chega para buscá-los. Na moto estava, da moto não saiu. Com pouco sou chamada pela minha irmã, que diz: “você pode entrevistar a Graça, ela é do sindicato”. Minha irmã mal compreendia meu projeto de pesquisa, tampouco eu, que sequer sabia exatamente como achar o campo se eu já estava nele, convivia com ele, estava inundada dele. Mas ainda assim saí na calçada e fiz o convite para entrevistar a Graça, emitindo as palavras com a certeza de quem havia planejado isso a meses. O olhar de estranheza que havia visto em outros pedidos se impõe: “entrevista sobre o quê?”. É só sobre seu trabalho como agricultora. No dia marcado, foi desmarcado, mas finalmente nos encontramos na minha casa às 18h da tarde por escolha de Graça.

---

<sup>69</sup> Uma referência ao Rei do Baião na música Festa, interpretada por Luiz Gonzaga (Festa, 1969).

\*\*\*

Esta tese está embrenhada “entre o povo que os donos da terra chamavam de trabalhador e morador” (Vieira Júnior, 2021, p. 204). Aos sete anos de idade, Graça acompanhava sua mãe, dona Francisca, na roça, arrancando o quanto coubesse de mato na mão enquanto sua mãe manipulava a enxada. Graça, que se apresenta a seguir, ajudava a preparar a terra para a semeadura:

Maria das Graça Honório Rodrigues. Tenho 46 anos, me considero parda, com orgulho. Sou simples, minhas roupas é a roupa do dia a dia. Eu me orgulho como o outro de ser agricultora mais uma vez me orgulho muito. O nome da minha mãe é Francisca Honório Rodrigues e o nome do meu pai é Raimundo Nonato Lourenço (Maria das Graças)<sup>70</sup>.

Talvez haja uma dúvida sobre por que levar uma criança para o roçado. Dona Francisca era viúva e, por isso, ocupava o centro das atividades da roça. Era mãe e tinha de sê-la no roçado, porque ser mãe exige um trabalho em tempo integral. Sobre a memória na roça:

meu primeiro trabalho foi agricultora, eu tinha 7 anos de idade. [Ficava] arrancando o mato no roçado para ajudar minha mãe [já] que tinha dois anos que meu pai tinha falecido. Era na parte da limpeza, **a minha mãe ia com a enxada e eu ia arrancando com a mão porque só era eu e ela dentro de casa**. Ela não queria me deixar em casa só e porque eu era muito pequena pra ir pro roçado também sozinha. Então ia nós duas, nós ficava lá até umas 10h da manhã e aí gente vinha pra casa. [Plantava] milho, feijão. A roça era para consumir e, se desse fora do consumo, vendia alguma coisa pra bodega do Sr. O. Maia. A farinha ficava mais pra casa, agora quando a roça era muito boa que enchia lá o caixãozinho que ela [Sra. Francisca] tinha do pai encher de farinha pra guardar, o reservatório chamado. Aí o que sobrava, se alguém falasse que queria meia ou uma quarta, aí ela vendia, que era justamente para ajudar na mistura<sup>71</sup> porque depois que meu pai se foi o negócio ficou precário (Maria das Graças, grifo nosso).

A respeito de Meruoca, um brejo de altitude, tem-se um clima ameno no meio do sertão, sendo um atrativo para inúmeros sítios, chácaras e chalés que se distribuem em diferentes regiões da zona rural. Por essa razão, há propriedades com **caseiros** que se estabelecem na terra com suas famílias, quase sempre alojados em pequenas casas próximas à casa grande/principal. Na ausência dos donos, os caseiros são responsáveis pela proteção e pela manutenção da propriedade. Em contrapartida, durante a estadia dos donos, os caseiros limpam o local e ficam à disposição para atender as necessidades surgentes. Cabe mencionar que o arranjo dessas atividades é variável e envolve direta e indiretamente todos os membros da família.

---

<sup>70</sup> Entrevista concedida por Maria das Graças Honório Rodrigues, em 24 de maio de 2023, na cidade de Meruoca.

<sup>71</sup> Alimento de origem animal.

A trajetória de Maria das Graças é atravessada por essa relação social e de trabalho que ocorre na região. O principal atrativo para um indivíduo aceitar a condição de caseiro é a possibilidade de morar e, em alguns casos, cultivar a terra sem pagar o aluguel. Outro chamativo é prestar serviços ao proprietário, o que pode resultar no pagamento de diárias para determinados serviços. No entanto, o caseiro de primeira ordem, na maioria das vezes, é alguém despossuído de terra.

Primeiro foi caseira junto à sua mãe, a Sra. Francisca. Já na vida adulta seguiu na mesma função, mas agora com seu marido Antônio e os quatro filhos<sup>72</sup> do casal. Graça foi caseira concomitantemente às atividades na roça. Morar precede o trabalhar, então, todos os trabalhos narrados por Graça e as etapas de sua vida – a infância, o casamento, a criação dos filhos e netos – passam pela sua condição de moradia na casa e nas terras de uma pessoa para quem deve estar disponível nas eventuais estadias no sítio. No trecho que segue, Graça conta sobre o período em que sua mãe, dona Francisca, foi caseira:

a mãe passou por mão de quatro patrões, com esse que tô morando lá hoje em dia minha passou lá 17 anos. Porque na realidade eu nasci no sítio, lá naquele sítio eu, meus irmãos também, tudinho. Pra você ter uma ideia, o meu irmão mais velho, compadre Zequinha vai fazer 66 [anos de idade], se eu não me engano, que é o compadre J., os filhos tudo foi nascendo lá da mãe. É só na palavra, minha filha (Maria das Graças).

Após dezessete anos trabalhando no sítio, dona Francisca e Graça decidem sair de lá. Veja como aconteceu:

a mulher lá discutiu comigo, aí a gente saiu. A mãe saiu de lá e deram foi 4.000,00 reais. Foi assim, foi o dinheiro que a mãe comprou um terreno, na época do seu M., foi o dinheiro que deram a ela durante os dezessete anos. Porque você sabe que gente rica não valoriza o serviço de gente pobre, não. São muito ingrato eles, assim, alguns, não todos, tem uns que sabem como é que vai a lei. E eu ainda disse que um dia quando eu chegar a sair dali que eles me avisassem. Que chegasse pra mim e dissesse: Graça, não tá dando mais certo. Pego, fazer como o outro que tem o dizer: meus paninhos de bunda e vou pro que é meu. Meu menino já está com a casinha dele quase toda concluída no quintal que eu tenho um pedacinho do chão lá para ele, para ele levantar a casinha dele lá; e vou viver no Alto Novo (Maria das Graças).

Após um período fora do sítio, Graça, já casada, volta para trabalhar para a mesma família, decisão tomada:

porque lá [no sítio] não tinha ninguém e o dono da terra me ofereceu pra ficar lá, pra morar lá na casa sem pagar nada. A proposta dele, na época, era que iam me dar um bico na limpeza do sítio. Fui morar. [O trabalho] custa hoje em dia 550 reais. Tô com quinze anos que eu returnei para lá. Saí e passei nove anos fora. Ele [proprietário] veio

---

<sup>72</sup> Fábio, Leandro, Nairo e Vitória. Agradeço especialmente ao Nairo que mediou e tornou possível a entrevista.

atrás e foi até na minha casa perguntar se eu não me interessava pra voltar, como eu tinha os três menino pequeno, né? Foi na época que aqui começou a desandar, aí eu achei melhor ir para lá porque, pelo menos, nessa casa era assim privado, assim [os filhos] brincava só dentro do sítio mesmo, sem tá em meio de rua porque eu nunca criei filho em meio de rua, não. Ainda eu achei bom, acho bom, só que eles não valorizam (Maria das Graças).

As atribuições, enquanto caseira no sítio, são reportadas por Graça:

a minha responsabilidade no sítio é de tomar de conta de lá. Tem que limpar a terra, tirar os matos. E na parte da casa quando eles vêm, eles me avisa. Quando saem eu fecho tudo. Quando eles retornam de novo tem que limpar, tem que cozinhar, com certeza. Eu agradeço porque é uma coisinha a mais, fora do meu bolsa família porque é a única coisa garantido que eu tenho no momento é o meu bolsa família<sup>73</sup> (Maria das Graças).

Assim sendo, a casa do morador rigorosamente deve parecer o que é, uma construção transitória sem benfeitorias para não qualificar nenhum tipo de relação do morador com propriedade, nem despertar o interesse para futuras gerações que enxerguem no lugar o trabalho dos parentes que possam ter antecedidos cada um deles. Em síntese, trata-se da “segurança jurídica” do proprietário. Por vezes, insisti para que a entrevista ocorresse na casa de Graça, mas em todas as tentativas ela sugeriu a minha casa. Quando questionada sobre onde morava, descreveu:

só é a sala, dois quartos, a cozinha, um banheiro e uma areazinha porque a filha dele viu que era que nem casa, vou dizer como outro, que nem assim, casa de gente abandonada mesmo. Pra lavar louça, era aquele talo de palha de palmeira, fazia um girau, pra lavar louça e lavar a roupa em cima. E tudo no aberto e um fogãozinho a lenha. Aí foi que ela [filha] viu lá que ela nunca tinha visto, aí mandou cobrir e mandou puxar o piso e mandou fazer um fogãozinho e tem uma piazinha também agora, na parte de trás (Maria das Graças).

As tensões com o proprietário se avolumam com o tempo, ou seja, uma relação que se assemelha ao trabalho doméstico viciada em lógicas de servidão. Nesse viés, o morador e sua família que ocupam o terreno, ainda que não tenham vínculo trabalhista com o dono do sítio, são subordinados ao proprietário, o que produz uma situação de frequente tensionamento. A seguir, o relato da Sra. Graça ao que ela chama de exploração:

não falo com ele [patrônio] porque tentou me humilhar e querer chamar meu filho de vagabundo e eu não aceito, nem o pai deles. Não foi logo quando começa da pandemia. Ele veio querer me gritar e eu também dei um grito além do que ele. Se eu estiver na minha razão, minha filha, pode ser minha mãe. Você faz. No meu trabalho? Pra mim, a exploração é o seguinte, porque se eu sei que é meu dever, mas não da

---

<sup>73</sup> Programa de transferência de renda do governo federal, criado em 2004.

maneira do que a gente faz lá. Tem cento e um metros de boquete pra limpar; limpando e esfregando com essas escovinhas que a gente limpa e passa na roupa. É quatro dias [para limpar] de três pessoas [três diárias]. Agora eu lhe pergunto, o dinheiro só do bolso de quem? O dinheiro sai do meu bolso, não é do bolso deles, o que a gente vai? [...] Disse que a obrigação é minha, já que eu estou lá morando e eles me pagando esses R\$ 550. Eles acham que é o dinheiro [que deve pagar as diárias], o que também é exploração, porque eu sei que é direito meu, mas porque é que eles valorizam uma máquina porque tem um disco bom, tem as máquinas ligadas, a energia, mas quem limpa... Ele [patrão] diz que não há pessoa porque é dinheiro demais. Ano passado foi limpa três vezes, ano passado, só na limpeza do piso. Durante as três vezes eu gastei mais de R\$ 900. [Gastos] com as escova e a diária dos meninos. Ah, que tenho que pagar diária, que sou eu que tenho tirado o bolso. Aí como são esses quatro dias de três [pessoas], são 12 dias. E esses 12 dias são R\$ 600. Não me deram nenhuma ajuda, me deram uma ajuda de R\$ 100 pra fazer o trabalho e quando eu compro as escova que eu levo ainda a nota, mesmo que eu tenha pagado, mas eu levo a nota que é para eles me pagar, ainda acham muito. Esse ano eu não esfreguei ainda nenhuma vez o lodo da chuva e tem muitas coisas. É a gente, minha filha (Maria das Graças).

O esgarçamento da relação é negociado repetidas vezes para evitar a saída imediata do morador no ápice do conflito, o que poderia culminar na judicialização da situação e, consequentemente, acarretar prejuízos, sobretudo financeiros, aos proprietários. A judicialização, por parte dos moradores, de uma ação contra o dono da terra, dificilmente ocorre porque isso é malvisto socialmente e pode diminuir as chances desses indivíduos em trabalhos futuros, fato que inibe a atuação dos trabalhadores. Sair da terra é um tema discutido por dona Graça:

não estou fazendo esse plano de sair, mas a mulher do patrão já jogou uma para mim, então eu estou me preparando. Só que eu falei, quando ela disser que não dava mais certo, ela me avisasse. Por que ela chegou pra mim e falou assim: um dia, se você sair... por mim você não vai sair daqui eu não quero o que que está acontecendo, esse atrito que você está tendo. Meu negócio é com ela [proprietária], aí quando ele tem alguma coisa pra reclamar, ele repassa pra ela. E agora ultimamente eu venho vendo ela ignorante, mas aí ela o apoia. [Proprietária disse] assim: um dia você sair daqui, não se preocupe, eu vou lhe pagar o seu direito bem direitinho porque eu não quero suor de ninguém. Ela foi e me falou assim, ela só me pediu uma coisa: não me bote na justiça. Aí eu lhe pergunto, qual o medo? Porque não me dá o meu direito do jeito que é. O meu direito que eu não tive de lá é as férias. Hoje eu recebo o décimo terceiro porque eu exigi muito (Maria das Graças).

A maioria dos casos do 7º Tribunal Regional do Trabalho (TRT) – 2ª Vara do Trabalho de Sobral, entre 2023 e 2024, requer na justiça o reconhecimento do vínculo empregatício e, por conseguinte, o pagamento dos direitos trabalhistas que caibam. O argumento, quando desfavorável ao caseiro, é sustentando pela ausência de onerosidade<sup>74</sup>, isto é, inexistência de um pacto de trabalho mediado pelo salário.

---

<sup>74</sup> A argumentação é sustentada, sobretudo, pelo Art. 3º da Consolidação das Leis de Trabalho, que define o seguinte: “considera-se empregado toda pessoa física que prestar serviços de natureza não eventual a empregador, sob a dependência deste e mediante salário” (Brasil, 1943, art. 3º).

Nos processos encontrados no TRT-7, os proprietários alegam que os trabalhadores prestavam serviço mediante pagamento de diárias com frequência eventual. Todavia, o trabalhador (na função de caseiro) declara existir um acordo de pagamento e relação duradoura com o proprietário. Os valores combinados são inferiores a um salário-mínimo, não por corresponderem ao valor de um diária, mas por ser possível pagar menos do que o mínimo ao trabalhador, como se morar fosse suficiente para arrefecer o pagamento.

Desse modo, existe um manual não oficial de proprietários que intencionalmente busque ocupar um limbo jurídico do vínculo laboral na zona rural:

- a) pacto de cordialidade, manter uma relação amistosa para aparentar uma troca equivalente;
- b) o tempo do caseiro é livre desde que os proprietários não estejam no sítio;
- c) não é permitido nenhuma alteração na casa por parte do morador, para evitar alegações de posse;
- d) repasse do pagamento em dinheiro em frações, ainda que haja um combinado mensal.

O cenário da judicialização em Sobral parece hostil às alegações dos trabalhadores, visto que, se houver testemunha, isso pode não ser robusto para comprovar vínculo. Se houver alegação sem testemunhas ou provas (documentos, recibos de pagamentos), é só alegação, como se visto nas determinações:

Recurso Ordinário nº 0001049-73.2022.5.07.0038. Apesar de as recorrentes afirmarem estarem provados os requisitos da relação empregatícia, a prova oral produzida foi divergente acerca da própria prestação de serviços e da realização de contraprestação pecuniária ao *de cuius*, de forma que não foi robusta o suficiente para permitir o reconhecimento do vínculo pretendido. Em assim, nega-se provimento ao recurso (Ceará, 2023).

Acórdão nº 0000195-24.2022.5.07.0024. O reconhecimento de vínculo empregatício requer a presença inconteste de todos os requisitos, ou elementos fático-jurídicos, contidos no art. 3º da CLT (pessoalidade, não eventualidade, subordinação e onerosidade), constituindo-se ônus do trabalhador a prova dessa condição quando negado o vínculo de emprego, nos termos do art. 818 da CLT. Ocorre que o autor não apresentou provas de suas alegações, pois não juntou documentos nem apresentou testemunhas, de modo que somente alegou, mas não comprovou o alegado (Ceará, 2024)<sup>75</sup>.

A linguagem dos direitos trabalhistas chega à Meruoca, mas a fluência está no reconhecimento da ausência. Dona Graça, por exemplo, relata receber décimo terceiro, mas como poderia se nem recebe um salário-mínimo? Simples: a trabalhadora duplica o valor costumeiramente recebido e nomeia de décimo terceiro salário, o que contribui, de parte a parte,

---

<sup>75</sup> Os processos estão disponíveis para consulta em Tribunal Regional do Trabalho da 7ª Região do Ceará (2024).

com as situações de ambiguidade em definir o que seria um trabalhador rural. No trecho a seguir, dona Graça fala sobre direitos trabalhistas:

aqui na Meruoca tem muito pouco de carteira assinada porque eu creio que não querem dar o justo pra pessoa. Não queria pagar o salário porque tem muita gente aí eu não acho, eu tenho certeza. É o que é o praticado. Assinar como menos de um salário, eu pergunto, é o que é o justo, que é o correto? A gente vê muito nas coisas do jornal. É, a gente vê a coisa, porque você sabe que hoje em dia quem tem a carteira assinala, tem direito. Não é que recebe as suas diarizinhos, mas quem trabalha há dois anos, hoje em dia tem muito mais direito. Eu acho que tenho [direitos] porque eu já andei sussurrando lá no Ministério, se caso dentro desses quinze anos que eu estou lá, eu retorno para lá, se eu for juntar. Da época que eu nasci lá pra cá e saí, tudo consta. Porque eu posso, além do que eles vão ter que me pagar, eu posso ganhar uma parte da terra como use campeão (Maria das Graças).

Uma experiência de classe, nos termos de Thompson (1987), pode comportar indivíduos que não representam o trabalhador tipificado. A luta de classe, então, não é o resultado de um estado mental, exclusivamente explícito nas relações de trabalho no capitalismo, que evoluirá para uma radicalização final. Antes da experiência de classe e das lutas que a produzem, existe a constituição do sujeito trabalhador, o estabelecimento dos marcadores que os diferenciam e antagonizam interesses. Por isso, percorre todas as entrevistas a pergunta: você é trabalhador? O seu patrão é trabalhador? A seguir, um trecho no qual dona Graça estabelece algumas dessas diferenças:

porque assim, eles têm a fábrica de chapéu em Sobral, na época, era a COPAL. Faz muito tempo que eu não vou lá. Eu digo assim, que **muitos ricos se aproveitam porque que eles acham que o trabalhador só é eles**, acham quando eles dão um ganho o pobre. Tem sempre que pisar na cabeça com fome e eu não aceito. Porque eu acho que ninguém hoje em dia deve viver humilhando ninguém. Não é comparação, não é se você ganha 10.000 por mês e eu ganho, vamos supor, se eu ganho 1.000, eu acho que os direitos são iguais. Pra mim, os direitos são iguais porque tanto você trabalha como, vamos supor, eu trabalho pra você. Nem eu mesmo sei dizer, mas isso aí para eles é muito dinheiro. Eu acho que é exploração (Maria das Graças, grifo nosso).

A exploração, nesse caso, estaria associada a uma situação ultrajante que produz tratamento desigual. Mas e na roça, não tem exploração?

Para mim, não tem exploração porque a gente vai com vontade. [Pagar a renda] não é justo, mas o justo é que ele [dono da terra] cedeu uma parte da terra para gente fazer, porque você sabe muito bem que hoje em dia é difícil, de um cento se tirar um, que dê terra para a pessoa plantar e não querer nada. Para mim, não existe isso aí, a não ser que a terra fosse própria. Eu ainda gosto da roça até hoje, eu ainda continuo [na roça], inclusive eu sou sócia do sindicato, sou agricultura rural. A roça fica hoje em dia lá no São Bento [comunidade rural], na terra do Z. porque pelo aqui não pode, a gente não pode desmatar mais porque o [Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis] IBAMA bate em cima, ninguém pode queimar

roçado, nem nada. Só onde o pessoal tem as Terra que uma parte aonde pode roçar (Maria das Graças).

O modo de produção da roça da Sr. Graça é o arrendamento, prática comum na região. Em 24 de dezembro de 2008, a serra<sup>76</sup> da Meruoca se tornou uma Área de Proteção Ambiental (APA), instituída através da Lei nº 11.891, de 24 de dezembro de 2008, com a promessa de turistificação que abriria na região um eixo de desenvolvimento local. Não obstante a potencial turístico do ponto de vista das belezas naturais (cachoeiras, mirantes, piscinas naturais, trilhas), é incipiente o retorno social dessa decisão para a população (Brasil, 2008).

Entretanto, fatores como a baixa atuação e o investimento público nas diferentes escalas (municipal, estadual e federal) contribuem para a parca compreensão e adesão da população. Uma maneira tradicional de preparo da terra para o plantio é a queimada<sup>77</sup>, o que pode culminar em incêndios de grande porte e afetar todo o ecossistema da região.

Tendo isso em mente, o turismo representaria o caminho rumo ao “progresso”. A turistificação demanda outras relações sociais de trabalho, que, no caso da Meruoca, a roça é incompatível com esse modelo de desenvolvimento. Mesmo que continuasse desmatando desenfreadamente para a construção de chácaras e sítios<sup>78</sup>, a roça de subsistência é vista como uma das formas mais gravosas de desflorestamento e atraso.

Cândido (1979, p. 82) também recorre a uma análise essencializada, na qual a cultura rural representa o atraso:

a cultura do caipira, como a do primitivo, não foi feita para o progresso: a sua mudança é o seu fim, porque está baseada em tipos tão precários de ajustamento ecológico e social, que a alteração deste provoca a derrocada das formas de cultura por eles condicionadas. Daí o fato de encontrarmos nela uma continuidade impressionante, uma sobrevivência das formas essenciais, sob transformação de superfície, que não atingem o cerne senão quando a árvore já foi derrubada – e o caipira deixou de o ser.

Nesse âmbito, não só é possível, como necessária, uma nova configuração do feitio agrícola, no qual o homem e a natureza sejam indissociáveis. No entanto, a centralidade de ação política no município de Meruoca é limitadíssima, como podemos ver no quadro 1, o que é causa e efeito da baixa compreensão e adesão da população na promoção de modo de vida em que seja compatível plantar, proteger e desenvolver. Além da APA da Meruoca como fator desmotivador, dona Graça observa outras razões para diminuição dos roçados.

<sup>76</sup> A unidade de conservação compreende quatro municípios: Meruoca, Alcântaras, Massapê e Sobral. Tem-se como bioma a caatinga. Cf. Unidades de Conservação no Brasil (2024).

<sup>77</sup> Ver mais no artigo “Queimar ou não queimar? Um estudo de caso da roça sem queima na comunidade São Sebastião do Livramento-Cutias/AP” (Soares *et al.*, 2021).

<sup>78</sup> Para citar um caso de maior destaque: Cid [...] (2018).

**Quadro 1 - Ações voltadas à agricultura familiar em Meruoca (2018 e 2024)**

Órgão	Ação
Secretaria do Desenvolvimento Agrário (DAS)	Programa é hora de plantar (anual) Projeto de peixamento dos açudes públicos (2020)
Ministério do Desenvolvimento Agrário e Agricultura Familiar	PRONAF
Secretaria do Meio Ambiente (SEMA)	Programa jovem ambiental
Secretaria de Meio Ambiente, Recursos Hídricos e Agropecuária – Meruoca	Feira de agricultura familiar

Fonte: adaptado do *site* da Prefeitura Municipal de Meruoca<sup>79</sup>

Antes dessa explanação, relembremos que era 2017 e vociferam no estádio o jogo<sup>80</sup> entre Paraná Clube e Vitória: “vão trabalhar, seus Bolsa Família”. Já em 2024, no parlamento<sup>81</sup> brasileiro, a deputada federal Julia Zanatta (Partido Liberal de Santa Catarina) estabelecia a seguinte diferença: “[Santa Catarina dá certo] ao contrário do Maranhão, que tem mais gente no Bolsa Família que com carteira assinada”. No mesmo ano, dona Graça, beneficiária do programa de distribuição de renda agricultora, faz uma observação:

o meu bolsa família<sup>82</sup> é a única coisa garantida que eu tenho no momento é o meu bolsa família [...] tem muito pouco [agricultor] por que a maioria do povo, hoje em dia, não todos, mas a maioria, eu digo com toda sinceridade, tá confiada só nesse bolsa família e, principalmente, os homens que sabe que as mulher recebe aquele dinheirinho e as vezes se escora muito. Aqui na Meruoca tem demais. Eu acho que é a falta de coragem, é fácil arrumar uma terra pra plantar, assim queira, se tiver a boa vontade é fácil porque eu vou lhe ser bem franca **eu não troco o cabo de enxada pelo cabo de uma vassoura**, troco não. Sou dez mil vez tá no roçado pegando o sol, é costume, sempre foi assim e é o que repasso para os meus filhos. Ser alguém na vida dá certo (Maria das Graças, grifo nosso).

O Programa Bolsa Família (PBF) é uma política pública de correção de desigualdades, mobilizada para mitigar os fatores de pobreza, como a baixa escolaridade, a insegurança alimentar e a viabilização do reconhecimento jurídico de cidadania por meio da documentação. O impacto do PBF na população das unidades da federação é desigual. No Nordeste, por

<sup>79</sup> <https://meruoca.ce.gov.br/>

<sup>80</sup> Matéria do jornal El País (Pires, 2017).

<sup>81</sup> Matéria do jornal Folha de São Paulo (Deputada [...], 2024).

<sup>82</sup> O valor médio do PBF, em maio de 2024, é de R\$ 682,32 – a cifra é menor do que o custo da cesta básica em Fortaleza (CE), cotada em R\$ 714,68 pelo Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos (DIEESE).

exemplo, isso repercute, direta e indiretamente, considerando o número de famílias beneficiadas: 17,2% do total da população, o maior índice (Tabela 1).

**Tabela 1** – Relação entre família de beneficiários e população por região (2024)<sup>83</sup>

Região	População <sup>84</sup> por região	Famílias beneficiadas <sup>85</sup> por região	Relação entre o número de famílias beneficiadas por região
Centro-Oeste	16.289.538	1.169.171	7,2%
Nordeste	54.658.515	9.408.070	17,2%
Norte	17.354.884	2.586.490	14,9%
Sudeste	84.840.113	6.186.122	7,3%
Sul	29.937.706	1.466.489	4,9%

Fonte: adaptado dos dados do IBGE (2022) e SCS (2024)

A pobreza, condição que qualifica alguém como perfil para recebimento de benefícios sociais, é anterior e provocadora de desigualdade social, sob as quais atuam diferentes marcadores sociais. Assim sendo, os programas sociais, dentro eles o PBF e a previdência social, compreendem meios de mitigação da pobreza, principalmente no campo.

Mas por que o aumento de benefícios sociais não consegue reverter o quadro de empobrecimento? Analisando a previdência social rural, que tem serventia para os benefícios sociais mais gerais, Brumer (2002, p. 62) observa que:

[...] o paradoxo de que o aumento no número de beneficiários da previdência social é capaz de reduzir a pobreza rural, mas – especialmente porque os benefícios são muito baixos – tem provavelmente um impacto pequeno na distribuição de renda da população brasileira.

À vista disso, é vantajoso explorar a mão de obra de sujeitos em estado de precisão, porque é expropriado a eles o direito de desaprovação das condições de trabalho e de retorno financeiro através do benefícios sociais ou do trabalho em si. Ambos são insuficientes para a reprodução da vida.

Além disso, a acomodação lógica em que a preguiça produz pobreza, na qual os pobres preguiçosos geram perigo e instabilidade, fundamenta a ideia de disciplina do trabalho, que é necessária para gerar “normalidade” da ordem social. Esta é vinculada às vertentes que se arrastam ao longo do séculos, conforme discute o sociólogo Simon Schwartzman (1977, p. 8):

<sup>83</sup> Ver a tabela completa no Anexo A, tabela 2.

<sup>84</sup> Os dados foram coletados do Censo de 2022, organizado pelo IBGE (2023).

<sup>85</sup> Os dados foram coletados da Secretaria de Comunicação Social (SECOM, 2024).

a grande discussão, até o século XIX, era se a pobreza era uma questão moral, consequência da falta de ética de trabalho e sentido de responsabilidade dos pobres, ou o efeito inevitável do desenvolvimento da economia industrial e de mercado. [...] Outros autores explicavam a pobreza pela preguiça, falta de caráter e excesso de bebida dos pobres. [...] A suposição que se firmou nos países capitalistas mais desenvolvidos era que todas as pessoas que quisessem poderiam encontrar trabalho. [...] Uma terceira vertente vinha do Norte, sobretudo dos Estados Unidos, e interpretava o que ocorria em termos culturais. A pobreza era, nesta perspectiva, sobretudo uma questão de atraso cultural ou psicológico, que fazia com que as pessoas não tivessem iniciativa, não fizessem uso de seus recursos, e não buscassem melhorar de vida. [...] Marx já falara, no século XIX, sobre o ‘exército de reserva’ que, ainda que não se confundisse com o *lumpenproletariat*, seria uma característica permanente da economia capitalista (Schwartzman, 1997, p. 8).

Atrelar a diminuição da agricultura de subsistência – o trabalho na roça – ao recebimento do bolsa família não é um discurso isolado, inaugurado por dona Graça. Por outro lado, é uma reverberação de um consenso produzido pela sofisticação, pela moral e de forma disciplinar, que ambienta o conflito de classe e ampara as relações de poder na sociedade, expostas na cultura, na política, na economia e na sociabilidade.

A acessão à essa subjetivação pelos trabalhadores, no entanto, não é fluxo natural do pensamento. Aqui, mais uma vez, cabe a discussão clássica nas ciências sociais sobre a natureza e a cultura. Nesse sentido, a concepção de dona Graça acerca da relação entre diminuição do trabalho duro (agricultura) e falta de coragem (preguiça) é seu modo de ver o mundo, embora as ideias de mundo que temos sejam arbitradas nas relações de produção não só de coisa, do artefato, mas da sociedade.

As doutrinas econômicas são, ao mesmo tempo – criador e criatura – das ideias que justificam um determinado mundo e suas relações sociais, e o neoliberalismo é uma das sínteses. Uma ideologia econômica que amplia a desproteção dos trabalhadores, erradicando-os com pobreza. Foucault (2010, p. 115-126) escreve em “O nascimento da Biopolítica” que o neoliberalismo:

trata-se de uma nova programação da governabilidade liberal. Uma reorganização interna. [...] A adesão a esse sistema liberal produz como subproduto, além de legitimação jurídica, o consenso, o consenso permanente, e é o crescimento que vai, simetricamente à genealogia ‘instituição econômica – adesão global da população a seu regime e a seu sistema’. [...] A economia produz sinais, produz sinais políticos que permite fazer funcionar as estruturas, produz mecanismo e justificações de poder.

A classe trabalhadora nesse modo de governabilidade neoliberal é referida à uma identidade ambígua, na qual a ampliação de direitos é associada à uma adesão imoral ao ócio ou teria como consequência a diminuição de riqueza e o empobrecimento. Nessa conjuntura, o estigma sobre o Nordeste não é estritamente a aparição da xenofobia, é, pois, um estigma sobre

o trabalho e o ócio, sobretudo com relação aos trabalhadores mais empobrecidos, abandono à própria sorte para lidar com relações de trabalho de submissão, tipos de trabalho precarizados e inseguros e desproteção do Estado. O possível empregador tem autoridade para definir o que é trabalho, quanto vale e em que circunstâncias será realizado.

Soma-se a isso a roleta-russa da meritocracia, que tem como promessa a mobilidade social que poderia ser adquirida com muito trabalho, esforço e “coragem”. Mantêm-se, assim, rígidos os pilares de sustentação da desigualdade necessária para acumulação de riqueza. Em seguida, um trecho no qual Sra. Graça afirma “ser alguém na vida”:

a vida no roçado não é fácil, mas pra quem quer conquistar ser alguém na vida dá certo. Chance de ficar rica tem não, só se não comer, se só vender e for entocando o dinheiro porque se for gastando, minha fia, tem não, de jeito nenhum (Maria das Graças).

Sobre isso, Sr. Maximino diz:

[agricultura] acabou, não. Tendo coragem de trabalhar dá pra viver, folgado, dá porque eu vivia. [Não dá pra enriquecer], mas dá pra viver. Tudo dá aqui na Meruoca. Meu irmão planta na minha terra ainda hoje. [Me mostra um serrote em frente da casa que [conversamos]. Pro rumo da acolá (José Maximino)<sup>86</sup>.

Já o Sr. Antonio expõe:

[ser trabalhador rural] é, como é que você diz? É porque eu fiz o serviço e foi aprovado, toda vez que eu fiz, toda parte que eu trabalhei foi aprovado. [A diferença com relação aos agricultores] porque ele só aprendeu a trabalhar na roça, eu aprendi a fazer outras coisas, mas viemos do mesmo lugar, mas só que ele [faz referência ao Sr. Francisco] não procurou (Antonio Ermídio)<sup>87</sup>.

Mediante as informações, existe o trabalho para comer e o trabalho para vender e estocar o dinheiro. O ponto de partida do trabalho rural é igual com relação a ter coragem para trabalhar, mas o ponto de chegada na riqueza, mesmo com muito trabalho, é improvável. Assim dizendo, não é o trabalho que gera riqueza, mas a possibilidade de entocar o que se ganha, um contexto improvável para quem atravessa uma vida de precisão.

Cabe ressaltar que Ariano Suassuna (2020, p. 34-39), em “Farsa da boa preguiça”, escreve um diálogo entre os personagens Miguel Arcanjo e São Pedro:

Diz Miguel Arcanjo:

– O tal do Joaquim Simão é um Poeta preguiçoso, que, detestando o trabalho, vive atolado e ainda tem coragem de se exibir alegre e animoso!

<sup>86</sup> Entrevista concedida por José Maximino, em 20 de janeiro de 2024, no sítio Bonfim em Alcântaras.

<sup>87</sup> Entrevista concedida por Antonio Ermídio Gomes, em 28 de outubro de 2023, na cidade de Meruoca.

Simão Pedro:

– Você detesta a preguiça, mas é porque nunca trabalhou! Sempre foi anjo [...]. Você nunca deu um dia de serviço a homem nenhum [...] se ele [o homem] deu duro na vida garanto que preguiçou [...] agora, existe um costume dos ricos endemoninhados: como trabalham, se sentem no resto justificados. Pagam mal aos operários, oprimem os camponeses, acusam quem defende os pobres de ser do Mal instrumento, sopram dureza e maldade nos ato e pensamentos, dão-se à Avareza, à Luxúria, comem Fogo, bebem Ventos!

Na contação de Suassuna (2020), é buscando o descanso que se trabalha, ou melhor, que os pobres trabalham vendendo suas capacidades físicas e mentais. Sem descanso, se esmorece. Isso porque os ricos trabalham, mas o fazem para estocar riqueza e não para comer. Trata-se, no entanto, de um romanceio suassuniano, que aqui tem valor. Como corisco final, escreve:

nós, Povos castanhos do mundo, sabemos, ao contrário, que **o único verdadeiro objetivo do Trabalho é a Preguiça que ele proporciona depois, a na qual podemos nos entregar à alegria do único trabalho verdadeiramente digno, o trabalho criador, livre e gratuito.** Esse era o elogio e essa era a condenação da preguiça que eu desejava fazer na minha Farsa. Reconheço que existem alguns perigos na posição [...] um, é não denunciarmos suficientemente uma situação social injusta, um estado de coisas em que nós, os brasileiros privilegiados, temos, aqui dentro, direito ao ócio, direito adquirido às custas da exploração do Povo brasileiro pobre. Atualmente a nossa situação é esta: de um lado, uma minoria privilegiada, com direito ao ócio, quase sempre mal aproveitado, danoso e danado; do outro, o Povo, colocado entre duas cruzes: a cruz do trabalho escravo, intenso e mal remunerado, e a cruz pior de todas, a do ócio forçado, a do lazer a pulso do desemprego (Suassuna, 2020, p. 13, grifo nosso).

Para Candido (1979), há um traço da cultura caipira que é a desnecessidade do trabalho, o que não implica uma condição de vadiação, mas a separação entre o trabalho necessário para viver e o trabalho para vender. Nesse viés:

[...] plantava-se para viver, como pouca ou nenhuma utilização comercial. [...] O desamor ao trabalho estava ligado à desnecessidade de trabalhar, condicionada pela falta de estímulos prementes, a técnica sumária e, em muitos casos, a espoliação da terra obtida por posse ou concessão. [...] O lazer [ócio] era parte integrante da cultura caipira; condição sem a qual não se caracterizava, não devendo, portanto, ser **julgado** no terreno ético, isto é, ser **condenado** ou **desculpado**, segundo é costume (Candido, 1979, p. 86–87, grifo nosso).

A Meruoca que venho apresentando não tem a pretensão de caber nas análises de Candido (1979) sobre o jeca paulista. Todavia, um traço cultural, assim como a cultura de modo geral, se acomoda, desacomoda e, mesmo quando desaparece, resta. O costume de trabalhar na roça para comer e não para vender interpela a realidade da sociedade do consumo. Quero dizer com isso que a identidade do homem do campo está conflagrada por sentidos que o trabalho

pode ter, desde o “desamor” ao trabalho até a noção de meritocracia – indivíduos que trabalham para viver, e não vivem para trabalhar.

Posto isso, os apregoados, como “os bolsa família”, a rigor, são os trabalhadores pobres que ocupam as margens das relações de trabalho e que ocupam o campo, o Nordeste, as aldeias, as favelas – a periferia. Tal situação não acontece porque não trabalham, mas porque sua ocupação de servidão e obediência diminuiu, fazendo referência à uma relação de trabalho de humilhação e exploração, até onde podem, quando podem. Graça, assim, dialoga que:

eu tenho certeza de que se a pessoa pegar um advogado bom, vai além não é fácil, mas assim eu não queria ficar com birra com ele [patrões], com ninguém porque não foi esse ensinamento que a minha mãe me deu. Só que o meu gênio é esse, eu não gosto de se humilhar, mas também eu não gosto que ninguém me humilhe. Minha aposentadoria vai ser agricultura, rural (Maria das Graças).

O Nordeste escancara a pobreza, a qual se impõe em diferentes regiões do Brasil. No entanto, são os traços de modo de vida rural que radicalizam a violência direcionada aos nordestinos. O estigma sobre o Nordeste diz respeito, mormente, ao modo de vida dos trabalhadores em condição de pobreza, não na liturgia da escassez e da desnutrição, mas sobre significados, temporalidade e importâncias – a subjetividade – desse meio de produzir a vida que é impregnada na cultura e na sociabilidade de forma mais geral de seguimentos da população. Vejamos o trecho da entrevista de dona Graça:

eu me identifico com uma agricultura, porque assim que nem eu sempre lhe digo que **um agricultor é trabalhador porque é rural. Eu não tô defendendo agregar a agricultura rural é porque, pra mim, o agricultor dali vai o foco.** [Trabalhador é] não enjeita, nenhum jeito de ganha o dinheiro porque é assim, quem tem alguma força de vontade, quer seja na roça ou quer seja no caixa [supermercado] tá lá ganhando o seu dinheirinho honesto. Porque cê vê hoje em dia esses pixote não querem pegar [trabalho], não todos, mas muitos deles não querem tá que nem assim em ocupação, se aparecer um trabalho, comparação de caixa [de supermercado] não é todos que querem. Eu graças a Deus, com os meus filhos na hora que aparece um bico, eles vão (Maria das Graças, grifo nosso).

Ser rural é ser trabalhador porque a produção da vida no campo exige isso. O vínculo entre existir no campo e no trabalho é inseparável, ao mesmo tempo desajustado, desconfigurado para a vocação do lucro, arranjo malfeito que produz uma identidade de classe inexata.

Por fim, toda a horda de racistas, supremacistas e xenófobos que orbitam as redes não se fundamentam no nojo ao cuscuz e à tapioca, ou nos votos que incidem nas eleições majoritárias, mas na produção de existência de indivíduos que persistem em um modo de vida

com valores advindos da cultura sertaneja. Essa visão tem mudado com a diminuição da pobreza extrema e o manejo de direitos sociais. Ainda que essa persistência tenha baixa capacidade de atender ao triunfo revolucionário de militantes, mas potencialmente criador de um ambiente mais hostil às relações de poder que valham apenas para manter uma estrutura social de penúria e peleja para a população espoliada.

Logo, qualquer trabalho precarizante não é um trabalho aceitável, conforme argumentado pelo personagem Simão na “Farsa da boa preguiça”: “começo a fazer força e o que é que vou arranjar? Pra morrer de pobre, o que eu tenho já dá!” (Suassuna, 2020, p. 52).

## CAPÍTULO IV – TRABALHADOR AVULSO

O foco deste capítulo está nas análises de caracterização do sujeito de pesquisa de forma mais detida nas práticas de trabalho avulso, isto é, semanalistas e diaristas, sem nenhum vínculo formal com o empregador. O que todos têm em comum? A experiência de roça, seus conflitos e as sociabilidades. Busco esmiuçar – os meios e os modos – de aprendizado e exercício de seus ofícios para compreender sob qual relações sociais se alicerçam o mundo do trabalho meruoquense. Os ofícios com maior volume descritivo foram: calceteiro, mecânico, agricultor, comerciante, ainda que, todos os sujeitos de pesquisa, sem exceção, atuaram, concomitantemente, em diferentes práticas.

### 4.1 Aboio de Um Homem Só: Francisco Osmar

**Cenas etnográficas: é coisa para livro.** Dia 28 de dezembro. O Sr. Antonio Ermídio mora em uma casa de alpendre vermelho numa das poucas avenidas da cidade. Ele marcou a entrevista no sábado depois das 9h para dar tempo de tomar café com calma, argumentou. Vestia calça e blusa listrada, e, no antebraço, um relógio de brilho dourado. Sua neta brincava no espaço e, ouvindo, ao fundo, estava sentada no sofá da sala uma de suas filhas. No horário combinado, também estava lá seu amigo Sr. Francisco Osmar Lima, sentado na beira do alpendre, papeando.

Convidei Sr. Franciso para uma conversa, e, com desconfiança e um tanto sem jeito, ele assentiu. Quando ouviu a palavra aposentadoria, de pronto, ele disse: “**eu tenho que ir embora logo porque vou levando umas verduras pra botar na panela**” (Francisco Osmar, grifo nosso)<sup>88</sup>. Mesmo assim, ficamos ali conversando por mais de uma hora. Uma parte da entrevista com os dois foi para tratar de experiências de trabalho, memórias e do processo de aposentadoria rural.

Terminada a entrevista, a vida segue, no entanto, ressabiado, seu Franciso voltou à casa de seu Antonio no dia seguinte à entrevista; alegava que não tinha dormido de noite preocupado se a conversa poderia “tirar o benefício dele” (aposento). Seu Antonio, de pronto, explicou ao amigo que era só “coisa pra livro”, e seu Franciso se fez entender. A entrevista com Sr. Antonio e Sr. Francisco ocorrem simultaneamente e, por vezes, eles se complementavam, se

---

<sup>88</sup> Entrevista concedida por Francisco Osmar Lima, em 28 de outubro de 2023, na cidade de Meruoca.

interrompiam e riam juntos de algumas lembranças – como uma boa conversa. O Sr. Antonio chama o Sr. Francisco de Chico, que o nomeia de Toinho.

\*\*\*

A trajetória do Sr. Chico, dos seus pais e dos seus irmãos é vinculada ao trabalho na terra. Como a maior parte dos sujeitos de pesquisa desta tese, eles foram, por muito tempo, moradores das terras que nunca seriam deles. Franciso Osmar Lima é um dos cinco filhos de dona Maria da Conceição Lima e do Sr. José Osmar Lima. Veja um trecho da entrevista:

ele [Sr. José Osmar Lima, pai de Sr. Chico] trabalhava e ganhava só o dinheiro que você trabalhava o dia. A minha mãe [Sra. Maria da Conceição Lima] era chapéu, chapéu e casa. Fazia a semana chapéu, aí com pouco tava dessa altura o chapéu aí ia vender lá bodega lá embaixo. A minha mãe que me ensinou [a fazer chapéu], [mas] só aprendi. Nós morava aqui, até o Antônio sabe até onde nós moramos. É aqui perto, a terra<sup>89</sup> era da finada L., era morador da finada Luizinha (Francisco Osmar).

Aos 22 anos de idade, ele se casou com dona Raimunda, com quem vive ainda hoje. Sobre sua família e o casamento, ele conta:

meus irmãos é cinco. É o Raimundo, o Flávio, eu e duas mulher, não, três mulher, é a Maria de Lourdes, Aparecida e Agripina. A caçula é a minha irmã mais nova, é a Lurdinha. [Meus pais] é José Osmar Lima e Maria da Conceição Lima. [Os avós] não conheço muito, só conheço a Raimunda e o meu avô era José Arcelino. Casei com 22, a idade dele [se referido ao Sr. Antonio], a minha esposa, não era daqui não, ela era de Massapê [cidade vizinha], ela não tinha nem 18 anos. O padre dizia assim: 'ixi, mas o senhor vai casar com essa menina, isso é uma menina, a bichana tá cheirando leite humano' a Raimunda. Nós passou foi uns três anos sem ter família [sem filhos], só os dois (Francisco Osmar).

A maioria das memórias narradas pelos trabalhadores que contribuíram para esta pesquisa narrando sua primeira experiência de trabalho acontece logo depois da primeira infância<sup>90</sup>, findando o setenta e dois meses de vida (6 anos) nas atividades de cultivo da roça, da casa de farinha ou do engenho. Às mulheres, cabiam as atividades domésticas.

Só em 1990 é instituído, pela Lei nº 8.069<sup>91</sup>, o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), no qual, no artigo 61, proíbe o trabalho de menores de idade. O trabalho infantil, sobretudo para os trabalhadores mais pobres e ruralizados, é, costumeiramente, visto com a normalidade da precisão, ou melhor, se há fome e escassez, toda força de trabalho é aproveitada.

<sup>89</sup> Terras que hoje deram lugar ao bairro Conjunto Habitacional (COHAB) de Meruoca.

<sup>90</sup> Mais informações cf. Ministério da Saúde (2024).

<sup>91</sup> Cf. Brasil (1990).

Os valores recebidos eram diretamente repassados aos pais do infante. Ciente disso, vejamos a memória do primeiro trabalho de Sr. Francisco:

a primeira memória de trabalho foi cheirando peito de boi [risadas]. Era trazendo boi no engenho pra moer a cana, pra não parar. Trabalhava no engenho, era eu, finado Antônio R., o finado Manoel A. e o Tampinha. [Na época tinha], mais ou menos, sete anos por aí assim. [Pelo trabalho recebia] um trocadinho, né? Ganhava aquelas duas seda verdinha [pra] ajudar em casa (Francisco Osmar).

No engenho, trabalhavam o pai de Sr. Chico e seus dois irmãos. O finado José Osmar era banqueiro, responsável pela produção no engenho. O engenho foi um dos espaços de convivência do Sr. Antonio e do Sr. Chico, que também é denominado por eles de roça. Sr. Antonio foi ajudante de banqueiro, já Sr. Chico era tangedor o boi, prática necessária para movimentar a engrenagem com tração animal. Veja a conversa:

um [trabalhador] era metendo cana no engenho, e o outro e eu era tangendo os boi. [Recebia] Era 2 mirréis. Na época que nós trabalhamos aqui, era 2 mirréis por dia. Dependendo, ganha seis por semana. Nem quem recebeu o dinheiro não era nem nós não, quem recebia era o pai da gente (Francisco Osmar).

Esse trabalho começa na coleta da cana e resulta no feitio do açúcar, da cachaça, da rapadura e de uma variedade de produtos. Acerca disso, Sr. Antonio afirma:

trabalhei acolá em cima na terra do Monsenhor Furtado mais o pai dele [Sr. Chico] na moagem [de cana de açúcar]. [Função] servente de banqueiro, [aquele que] deixa a garapa cozinhlar, que é pra fazer a rapadura; bota a garapa no tacho, mói a cana, faz a garapa [caldo da cana]. O banqueiro, o pai dele aí [Sr. Chico] mexia, mexia até ficar grosso, quando tava grosso tirava e botava num cocho. Aí ele batia batendo aquela gororoba nas forma, no cocho. [Depois] ele endurecia aquela rapadura e pegava uma cuia, enchia e botava nas forma. Tem a rapadura que dá 1kg e 50g. Nós passava o dia todinho lá, mas eles lá. Ele [pai do Sr. Chico] era banqueiro e eu era servente. Era como levantar uma casa dessas, tem o pedreiro e tem o servente, assim era rapadura também, é o banqueiro e o servente. [Trabalhavam nesse processo] quatro pessoas dois nos tachos e um moendo a cana e outro cheirando o boi (Antonio Ermídio).

Na mesma discussão sobre o trabalho no engenho:

esse negócio da pessoa trabalhar tem as profissões, né? Eu aprendi a fazer rapadura, aprendi a fazer cachaça, aí quando a pessoa queria fazer cachaça falava comigo pra mim ensinar ele, aí eu ia ensinar. No engenho do Mané Ferreira, Benjamim Ferreira, era o Vandique Laurindo. [Processo da cachaça] Mói a cana [qualquer cana] serve, tendo água pronto. Aí ela com dois dias de moída é que ela vai testar pra cachaça, se a garapa tá azeda, se tiver azeda tá boa e pronto. Com dois dias ela tá no ponto, ela ferve, como o leite quando ele ferve ele derrama, assim faz a garapa, aí você tem acudir ela pra fazer cachaça se não ela joga fora todinha, ela ferve e derrama todinha. Aí ela pinga já cachaça no folgo, botar só fogo de baixo. É a serra que a gente chama. Tem que separar o cachichi, a gente tira a cachaça e quando termina fica fraca, uma

água danada de ardosa mais fraca [tem gosto de nada] e aí nos apara ela separada o resto é garapa. Tá no ponto de beber, de lá nós tirar pra guardar nos alambique e nos tonel ou por outra pra vender já ela. [Rapadura] Bota a garapa pra cozinhar num panelão e vai botar sujo e a gente vai limpando, o sujo da cana. Aí vai tirando aquela espuma vai tirando fora quando ela limpa; aí começa a engrossar e a gente deixa ela apurar, [o tempo] depende do fogo, nós fazia seis rapaduras num dia. E depois é botar na gamela, uma tinona de madeira. No tem a cana escura e no tem a cana clara? A caiana é que é a boa. Depois é só botar [cravo, coco] e mexer., bota na gamela e pronto. Ligeiro fica pronto. Trabalhava nos engenhos dos outros, da sogra do Umberto Arruda, ainda tá lá no lugar. Eu aprendi a fazer com papai mesmo, papai já sabia (José Maximino).

Quanto ao processo da rapadura, Sr. Chico complementa que:

era justamente [risos]. [Tinha] a fornalha que chama e tinha tipo um alguidar<sup>92</sup>, quando eu chegava, nós chegava lá, nós botava a garapa nos tacho, quatro placa, na boca era quatro [divisões], no meio era quatro também e o derradeiro era só para apurar aquele mel grosso. Ela não conhece alguidar, não. [Risadas de surpresa] (Francisco Osmar).

Com minha total ignorância sobre o processo de fazer da rapadura, Sr. Antonio e Sr. Chico intercalavam sorrisos ocasionais que beiravam a zombaria, estranhando que eu não sabia o que todo mundo daquele mundo sabe. O sorriso do homem do campo é, segundo Martins (2000, p. 199, grifo nosso), uma linguagem:

o sorriso é o elemento de **crítica dissimulada** (a crítica do subalterno reprimido) daquilo que está sendo dito oralmente, neste caso mais conforme as indagações do interlocutor. Essa linguagem complexa diz e desdiz, aceita e rejeita, concorda e discorda ao mesmo tempo – é uma linguagem carregada de conflito, é de submissão e, simultaneamente, de revolta.

Entre os sorrisos que, ao mesmo tempo, me estranhavam, eles me ensinavam demoradamente, com a paciência de um alfabetizador. O sorriso não era ridicularização, nem “abestamento”, era a mediação da conversa. Dessa maneira, Sr. Antonio e Sr. Chico, detalhadamente, explicavam do que é feita, onde é feita e como é feita a rapadura. Eles discorrem, no trecho a seguir, sobre o alguidar que, na roça, foi um utensílio doméstico comum e, nos dias de hoje, é muito usado para oferendas das religiões de matriz africana (Umbanda e Candomblé). O objeto de barro, porém, está ausente das cozinhas “modernas”.

na sua casa tinha [se referindo a casa da minha avó materna, Francisca], feito de barro, num tacho de barro. É um panelão, dentro era aquele bicho de cobre pra não se estragar no fogo, tinha esse material aí. Antes disso daí era feito de barro mesmo aqui no Monte [zona rural]. O nome é alguidar, um panelão grande, só tem esse cobre que aguenta com tudo também. Hoje não tem mais (Antonio Ermídio).

---

<sup>92</sup> Dicionário on-line Michaelis define como: vaso em forma de cone truncado e invertido (Algídar, 2024).

No engenho, o alguidar é essencial para aquecer o caldo da cana-de-açúcar, etapa que precede a feitura da rapadura e suas variações. Sr. Chico, criando uma imagem com palavras:

aqui é o forno, é como aqui [tamanho do alpendre]. Aqui [um cantos] é aonde bota lenha pra quando chega bem aqui é uma roda que é pra botar o alguidar. Bem aqui tinha outro do meio pra botar o alguidar. E tinha outro bem aqui, que era o mais pequeno que apurava pra bater, fazer a rapadura. [O boi] lá pra trás, lá estão rodando. Nós ia pra lá era 1h da madrugada, botava o bicho no engenho, aí o senhor Antônio R. ia ficava lá perto do engenho e eu tangendo os boi. Tinha que fazer dez tachadas<sup>93</sup> por dia (Francisco Osmar).

O Ceará, no setor rapadureiro, é, segundo a EMBRAPA<sup>94</sup> um dos principais produtores de rapadura da região Nordeste, um doce que remete à cultura alimentar do sertanejo. Ainda existe essa prática de trabalho na zona rural de Meruoca, de caráter familiar, em pequena escala e, apesar de ser artigo de luxo em lojas de aeroporto, é conhecido como “comida de pobre”. A rapadura pode variar de acordo com o processo de fabricação, o tempo da caldeira, a adição de ingredientes e o tempo de batimento. Sr. Osmar explica essas diferenças:

bom se você chegar lá na casa de farinha, aí dizer assim: ‘eu quero uma puxa’. Aí eles pego um pedaço de cana desse tamanho e raspa, aí, deixa ali [reservado]. Quando o homem tirar a carcada [ponto da rapadura] lá que bota na corja, aí pega aquela que você [cana que] raspou, mete aqui [caldeira] e troce, vai trocendo, vai crescendo até esfriar. A puxa sempre sem puxada ela fica ferro [fora do ponto cremoso], mas aí chupa. Eu quero a puxa puxada, a puxa puxada vai puxando assim, é só puxando, puxando, puxando [só é possível na hora feito porque depende da temperatura]. ‘Eu quero que o cacho de coco’, a pessoa vai puxando, vai fazendo casquinha de coco. Você chegando e [dizendo] ‘eu vou comer uma puxa’, você vai lá na casa que tão moendo. Aí chega lá e [diz] ‘oh fulano, seu fulano, eu quero uma puxa, ele vão lá na rumia de cana ou no banco de cana, tira uma cana, eles tiram um pedaço desse tamanho, quando na hora de o homem tirar tachada a que vai, bota na corja, leva aquela cana, mete aqui na corja e mexe aqui, vai trocando, troce até esfriar. Quando ela esfria, aí vai tirando a puxa da cana, tá entendendo? Quando tira aquela puxa, você rebola aquela [cana] lá no banco. Aí a puxa, fica bem alvinha, da cor daquelas parede [cana misturada com] o mel [cana-de-açúcar]. Demora [em relação à rapadura comum] uns vinte minutos a mais no forno. A pessoa que vai botar a cana [tem que ter cuidado], porque se for meter a cana toda, é arriscado até queimar a mão. Uma vez que fui meter a cana na cocho, encostou foi isso aqui, rapaz saiu foi doido no mei do mundo, correndo, queimando tudo, virou papoca (Francisco Osmar).

Dentre os utensílios usados no processo, estão a cuba, uma forma, de acordo com seu Chico, e a corja, que é esclarecida por Antonio:

corja é feito de madeira pura. Então não é só um pau que a gente cava elas e deixa só o buraco. É feito de tábua. Usa ela, quando termina de trabalhar, raspa, lava e embranca.

<sup>93</sup> Para ver imagens, cf. Cordoval (2023); Domingues (2016).

<sup>94</sup> Ver mais em Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (2024).

No outro dia tá bem enxutinha pra poder usar de novo. Ali é tirado com uma formazinha, vai secar lá, depois é tirado com uma palhetinha (Antonio Ermídio).

Se a rapadura materializa o trabalho no engenho, sendo o valor de troca, a puxa consiste em um doce que não pode ser armazenado para comercialização. Só se partilha ali no engenho ou perto dele, pois é um doce para comer e não para vender. Sr. Chico e Sr. Antonio, quase recitando um poema, narram:

bota um mel grosso, bate, bate, bate, bate aí ele fica branco. Depois que ele endurecer, aí vai puxando a palheta, aí ficava o bonecão desse tamanho assim. Botava cravo, coco com mel da cana. A cana não serve mais, foi feito a puxa (Francisco Osmar; Antonio Ermídio).

Os processos de produção do engenho da cana-de-açúcar são traduzidos nas palavras de Sr. Chico como a anunciação de uma vida inteira dedicada à roça, isto é, a tudo que se espera que um trabalhador da roça faça, mesmo que não seja propriamente atividades agrícolas, mas braçais. Isso porque não é a capacidade do trabalhador do campo que define suas possibilidades de trabalho, mas sua condição ruralidade que torna elegível para trabalhos subalternizados. Relata Sr. Chico que:

ajudava a vez na **baixa**<sup>95</sup>, capinando, limpando as praias de cana para deixar limpinho a cana, a touceira de cana. Nós levava até chuva nessas baixa. Depois desse biquinho era na enxada, no cabo da enxada [risadas], na roça. Era capinando, cavando cova pra milho, pra feijão, pra depois ia capinar o roçado que é o roçado do finado Manoel A. Falava que era ficar apanhando... vai pro roçado todo mundo. Era eu, o finado Antônio R., era o Tampinha, era o finada Raimundo A., finado Iutim. Se juntava era umas quatro, cinco pessoas pra cavar uma cova de roça. Era os homem cavando, uns caminhando e até a finada Teresa cortava **maniva**. E aquele pedacinho de maniva crescia e aí crescia e fica desse tamanho o pé de roça. Quando tempo no tempo, passa assim dois anos, três anos, né, Toim? Foi roça. Trabalhava o dia todim mais o Manoel Alves, na roça, no roçado (Francisco Osmar, grifo nosso).

Maniva, complementa Sr. Antonio, é o que você planta, e aqui começa outro processo de trabalho, o da farinha, alimento muito comum na dieta de Meruoca. Quando se trata do cultivo de mandioca, Sr. Chico afirma:

a que ia arrancar, quando arrancava tava rodeado de mandioca. Aí uns arrancando outros era carregando mandioca pra casa de farinha. **As mulher chegava lá, feita a roda, tudo raspando mandioca.** Uns ia serrando a mandioca, outro era imprensando

---

<sup>95</sup> Baixa era o nome usado em Meruoca para um conjunto de terras, onde hoje é a avenida principal da cidade, que pertencia a diferentes donos (Seu Zezão, dona Tetê). Durante o dia, era de livre uso da comunidade, porque dava acesso ao riacho Ytacaranha, onde se costumava lavar roupas e tomar banho, e ao cacimbão, com água potável, que abastecia a cidade, sobretudo em períodos de secas. Além disso, havia pequenos roçados (milho), muitas árvores frutíferas (cana, manga, ciriguela, banana, acerola, azeitona, abacate, mamão).

pra ter a farinha. Um tinha que ia mexer a farinha, até secar a farinha, quando secava a farinha, a gente ia ensacar, botar dentro do saco. Ganhava [dinheiro] era por dia, a diária. Saía às sete horas e largava às quatro, a hora do almoço largava onze horas, era o dono da terra [que] dava almoço. A produção era o dono da farinha, [nós] trabalhava pra ele. O dono colocava [meios de produção, a terra, logo] tinha o direito [a produção]. [Os trabalhadores] só ao dinheiro [diária] que tinha (Francisco Osmar, grifo nosso).

A expressão “o dono colocava” significa que não há uma relação de parceria ou arrendamento, mas a compra direta da mão de obra. Nessa relação social, o trabalhador do campo está desagregado da terra trabalhada, não tendo sobre o processo qualquer decisão, submetido do dono da roça, pagador da diária. Sr. Antonio explica essa diferença:

tenho uma terra. eu tenho um roçado lá no seu terreno, se você quiser, eu vou lhe ensinar, você tira lá o tanto que você quiser, você planta a mandioca, planta o milho, feijão – aí tem a renda que chama pra dar pro dono do terreno. É a mesma coisa da farinha, se eu quiser e você quiser, eu sei que de dez sacos, dois é dele [dono da terra] e oito é seu [trabalhador rural], dava pra ele porque o roçado não era dele. O cara tava trabalhando [era] o dono colocava, [nesse caso] só tinha direito ao dinheiro (Antonio Ermídio).

Já as mulheres, além das atividades voltadas para o trabalho doméstico e a feitura de chapéu, atuam em várias etapas do trabalho agrícola, mas de forma descontinuada e fragmentada, o que as fragiliza ainda mais na comprovação do tempo trabalhado e o recebimento da diária. Esse cenário se explica, pois, ao romper relações de sitiante, a força de trabalho da mulher não é buscada para serviços diretos na roça, tendo em vista que explorar a força física e a disponibilidade do homem seria mais vantajoso para o dono da terra.

Por esse motivo, a necessidade de outros trabalhos, principalmente o doméstico, se impõe à vida das mulheres do campo com mais intensidade. Se a roça é do vizinho, de um parente, de um amigo, com um caráter menos comercial, é mais provável a presença da mulher; se a plantação for voltada para fins mais comerciais, menor a presença dessas trabalhadoras.

## 4.2 Trabalho Avulso: Marcelino

**Cena etnográfica: na sombra da jabuticabeira.** Sentado rente ao chão, em um tijolo, na sombra de uma jabuticabeira, estava o Sr. Marcelino e, ao seu lado, o Jack, seu cachorro. Cabia a ele plantar, limpar, aguar e vender as plantas que compunham o jardim no qual trabalhava. As frases curtas de estranheza foram tomando forma e tamanho no curso da conversa. Nenhuma conversa começa sem conversa, aquele era o nosso terceiro encontro no jardim que anunciava a formalidade da entrevista.

**Figura 7 - Sr. Marcelino no jardim**



Fonte: acervo pessoal da autora

\*\*\*

Eu sou o Marcelino, quem não me conhece. Trabalho aqui no jardim, tô aqui sentado em cima de um tijolo, aqui mais a nossa amiga. Eu sou um cara um pouco assim meio pra baixo, um pouco meio pra cima, tem dia que a gente tá mais bem, outros dias não. Que tem dia que o cara tá... Eu disse que bebia? Se eu tinha saúde? Se eu tinha diabete, eu disse que tinha colesterol e tenho, até eu parei de beber, apresentou pressão alta, aí eu parei de beber, parei de fumar, fiquei tomando uns remédio controlado. Tem dia que eu tô ruim da coluna. Tem dia que eu venho trabalhar porque é obrigado e precisa, mas tem dias que eu tô meio ruim das costas. [Sou] um cara moreno, sou um cara de bigode. A maioria me chama de Bigode aqui na cidade. Esse aqui é o Jack, anda mais eu, mas é do finado M. [seu amigo]. Ele [Sr. M.] andava quando era vivo aí passava lá em casa, às vezes bebia, às vezes comia e ia embora. Ele [Sr. M.] faleceu e [Jack] ficou lá em casa. E agora vem pro jardim, só vai pra casa quando eu vou, onde eu vou, ele vai atrás. É isso (Marcelino).

Nesta tese, a história se repete como se tivesse combinada. Ainda criança, seu Marcelino, um dos nove filhos de dona Maria do Nascimento e de seu José da Silva do

Nascimento, trabalhava na roça. Ele chegou a frequentar a escola, mas logo parou em virtude do trabalho, como conta no trecho que segue:

a primeira vez que eu trabalhei era criança ainda, acho que eu tinha uns 10 anos, já comecei a pegar na foice, na enxada, lá no interior, na Baixa Grande [zona rural de Meruoca], com meu pai e meus irmãos, ajudando eles no roçado. Naquela época, [o trabalho era] mais capinar, ajudar a plantar no inverno. Comecei a estudar, mas parei, eu tinha meus 14 anos. Eu sou daqui da Baixa Grande, das terras do P. ali vizinho. Nasci e me criei lá, minha mãe era Maria do Nascimento e meu pai era José da Silva do Nascimento. Os dois da Meruoca, tudo também da região de lá. Naquele tempo tinha a cartilha de ABC, fiz só o primeiro ano. Eu sei lê só meu nome. Aí pronto, foquei mais só no trabalho mesmo, mas não me interessei muito no estudo (Marcelino).

A morada nas terras alheias como sitiante permitia o cultivo da terra desde que fosse paga a renda. Os trabalhadores e suas famílias ficavam à disposição dos donos da terra para outros trabalhos que surgissem, por isso, conforme afirma Moura (1986, p. 65):

é exato afirmar que há no Brasil uma economia camponesa à qual se sobrepõe uma aristocracia territorial, que se apropria do sobretrabalho camponês através de coerções que subordinam e servilizam sua pessoa. Não se trata aqui de uma relação feudal, mas da fazenda que surgiu no século XVI voltada para lavoura comercial, trabalhada pelo escravo, e que perdura através dos séculos com o rótulo de latifúndio. No entanto, não se esgotam aí as formas de produção que existiram ou existem no campo brasileiro.

O cultivo da roça para seu Marcelino era para subsistência. Se “plantava milho, plantava feijão, só para comer. Naquele tempo, trabalhar era tudo era para comer. Aí se plantava canteiro (horta doméstica), plantava cebola, o alho, colocava coentro ou batata, mais pra comer, era pra se manter” (Marcelino). Aos 14 anos, seu Marcelino começou a trabalhar em terras vizinhas recebendo meia-diária, pois era adolescente:

com uns 14 anos, eu trabalhei no P., tinha serviço lá e a negrada ganhava a diária e eu doido para ganhar um troquinho também, eu ia trabalhar, ganhava meia diária pois era de menor. [O trabalho] era cortar a cana, era botar a cana para o engenho que ele fazia cachaça, fazia mel, rapadura batida, cortava lenha, cachaça. A moagem chamada né. O horário normal, era de 7h às 11h e de 13h às 17h. O almoço era em casa, a gente vinha e voltava. Naquela época, era época do cruzeiro ainda, a gente ganhava a diária normal. Eu ganhava a metade, vamos supor que fosse hoje 50 R\$ a diária e a metade fosse 25, né? [O pagamento era por] semana. Eu fiquei por lá sete anos, era o que tinha na época, aquilo que aparecia (Marcelino).

As diárias e a empeleita são formas de gerir essa economia rural a fim de resguardar o empregador de qualquer vínculo ou responsabilização com o trabalhador, economia na qual a força de trabalho vendida é trocada para adquirir outra mercadoria – relação que ocorria na produção e parceria parental. No mesmo seguimento, as diárias e a empeleita vão sendo

absorvidas por empreendimentos rurais, o que os garante lucro, tendo em vista o baixo custo com a mão de obra. Nesse contexto, Moura (1986, p. 56-57, grifo nosso) ressalta que:

tais arranjos foram substituídos pelas empreitadas e diárias pagas ao trabalhador que vem ao grande empreendimento por determinado número de dias, ainda que subsistam em outras regiões, redefinidos e mesclados à lógica do lucro monetário puro e simples. Esta forma de troca comercial foi denominada por Marx de **produção mercantil simples**. Ela pode ser expressa pela fórmula M-D-M, significa que a venda de uma mercadoria resulta em dinheiro para adquirir outra. A circulação da produção camponesa propicia, assim, uma reprodução simples da riqueza, isto é, sem acrescentá-la nem diminuí-la (Moura, 1986, p. 56-57, grifo nosso).

Economia, cultura e sociabilidade no meio rural aparecem de um modo mais explícito no casamento. Este, para seu Marcelino, ocasionou a mudança para a cidade. Ele se casou aos 20, acima da média dos sujeitos dessa pesquisa. Ao casar-se, “via de regra, a condição principal do pai é que o pretendente seja trabalhador, capaz de tocar a vida por si”, uma noção que vigora nos tempos de hoje em Meruoca (Candido, 1979, p. 232). Sobre seu casório, Sr. Marcelino conta:

eu casei, depois fui pra Meruoca. [Minha esposa é] Maria Pereira do Nascimento. Casei novo, tinha 20 anos e ela tinha 21. Ela é daqui da Meruoca, nós somos parente ainda, ela não é prima minha porque ela é adotada, mas a mãe dela que adotou, ela é prima do meu pai. Ela [sogra] já era viúva, aí eu vim morar com a mãe dela e ela que já tinha filha [juntos tiveram quatro filhos] (Marcelino).

A mudança para a cidade não mudou as temporadas de trabalho na roça. No entanto, quando a cidade absorve a mão de obra dos trabalhadores rurais, isso ocorre, principalmente, nos trabalhos que exigem força física e tem baixa remuneração e/ou relevância social. Isso posto, a saída da roça, isto é, a mudança para a zona urbana tipifica esse sujeito como um corpo inadequado a qualquer função que não seja a força física. Cabiam às mulheres, nessa perspectiva, os trabalhos domésticos e, aos homens, a construção civil e limpeza pública. No trecho que segue, Sr. Marcelino relata seus trabalhos:

ainda aqui [na Meruoca] plantávamos roçado. Aí eu continuei trabalhando aqui [cidade] e trabalhando no P.D. [fazenda], trabalhando lá fazendo roça na terra dele. Depois eu comecei a trabalhar aqui com o P.E e pagava a renda, 3/1, era três por plantador e um para o dono da terra. Eu plantava a mesma coisa que a gente plantava quando era solteiro, plantava feijão, arroz, batata, milho, fava pra comer também. Eu ia [para as terras] de pés, bem cedinho. Quando eu vim pra Meruoca eu fiquei trabalhando pra mim e pra N.P [parceiro]. Como eu não conhecia ninguém aqui na Meruoca, vim dizer assim pra trabalhar. C. era prefeito, aí nós era **empleitante**, trabalhava com um bocado de trabalhador, negócio de pontes, construção. Eu trabalhei uns dois ou três anos na construção, como servente, em Meruoca e nos distrito, [construindo] sala de aula no São Francisco, Santa Ursula,

Fernandes. Até Eu mostrei que trabalhei nessa ponte<sup>96</sup> aí no tempo antigo 1994, 1995 (Marcelino, grifo nosso).

Empleitante, em Meruoca, é o trabalhador contratado com valor fixo e por tempo determinado para a execução de um serviço, o que quase sempre demanda força física. Outrossim, é uma atividade mais comum entre os homens. Pode envolver: limpar cacimbão, auxiliar o pedreiro, matar animais, limpar, cercar, construir, desobstruir. Em outras palavras, ainda que se prefira que o indivíduo tenha experiência na atividade, esta não carece de qualquer profissionalização. Desde que haja disposição para trabalhar, o contrato é fechado com a “palavra dada” pelas partes interessadas. Sr. Marcelino explica que sempre fez trabalho “avulso”:

até agora nunca trabalhei de carteira assinada, só trabalho avulso, eles [empregadores] não fichava [assinava a carteira] de ninguém. Nessa época, eu trabalhava avulso, trabalhava a semana, após a semana recebia o dinheiro e fazia as compras. Trabalhei um tempo no Forquilha [cidade da região], no sertão, também na roça, em roçado. Seu M. que faleceu, ele arrumava os trabalhadores pra levar, tinha um conhecido lá que pagava as diárias, [o valor era] 10, 11, 12 reais. Lá era na roça mesmo, era plantando, limpando. Aí quando inverno estava bom o cara pagava diária. Quando eu voltei aí foi na época que estava construindo a prefeitura que é hoje, fizeram um colégio, o finado D. também era metido com essas obras. Eu doido pra mim arrumar uma vaga, mas ele disse que não tava pegando mais ninguém, que já tinha feito o baldrame<sup>97</sup> – o alicerce, pega muito ajudante, pega que pega muita massa, pega essas coisas. [Depois da feitura do baldrame] tem a alvenaria pra cima, pega só tijolo, pega menos massa e menos ajudante também. [Sem os avulsos na construção] tem que ir pra roça de novo, voltei pra roça de novo. Trabalhando direto e contínuo nas peneira. Além dessa vez, que foi pro sertão depois que comecei trabalhar aqui [Meruoca], fiquei por aqui (Marcelino).

O trabalhador avulso é definido no livro “O que você precisa saber sobre a Previdência Social”, organizado pelo Ministério da Previdência Social (MPS, 2004) em parceria com o Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial (SENAC). Veja:

são aqueles que trabalham para empresas, mas são contratados por sindicatos ou órgãos gestores de mão de obra. Nessa categoria estão o estivador, o carregador, o amarrador de embarcações, o trabalhador na limpeza e conservação de embarcações e o vigia. Existem também trabalhadores avulsos que atuam na indústria do sal e no ensacamento de cacau e café (Ministério da Previdência Social, 2004, p. 27).

Nesses termos, o trabalhador avulso exerce uma função temporária e a contratação de seu serviço é feita por sindicatos ou órgãos da categoria de trabalho, sucedendo de forma esporádica, desse modo, não há vínculo empregatício. Já o trabalhador autônomo, para fins de

<sup>96</sup> A ponte fica no centro da cidade de Meruoca onde passa o Riacho Ytacaranha.

<sup>97</sup> Um tipo de fundação rasa para pequenas construções (Sebrae, 2022).

previdência, é aquele que presta serviços, tem sua contribuição recolhida e emite nota fiscal pela atividades realizadas.

Assim, as relações sociais que envolvem “bicos” e trabalhos informais os quais Sr. Marcelino chama de “avulsos” envolve não só pessoas físicas, mas instituições ligadas ao poder executivo, independentemente do governo em exercício. A limpeza urbana, por exemplo, é um setor de grande vulnerabilidade para os trabalhadores, despossuídos, quase sempre, de qualquer tipo de contrato ou direito e, por vezes, tendo como experiência os trabalhos na roça. Observe o que ele diz:

trabalhei uma temporada no tempo do Wilson<sup>98</sup>. Trabalhei uma temporada no caminhão juntando lixo. [O trabalho] era varrendo a rua, capinando. Depois voltei ao trabalho de construção, de ajudante. Depois para mim e na minha peneira e trabalhando algumas diárias quando aparecia. Aí pintou uma vaga de gari e pouco que aparecia eu pegava aí trabalhei outra temporada de gari. Diz lá que assinava só uma folha e lá recebia o dinheiro e nós fazia só receber (Marcelino).

Ainda hoje, Sr. Marcelino trabalha no “avulso fixo” e recebe por semana, mas se dedica ao mesmo trabalho há quatorze anos nas atividades de jardinagem que envolvem “plantar, limpar, fazer alguma entrega, aguardar quando precisa” (Marcelino). É importante mencionar que a jardinagem é enquadrada, pelo MPS, como trabalho doméstico:

é o trabalhador que presta serviço na residência de outra pessoa ou família, contanto que esse serviço não tenha fins lucrativos para o empregador. Essa categoria inclui o(a) doméstico(a), a governanta, os profissionais de enfermagem, o(a) jardineiro(a), o(a) motorista e o caseiro, entre outros (Ministério da Previdência Social, 2004, p. 27).

Foram, aproximadamente, 3500 dias trabalhados, o que chega a 27968 horas. Cada ano o valor pago por semana aumenta; em 2023, estava na casa de 250 reais, o que mensalmente chega a 1000. Acerca da jardinagem, Sr. Marcelino conta:

quando eu entrei aqui eu não entendia quase nada, não gostava não. Aí comecei a trabalhar, comecei a acostumar, agora tô gostando, quatorze anos. Muita gente entra aqui [e diz] ‘rapaz eu entrei aqui dá uma paz, fico olhando pras coisas e tal’. Você encontra [imagina] o cara feliz porque trabalhando num lugar desse aqui, ‘um paraíso’. Se é um paraíso vão gostar, vão valorizar [o trabalho]. Eu não sei, eu acho que mais ou menos. Agora a resposta vou ficar em dúvida pra responder, por que mais ou menos, né? (Marcelino).

---

<sup>98</sup> Wildson Lobo Sanford Frota (Partido da Social Democracia Brasileira) foi eleito prefeito de Meruoca em 1992 e o vice da chapa foi Irineu Coutinho Aguiar.

Se na cidade o trabalhador rural é absorvido como força de trabalho mais barata, só a agricultura de subsistência não é suficiente para produzir a vida, posto que as contas de água e a luz não se pagam com batatas, milho e feijão. A própria urbanização e ampliação do mercado capitalista exigem do trabalhador um outro modo vida, em que a agricultura necessita ser descaracterizada para manter diferentes tipos de relação, mesmo com os graus de servidão mantidos.

Em vista disso, os agricultores de Meruoca, relatados nesta tese, precisam buscar meios de trabalho além da roça. Reforço: nunca sem a roça, mas além dela. Sobre viver somente da agricultura, Sr. Marcelino argumenta:

dá não, o cara viver só da agricultura, não dá não. Porque se o cara plantar, pra se manter, que o cara faz pra comer, mas precisa de outra coisa, pagar uma água, energia, um alimento, um remédio, uma coisa. Aí tem que ter uma outra ajuda. [Eu] Sempre mexia com outra coisa, né? Do meu tempo mesmo [se refere à juventude] era só roçado mesmo, mas era roçado mesmo [grandes roçados] (Marcelino).

O senhor Marcelino também é artesão, não está associado às cooperativas, mas faz suas peças, como a peneira. Ele se encarrega de todo o processo, desde a coleta do bambu até a venda, feita para um comerciante local ou intermediário que revenderá as peças em outras cidades. O artesanato na narrativa do Sr. Marcelino cumpre, destarte, a função de complementação da renda, sobretudo nos períodos de maior vulnerabilidade, o que é discorrido a seguir:

tem um serviço que eu faço, que eu ainda faço que eu aprendi também, ainda pequeno, oito anos com a minha mãe que fazia peneira. Eu aprendi fazer pequeno, mas não botei em prática, quando o negócio apertou mesmo eu comecei a fazer pra vender. Vendia já com o comprador certo, tinha o A., o finado Z. T. comprava quando ele era vivo. Fazia para o J. T., para o seu O., para o finado E., mas agora já morreram. Hoje eu faço pro antigo Mercado [municipal], Mestre P. e eu faço para a dona N. Aí eu pego negócio de encomenda para artesão, cesto, abano, peneira. Mas chapéu nunca aprendi fazer. Num tempo desse é pouca encomenda, mas no inverno a procura é muita. Época do feijão, do milho novo, procura muito. [Faz parte da agricultura] é útil (Marcelino).

Importa dizer que o processo de feitura das peças de artesanato consiste em coletar a matéria-prima, prepará-la para uso e manejá-la. Apresento, abaixo, a coleta de tabaco, fibra utilizada por seu Marcelino:

sou eu aqui e as minhas peneira veinha. [Inicialmente, é necessário coletar], as tala que eu falo é de taboca, os cipó eu pego mato, eu trago, corto, boto para secar [no sol]. Ela [taboca] é tipo um bambu, só que ela é fina. Tem aqui na Pedra do Bocão, tem na terra da Nossa Senhora, da Santa [igreja católica]. É porque esse moi de

capoeira tem uma mata fechada. Agora no inverno [verão, tempo chuvoso], aí fecha a vereda, fica ruim da gente encontrar, mas no verão [inverno, tempo sem chuvas] o caminho fica mais aberto entre eles, mas como eu já conheço, já vou no rumo certo abro um pouco as vereda e chega até lá. [A taboca tem] na terra de Nossa Senhora, tem uma ribanceira que a gente tira, da igreja [Mãe do Divino] pra frente. E aí também tem o menino, Seu A., um baixinho, aqui do São Gonçalo [zona rural] que às vezes pega pra mim e eu compro dele. Ele é de São Gonçalo, mas ele mora aqui [Meruoca]. Lá em casa eu cortei, mas sempre tem na semana tinha mais na frente. [Em seguida] cortar o tamanho, instalar todinho, preparar e riscar, como quem risca uma palha de chapéu. Depois eu faço um pano [juntar as fibras já secas]. Depois, vem um cipó, a gente corta ele do tamanho certo e bota pra ficar fundo, pra poder usar tem que ficar funda. Depois vem a costura. Pra deixar ela [peneira] terminada é demorada um pouco (Marcelino).

Além do talo da taboca e a palha, são necessários cera de abelha e fio de *nylon* para finalização da peneira. O item é produzido por encomenda também de forma artesanal. Perante o exposto, é preciso saber que a feitura da peça carece da atuação de toda uma rede local do conhecimento das matas – onde ocorre a coleta da taboca – e do modo de produção da cera de abelha. A negociação dos preços depende, nesse sentido, do tamanho do objeto e para quem está vendendo – uma sociabilidade rural, aos termos de Martins (2000), que acontece na cidade. No trecho a seguir, Sr. Marcelino segue explicando a feitura:

é um serviço bom. O primeiro serviço que eu aprendi, sem ser trabalhar pros outros e eu venho trazendo aí na memória e enquanto eu for vivo, eu puder trabalhar. Faço mais na hora da folga, de noitinha, dá [também] no meio-dia. Quando é final de semana eu tô em casa e se eu tiver material em casa, eu continuo, se não tem, eu venho pegar. [Material] é a cera de abelha o fio pra poder enrolar. Tem um rapaz que faz para mim, quando ele faz, ele chega e [eu] compro. Ele é lá do Anil [zona rural] é o Zé D. (Marcelino).

Outrossim, Moura (1986, p. 58-59), considerando as reflexões do economista Chayanov, discute a diferença entre economia capitalista e economia familiar:

na economia capitalista: uma empresa é considerada lucrativa quando a renda bruta (RB), após a dedução dos gastos em material (GM) e em salário (GS), perfaz a soma (S). Tal soma, sendo maior que zero, indica a existência de um lucro líquido (LL), o que atesta um empreendimento viável. [...] Um cálculo econômico em que essa categoria esteja ausente coloca-nos diante de uma economia não-capitalista, a denominada economia familiar (Moura, 1986, p. 58-59).

A economia de Meruoca é, predominante, capitalista, tendo em vista que os meios de extração de lucro determinam as relações sociais no âmbito da produção, da comercialização e da força de trabalho. Todavia, coexiste na cidade um forma não-capitalista, o que não implica uma ausência de comercialização ou adoção de uma postura comunal da produção, mas a ausência do cálculo de lucratividade diante da renda bruta. Não se trocam talas de taboca por

batatas, elas são trocadas por dinheiro, porém a determinação desse valor não está comprometida com lucro absoluto e/ou acumulação, uma economia familiar que sujeita os trabalhadores a subdimensionarem o trabalho agregado nos produtos e nas atividades no campo e na cidade. No excerto que será apresentado, há um relato sobre as vendas das peneiras:

vamo supor que [as peneiras] seja como minha renda agora. Eu faço dez [peças] por semana, se fosse pra vender na unidade, hoje mesmo dava a R\$ 15,00. Dá R\$ 150,00 [por semana]. Tem vários preços, né? Tem ela maior de R\$ 20,00 a unidade. Para revenda, compra mais para ser mais barato, para ganhar um pouco em cima. Aí tinha a menor de R\$ 15,00 [que ficava por] R\$ 12,00. Até agora na semana eu entreguei 10 peneiras pra levar pra Uruoca [cidade da região]. Aqui ele comprou [com o preço] da revenda, [negociação] ‘ai você [comprador] vai de moto, aí você vai gastar gasolina, vou fazer pra você mais, esse precinho bom’, eu fiz as de R\$ 15, eu fiz, pra ele, a R\$ 13. Demorada viu, para instalar todinha, para dar a ela costura, acabamento, quase um dia todo. Não dá para fazer para se manter só dela, porque é muito demorado para fazer (Marcelino).

O único registro do trabalho de Sr. Marcelino é na memória. Dos trabalhos “avulsos” artesanatos, nunca houve nenhum registro, mas isso não significa que ele seja fluente na linguagem dos direitos trabalhistas. Acerca da carteira de trabalho e dos direitos, tem-se que:

bom, eu sempre gostaria que a gente tivesse os direitos. Assim, o cara, final de ano, tem décimo, alguma coisa, tem férias e aqui no avulso não tem. Não tem essa folga, não tem coisa. Eu também não fiz muita força de trabalhar de carteira assinada porque quando eu entrei aqui eu já estava com 40 e poucos anos, já tava a idade avançada. [Decidi] trabalhar mesmo avulso para [quando] se aposentar não dá problema. Aí fiquei por aqui, tô por aqui. A carteira assinada consta como trabalhador assinado e o sindicato bota a maior dificuldade pra aposentar a pessoa (Marcelino).

Em Meruoca, em especial, para os trabalhadores mais pobres, não há perspectiva de alcançar os trinta e cinco<sup>99</sup> anos de contribuição ao INSS, necessários para o benefício de aposentadoria. Tal hipótese se dá porque o mercado de trabalho que os absorve é, predominantemente, informal e volátil. Se, na contramão, um empregador decidir assinar a carteira, isso não significa segurança de que outro empregador o faça. Na escassez do mercador de trabalho local e baixa qualificação dos trabalhadores, é ainda mais distante a probabilidade do emprego formal.

Mediante a discussão, a vida desses trabalhadores, nos casos estudados aqui, esteve ligada, direta ou indiretamente, à produção da vida no campo, na produção de pequenos roçados (para si e para outros), no feitio do artesanato, na sociabilidade e na economia. Contudo, estão

---

<sup>99</sup> A aposentadoria por tempo de contribuição exige um tempo mínimo de 30 anos para mulheres (62 anos) e 35 anos para homens (65 anos) (Instituto Nacional do Seguro Social, 2024).

sujeitos ao constante questionamento se são, de fato, trabalhadores portadores de direitos, já que não vivem, exclusivamente, da roça, tampouco são elegíveis aos postos de trabalho que os garanta segurança. No próximo trecho, Sr. Marcelino conta casos que trazem essa problemática:

mas o irmão meu trabalhou uma temporada fora pagava o sindicato e parou. Aí chegou a idade avançada e não foi mais [trabalhar fora]. Aí tem um sujeito que pagou o atrasado do pai dele lá, quando foi para se aposentar não deu certo porque constava que ele tinha trabalhado de certeira assinada uns cinco ou seis anos fora. [Tempo suficiente para] não dá certo, aí foi precisou arrumar advogado. [Depois] certo, ele parou de pagar, o pai, o filho vai e paga o atrasado, aí chega à idade, tava em dias, mas não deu certo. Acho que tudo é uma cambada, só pode. Pode ter lá eles [advogado]. Sei lá. Pode ir com a cara do cara e não dá certo, mas o sindicato aí tem advogado (Marcelino).

Outro caso é de um trabalhador mais jovem que foi recrutado em uma cidade vizinha para trabalhar em empresas que ofereceriam melhores condições e expectativas de assalariamento, mas ele decide voltar por receio de ser impeditivo no processo de aposentadoria. Outras questões, certamente, contribuíram para a decisão de retorno – não são poucos os eventos<sup>100</sup> em que o trabalhador recebe uma proposta de trabalho que parece corresponder à formalidade e às boas condições e, ao chegar, são submetidos a ele regimes precários, com carteira de trabalho apreendida (e não assinada). Essa situação necessita de maior investigação, conforme exposto abaixo:

eu tenho o F., ele trabalhou um tempo em Tocantins, ele pegou a firma lá em Coreaú [cidade da região], que já fechou, levou [ele]. Trabalhou uma temporada por lá e quando voltou pra se aposentar, receber os direitos dele. Mas um tempo que ele quis voltar, aí precisava de um ajudante aqui [no jardim], fui atrás dele, ele nunca mais voltou [a trabalhar em firmas] (Marcelino).

### **4.3 Calceteiro: Antonio Ermídio**

Antonio Ermídio é um dos quatro filhos de dona Maria Ilda Luiz e do Sr. Francisco Emídio Gomes. Qualquer separação entre a entrevista de Sr. Antonio e Sr. Chico é meramente textual, uma escolha para tornar fluida a leitura, tendo em vista que ocorrem juntas. Sr. Antonio se descreve da seguinte forma:

Eu tô pelo menos não muito bem porque eu vivo doente. Vivo com as mão tudo dormente, perna dormente. Não me sinto bem, muito bem, porque eu vivo nessa

---

<sup>100</sup> O filme brasileiro “7 prisioneiros” de 2021, dirigido por Alexandre Moratto e disponível no *streaming*, trata algumas das questões sobre recrutamento de trabalhadores, migração e trabalho análogo à escravidão. Cf. Duarte (2022).

situação. Mas pela saúde, a saúde tá mais ou menos, não tá muito boa por causa disso aí. Mas se não fosse, eu tava bem demais. Graças a Deus. Eu tô no meu alpendre conversando. E nós estamos vivendo pela aqui, vamos levando (Antonio Ermides).

Uma parte da vida, junto aos pais, foi nas terras do padre e político influente da região norte do Ceará, José Palhano de Sabóia, a quem pertence um sítio de veraneio na zona rural – de Meruoca:

a primeira morada nossa foi no Quebra [açude na zona rural], no sítio do Padre Palhano. A [casa] era do meu pai, mas só que a terra era dele [Pe. Palhano]. Quando foi construído o açude, Padre Palhano [disse]:

– Chico, tu quer morar ali na cabeça do alto?

– Não, num vai ter onde morar aqui [nas terras do Pe.], vou morar mais pra dentro da rua. Porque era melhor do que na beira da estrada. Aí nós viemos pra cá e até hoje eu estou aqui. Meu pai já se foi, minha mãe ainda tá viva, nos tamo por aqui ainda. Meus irmão é quatro, tem três vivos, que é eu, Francisco e o Raimundo. Minha vó não sei mais, mas o nome que ainda me lembro é da Vovó Chiquinha e o Jesus Gomes dos Santos. Com 22 casei e minha esposa quando ela tinha 32. Casei amarrado dos dois lado [no religioso e no civil] (Antonio Ermides).

**Figura 7** - Sr. Antonio Ermides visitando a autora, em sua casa, em Meruoca em 2025



Fonte: acervo pessoal da autora

A separação entre urbano e rural na Meruoca dos tempos de menino de Sr. Antonio era estar mais perto ou mais distante da rua principal. Ao ser questionado sobre a primeira memória de trabalho, ele, de imediato, relaciona isso ao tipo de serviço fora da roça, ainda que, assim como Sr. Chico, tenha convivido com a mesma rotina da roça, espaços que compartilharam. Observe:

o primeiro serviço que eu trabalhei na Meruoca foi com seu G., trabalhava na padaria arrumando biscoito. Eles [outros trabalhadores] cortava, a gente arrumava na bacia pra assar os biscoito. Na época, eu tinha 8 anos, ganhava 2 merréis<sup>101</sup> por dia, na base de uns R\$ 10<sup>102</sup> né? Mais ou menos nessa faixa. Ganhava por semana, nós trabalhava de 6h às 7 da noite (Antonio Ermídio).

Outro trabalho que o Sr. Antonio rememorou foi o fazimento de tijolos, que aprendera quando criança:

segundo [trabalho] foi ajudar a fazer tijolo pra levantar parede. Eu, na época, tinha uns 11 anos. Um [tijolo] grande, amassava o barro, amassava, amassava e depois tirava o bolão, botava a massa aqui, cortava com a mão e botava ali de novo. Era assim. Chamava de tijolo cru. Não era assado no forno. Hoje não, é tudo assado no forno. [Antes] botava pra secar no Sol, pra aí poder levar (Antonio Ermídio).

Uma questão interessante é por que as primeiras memórias de Antonio estão associadas ao trabalho com biscoitos e tijolos, e não na roça? É muito comum em Meruoca associar o trabalho na roça de subsistência a um **não trabalho**, tendo em vista os parcos benefícios para uma melhora de vida significativa. A maioria das práticas que envolve o cultivo da terra se refere a um modo de vida capaz de suprir a necessidade imediata, e não, propriamente, um trabalho.

Diante disso, Sr. Chico e Sr. Marcelino tiveram pouco ou nenhuma experiência de trabalho fora de Meruoca. Por outro lado, Sr. Antonio foi um trabalhador típico dos recrutamentos que ocorrem na região. Através de conhecidos de outros conhecidos, chegam as propostas de trabalho de temporada, tal qual a da castanha de caju no sertão e a das construções em São Paulo. Nesse seguimento, a experiência relatada por Sr. Antonio é a fazedura de sal:

---

<sup>101</sup> A palavra “merréis” está relacionada à antiga unidade monetária usada já no período da colonização (1810), o real (réis), que, devido à proliferação desmedida, ocasionou a perda do valor da moeda (inflação). Merréis é também uma expressão popular para merreca, algo de pouco valor (Réis [...], 2010).

<sup>102</sup> Equivalente a R\$ 0,35 em março de 2024. Correção monetária feita a partir da ferramenta online do Banco Central do Brasil, usando como referência o Índice Geral de Preços – Disponibilidade Interna (IGP-DI), tendo como data base janeiro de 1962.

meu trabalho que eu ganhei um pouquinho mais [foi quando eu trabalhava na Salina, lá no Chaval]<sup>103</sup>. Vieram atrás de gente pra trabalhar e nós não tinha serviço. Ele convida o pessoal pra ir trabalhar, espalha a notícia quando dá fé tem gente. [Foi] uma turma de gente atrás de gente. Até o pai dele [Sr. Chico] foi também o finado João Osmar. Por dia era cinco merréis, cinco cruzeiros. E era vinte cinco cruzeiros por semana. O ano que nós fumo pra lá é no setenta e três [1973]. A comida era por conta da firma, lá numa casa, no acampamento deles lá. A passagem eles davam [ida e volta] não era descontado. Era [trabalho] avulso, só o [dinheiro] bruto. Terminou, pronto (Antonio Ermídio).

Além disso, a jornada dos trabalhadores da salina ocorria, em conformidade com o Sr. Antonio, do seguinte modo:

no trabalho, nós entrava 7h saía 19h da noite. Sábado e domingo lá era até meio dia trabalhando. [No tempo livre, depois da] janta nós saía pra bodega pra meno olhar, nesse tempo eu não bebia, os outros bebia, sou o único que não bebia. Ficava uma distância lá de onde nós tava, das salina lá do Chaval, da rua. Era como daqui, mais ou menos, deixa eu ver... no J., lá naquele açudezim do Monte, a distância era mais ou menos essa. Nós chegava em casa era 1h da manhã, ainda tomava um banho pra ir poder dormir. 7h era pra tá no ponto de novo e era assim (Antonio Ermídio).

Sobre as condições de trabalho, dito de outro modo, sobre o tratamento dado aos trabalhadores na época em que esteve na salina, Sr. Antonio responde sobre a comida. Poderiam ter vários cortes para responder esse questionamento, mas ele o fez com aquilo que lhe parecia explícito:

não, não era bem tratado. Não era, como se diz, uma coisa... tem dia que [a comida] vinha queimada, tem dia que a comida vinha azeda. Caboco adoecia da barriga, era desse jeito. Remédio era aquele mufumo. Conhece o mufumo? É uma madeira lá do sertão, lá não tinha o mameleiro, só tem urucum. A gente raspava aquela raspazinha, botava numa chaleira, cozinhava e tomava que era pra chá (Antonio Ermídio).

Como parte de um grande relicário do que Cândido (1979) chama de receitas caseiras da flora medicinal, deixo, em registro, a receita do Sr. Antonio para Doenças Diarreicas Agudas (DDA). Tal conhecimento lhe é particular e tem o seu modo de feitio, mas, concomitante a isso, consiste em uma evidência da memória coletiva do homem do campo e dos povos originários<sup>104</sup>.

- a) raspas da casca de mameleiro<sup>105</sup>, mufumo (*Croton Blancharianus Baill.*);
- b) chá das folhas de urucum<sup>106</sup> (*Bixa orellana L.*).

<sup>103</sup> Município do extremo norte do Ceará.

<sup>104</sup> Cf. Revista Acadêmica Afro e Indígena e Direitos Humanos do Centro de Estudos Superiores de Maceió (2021).

<sup>105</sup> A espécie é da família das *Euphorbiaceae*, muito comum no bioma da caatinga (Espécie [...], 2021).

<sup>106</sup> A espécie é da família *Bixaceae*, comum no bioma do cerrado (Universidade Federal de Santa Catarina, 2020).

Seu Chico não foi para salinas e, durante toda a explicação do Sr. Antonio, o escutava com atenção, mas fez questão de complementar o assunto dizendo: “mufumo eu conheço, é uma madeira” (Francisco Osmar).

O serviço não exigia nenhum tipo de experiência, só vontade de trabalhar. Além do alojamento e da alimentação, era pago pela salina quando acabasse a temporada de trabalho 25 cruzeiros por semana e a passagem de ida e de volta. No trecho abaixo, Sr. Antonio explica as etapas da produção.

#### Parte 1 – Coleta e separação do sal

Arrumando sal. A água da praia vem e enche, aí tampa, onde é a água da praia, fecha. A água fica aqui no meio. Passa três semanas, quando a água salgada coalha, a água vai secando, fica só o sal em cima de uma lama. A gente mete a pá com uma saca enchendo aqui pra levar pra botar lá no oitão daquela casa acolá. Subindo umas tábuas. **Era serviço de gente doido** (Antonio Ermídio, grifo nosso).

#### Parte 2 – Pilhas de sal e acidente de trabalho

O sal é tanta coisa ‘boa’ que eu quero que você veja. Vai peixe véri podre, vai cururu, vai tudo em cima daquela empilha lá. A empilha é como se fosse dessa casa aqui até lá pro Paulão, enquanto não está nessa altura aí ou mais alto, não deixa de botar sal. Sempre vai matar algo, cinco pessoas, cinco acolá, pra derramar o sal de cima (Antonio Ermídio).

#### Parte 3 – ‘O sal que nós come’

O sal que nós come é tocado o fogo, arrodeia de madeira, empilha no meio e toca fogo, aquela quentura. Mas vai tocado fogo no sal, vai tocado fogo. O sal recebe aí aquelas coisinhas [peixe, cururu pobres] que têm por dentro vai logo queimando também. Depois daquilo ali aí a máquina vem e empurra tudo pra uma ruma. Aí vai pra outra máquina e é lavado de novo com água, bota nos tanque e aí vai coalhar de novo. [Em seguida] bota na máquina pra refinar. O sal de primeiro era inteiro era aquele que já vinha queimado, agora hoje, ninguém coloca mais de sal inteiro, é difícil. Sal inteiro é aquele que faz o churrasco, aquele sal grosso, é as pedrinha bem pequenas, é aquele que é o sal grosso agora pra nós. Agora o outro que botava na panela num é bem fininho? Pois é, você leva pra máquina, é do mesmo jeito, tem umas pedra, que fica a pedra desse tamanho, então aí mete na máquina, ela mói, aí caí aquele pó pro lado, o mais grosso pra outro. [Por fim] vai ensacar. É assim (Antonio Ermídio).

Apesar do trabalho avulso na salina e do conhecimento sobre os processos de trabalho do engenho na agricultura e no fazer de tijolos e de bodegas narrados até aqui, não houve a possibilidade de formalização de relação de trabalho ao Sr. Antonio. De todas essas experiências de trabalho, é pela atividade de calceteiro que Sr. Antonio é conhecido na cidade, pois dedicou boa parte da sua vida adulta a tornar as vias públicas, que eram só barro, da era civilizada dos paralelepípedos.

Pela lei, pelo conhecimento se chama calceteiro. Faz o calçamento, assenta a pedra, mas se chama o calceteiro o nome. [Depois de] mandar quebrar a pedra, **eu sou o assentador da pedra, quem apronta a rua sou eu**. Bom, [primeiro] eu apronto, planeio o chão, **com enxada e picareta**. Depois de estar pronto, eu puxo a linha e mando botar a pedra, aí eu vou com meu martelo consertando a pedra. É porque na

prefeitura, na região da Meruoca, todo município da Meruoca você vê tem pedra. A região inteira (Antonio Ermídio, grifo nosso).

Em qualquer pesquisa rápida na internet, um aspirante a calceteiro pode ter acesso a cursos profissionalizante, o que dá a falsa impressão de que existem possibilidades para todos. No entanto, a curiosidade é sobre como os trabalhadores pobres, semiletrados e com pouco ou nenhum acesso às tecnologias digitais aprendem e dominam um ofício. Sr. Antonio, a partir desse assunto, narra como se tornou calceteiro:

quem me ensinou esse meu serviço que eu trabalhei até outro dia, bem dizer, chama-se seu A. André. era de lá de Pentecoste é aqui perto de Fortaleza. [Ele] veio de lá e casou-se com uma irmã do A. e aí por lá ele já me conheceu em Sobral. Eu trabalhei de servente pra ele e depois que eu caí de cima da casa lá de Sobral, onde é a prefeitura hoje, eu caí lá de cima. Eu tava fazendo uma caixa d'água, aí o pau nesse tempo não era andaime, não tinha ferro, o pau quebrou, eu descia mais o outro pedreiro. Eu caí em cima de uma rumaria de areia e o outro caiu no chão, quebrou a bacia, ele é vivo hoje, mas anda de cadeira de rodas. Bem, desse tempo 1974 eu já trabalhava pra ele, trabalhava pra ele direto. Aí tava faltando calçamento, foi naquelas enchentes do 1974, faltou calçamento pra gente fazer, aí a gente foi levantar uma casa, nós fomos trabalhar pra ele. Aí eu aprendi assentar tijolo, tava assentando tijolo mais o outro pedreiro lá. Depois eu comecei a fazer só e ensinei pro Jesus Diogo, o Luiz Braga, o Zecão e dois lá do Alcântara, três lá do Coreaú inteira (Antonio Ermídio).

Tomemos a categoria analítica da experiência. A profissionalização do calceteiro, sobretudo para as pessoas em maior situação de vulnerabilidade social, ocorre pela convivência com outros trabalhadores que, através da oralidade e da prática, vão sendo habilitados ao ofício. Esse vínculo social do trabalhador especializado e do aprendiz é comum na indústria, no setor de serviços e na roça. Entretanto, pressupondo que esses trabalhadores não são coisas, o que mais esses eles partilham para enfrentar a produção de suas vidas?

#### **4.4 Metalúrgico de Quintal: José Andrade**

**Cenas etnográficas: na hora do café.** Era 10h da manhã em Meruoca, como sempre de sol manso. Saí de casa na avenida, sem pressa, rumo ao Alto Novo, bairro periférico no município e uma rota indispensável para seus 15185 mil habitantes<sup>107</sup>, pois fica lá o cemitério municipal. No interior, cada enterro tem um pouco de procissão, carreata e/ou micareta triste. O Alto Novo não é Centro, mas poderia ser, considerando as passadas necessárias para chegar à praça principal onde fica a Igreja Matriz e o comércio mais expressivo da cidade. No entanto,

---

<sup>107</sup> Estimativa populacional do IBGE de 2020.

não é Centro e nem pode ser, porque a construção daquilo que está na periferia não é geográfica, é humana.

Os trechos da entrevista foram realizados na residência de Esmeralda, minha mãe, durante um café da tarde, e tem a presença rotineira de José, que trabalhou com Francisco, meu pai. Sr. José assavia, é um sinal para os de dentro anunciando a visita e o café, pontualmente às 16h. Convidei Sr. José Andrade para se sentar no quarto, único lugar possível para uma conversa sem outras conversas. Ele ficou constrangido, pois falar sobre si mesmo é sempre um ato estranhado, que exige atuação, interpretação e pausas. Expliquei os motivos da entrevista, sobre como a trajetória dele pode colaborar com a tese de doutoramento, e ele disse: “sim, se é para ajudar seus trabalhos [...] eu aceito” (José Andrade)<sup>108</sup>.

A título de nota, Sr. José é um dos poucos que, de pronto, enxergou a carreira acadêmica como trabalho. Como venho anunciando, contar as história que fundamentam esta tese, principalmente a de José, foi encarar a minha história. Eu que me considero filha da classe trabalhadora, porque sem trabalho não havia comida, porque nunca houve poupança, nunca houve a possibilidade de produzir a vida sem o trabalho dos braços e das pernas. Contudo, diferente de José, sempre tive banheiro, nunca tive de escolher entre estudar ou trabalhar. A aposentadoria e a pensão por morte chegaram antes dos 60 anos para Esmeralda, a matriarca. Eu que sou branca, que morei na avenida e nunca recebi 2 reais por um dia de trabalho e que tenho em mim os privilégios produzidos por uma estrutura social racista. Uma mesma história desigualmente diferente.

\*\*\*

Meu nome completo se chama José Andrade Oliveira, eu sou baixo, sou pardo, cabelo curto, careca [risos leves]. As mãos pequenas, tenho calo, [minha mão] é grossa, meu pé também. Eu tô vestido com aquele pouco que ganho que eu consigo comprar algumas peças nas roupas de segunda porque as novas mesmo eu não consigo comprar [...] minha camisa é velha, meu calção azul, [minha] chinela. Meu pai se chamava José B. A., minha mãe chamava Maria J. Andrade. Eu nasci na capital, Fortaleza, eu nasci no sessenta e um [1961] (José Andrade).

José é um homem de 63 anos, que se autodefine como metalúrgico, embora nunca tenha trabalhado em fábrica, nem tenha o título de tal profissão. Ele também não possui o registro em sua carteira de trabalho, que está em branco; trabalha desde a infância cortando lenha, carregando caminhão com pedra, areia, tijolos e fazendo bicos. Convém ressaltar que o custo

---

<sup>108</sup> Entrevista concedida por José Andrade Oliveira, em 12 de setembro de 2019 e em 15 de julho de 2021, na cidade de Meruoca.

de sua diária variou entre dois reais e cinquenta centavos (R\$ 2,50) e dez reais (R\$ 10,00) até pouco tempo.

**Figura 8** - José Oliveira, em sua casa no bairro Alto Novo em 2019



Fonte: acervo pessoal da autora

O valor da diária de José não diz só sobre sua trajetória, mas sim sobre o Brasil ter nascido da colonização e ter maturado na instituição da escravidão, que ainda alimenta um futuro com tolerância assustadora ao racismo e à desigualdade. Sua situação em nada foge ao roteiro de uma vida precarizada, marcada pelo mito da democracia racial que o confunde ao ponto de dizer: “minha cor? Eu sou... eu não tô lembrado..., mas eu não sou negro... eu sou pardo” (José Andrade). Tal inquietação surge apesar da sua pele retinta. Sua vida é marcada pela ausência do pai, da escola, da assistência médica, da cidadania regulada por meio do trabalho formal do Estado.

Sr. José, numa entrevista realizada dia 8 de janeiro de 2020 em Meruoca, Ceará, narra sua história através das práticas de trabalho. Sua meninice, vida adulta e velhice são marcadas pelo modo como ele produziu sua vida trabalhando, seja para sobreviver, seja para viver. É a partir dessa elaboração sobre sua trajetória de vida que Sr. José configura valores que não há

quem não entenda ou nada tenha a dizer, tais como: amor, coragem, sonho e liberdade. À vista disso, José não é só o representante típico do exército de reserva do capital, mas também é substância radical de como produzir consciência de si mediante a experiência do vivido e, com isso, significar o mundo.

**Figura 9** - Fogareiro feito com sucata de geladeira produzi por Sr. José em 2019



Fonte: acervo pessoal da autora

Ao ser questionado sobre o sonho da sua vida, Sr. José responde: “o sonho da minha vida é comprar um tesourão e uma furadeira. É isso” (José Andrade), um comovente e singelo sonho, revelador de uma condição de vida faltante. Tão importante quanto o sonho de Sr. José é a certeza que ele sonha. Quantas vezes nós, antropólogos e cientistas sociais atestamos o outro como alguém despossuído de vontade, de querer e de complexidade? E quando os absorvemos em uma categoria analítica genérica, não pensante?

Sr. José narra toda sua história através das suas práticas de trabalho e, quando questionado como se define no mundo do trabalho, diz: “eu consigo é viver livre porque eu não sou patrão, porque eu trabalho por conta dos meus bicos, viu?! Eu sou [...] eu gosto muito de trabalhar, mas praticamente **eu não sou nada** [...] Sempre eu trabalho” (José Andrade). Do ponto de vista da produção de valor de troca, Sr. José é um, dentre tantas pessoa, ninguém. Ele elabora sua compreensão de liberdade a não ter patrão, o que o coloca alvo da racionalidade empreendedora em expansão na contemporaneidade. Mas seria só isso? A trajetória de trabalho do Sr. José, por tamanha vulnerabilidade, não rende teorização quando discutimos a classe trabalhadora. Interrogado sobre classe trabalhadora, ele conta:

eu me considero na classe média. A classe média porque não tem ódio, não tem rancor de ninguém, eu tenho um sangue tão frio que eu tô escapando no meio dos poderosos, tô escapando. E sempre defendo o que eu sou. Tem o rico, o pobre e classe média como eu e os que vivem nas portas pedindo prato de comida. O rico é esse motivo, que ele não dá chance ao agricultor porque se ele for analisar o que o pobre faz ele dava valor ao pobre, mas como o rico não dá valor ao pobre nós tamos no que tá, acontecendo muita desavença o vento ruim [Coronavírus] correndo o mundo e eu aqui na terra pensando no senhor porque eu atravesso tudo isso louvando a Deus por todos aqueles que estão nas camas dos hospitais, pra aqueles que vão atravessando o sono da eternidade [morte] eu lembro de todos eles. O que é de baixo, que é mais baixo do que eu, tá bem facinho dele chegar no meu nível, assim se o governo federal olhasse pra essas pessoas pelo menos a nivelava (José Andrade).

A narrativa de Sr. José traduz bem a descaracterização em curso da identidade da classe trabalhadora, que olha e não se vê e que elabora a ideia de ser trabalhador como algo a ser superado. Nesse contexto, o projeto de flexibilização das relações de trabalho mudou apenas o modo de produção e o sujeito trabalhador que não se vê como trabalhador, mas como “alguém por conta própria” em estado de euforia por um saída sem sair da precarização e da falta de tudo. Inscreve-se, assim, uma página de luta de classe no qual o antagonismo de classe não está claro, não é o patrão encarnado, haja vista que nesse mundo muitos trabalham e poucos são trabalhadores. Então, nasce um mundo sem trabalhadores, sem a clareza dessa identidade.

Seguindo o debate sobre classe trabalhadora, Sr. José diz:

muitas vezes eu já vi passar pela TV. Os pobres trabalhadores da agricultura, esperando aquele balaiozinho<sup>109</sup>, alguma coisa pra comer lá nas matas e tentando sobreviver, casinha simplesinha como também é a minha porque eu acho bonito o jeito que sou e acho bonito aquelas pessoa que trabalha na roça, na agricultura. É muito melhor eles tarem trabalhando na agricultura do que tá fazendo furto, trabalhar é melhor embora eles não tenham estudo como eu também não tenho (José Andrade).

Para Castel (2015, p. 20), “nossas decisões [no mundo] dependem dos sinais que recebemos e trocamos nesse universo”. A dificuldade do Sr. José de estabelecer fronteiras mais duras entre a vida de um trabalhador, da classe média e dos riscos não é uma convicção, mas uma expressão do que tem vigorado no mundo do trabalho contemporâneo. Mesmo o trabalhador mais vulnerável quando exposto a propaganda neoliberal de trabalho flexível, diminuição de direitos trabalhistas, informalidade e “empreendedorismo”, admitem-se discursos vulgares que alienam sua condição social à classe social. É a gestão dessas versões que vão localizando esse trabalhador.

A invenção dos dias da semana em referência aos astros e à deidade ficou figurativa diante do peso de uma segunda-feira para o corpo possuído pelo trabalho, pelos ciclos de

---

<sup>109</sup> Refeição ligeira que se transporta para o local de trabalho ou em viagem; farnel (Balaio, 2024).

exploração, pelo banco de horas, pelas metas, pelos bicos e pela fome. Dessa maneira, é no cotidiano que Sr. José elabora um dos traços mais finos do mundo do trabalho, sua temporalidade:

quando chega a semana, segunda-feira, hum, graças a Deus chegou segunda-feira pra eu começar meus trabalhos. Eu gosto de trabalhar, eu amo meu trabalho. O trabalho é um dom que o senhor deixou pra mim porque tudo o que sei não foi ninguém que me ensinou, ninguém, foi o senhor e por isso seu sei agradecer ao senhor pelo pouco que eu sei, analfabeto, já velho, mas sei trabalhar. Se não fosse a fratura do meu braço e eu não fosse arrebatado, eu tava trabalhando nas construções tentando ganhar um dinheiro melhor (José Andrade).

Sr. José pode definir e descrever quem ele é, seu tempo, seus conflitos e o mundo que enxerga e constrói, cabendo à antropologia considerar, com maior rigor, suas percepções e versões desse mundo antes de o acusar teoricamente alienado, unicamente precarizado e genericamente indizível. Em síntese, Sr. José é um trabalhador, mas não recebeu esse título em teses ou homenagens e sequer convoca isso com adjetivo de si mesmo. Ele é, portanto, um trabalhador de vida narrada.

#### **4.5 Maloqueiros e Bodegas: Maximino**

**Cenas etnográficas: paralaxe sonora.** Ao lado da igreja católica do sítio Fidalgo, fica a casa do Sr. Maximino e da dona Maria. O nosso encontro por volta de 15h da tarde fora marcado deixando margem para o descanso do almoço. Também perto da igreja havia um bar, que tocava um paredão de som com as canções do Zézo dos Teclados, hino das serestas e esquinas de domingo regadas a álcool em Meruoca. Há quem escute Zézo (2017) e faça a devida associação com forró; outros podem simplesmente dizer que é Música Popular Brasileira, mas prefiro a definição de paralaxe sonoro. Já no primeiro acorde do teclado, cai um conjunto de memórias que nem sabemos que tínhamos. Não guardamos intencionalmente, é a memória coletiva que invade o íntimo de qualquer vivera um tipo de mundo, um tipo de cotidiano. Ao ouvir, cuidado.

sou um velho sanfoneiro lá do pé da serra/Só tenho a velha sanfona que restou pra mim/Minha casa já virou tapera já não presta mais/Fico esperando e a chuva não cai/E a chuva não cai/E a chuva não cai/Meu Deus, porque o meu sertão é tão castigado/Morre o algodão e já não tem mais gado/E morrem as crianças de fome também/Meu Deus, se eu não sei rezar lhe peço o meu perdão/Só queria que chovesse aqui no meu sertão/Pra que o homem possa cultivar/É assim que acaba a tristeza aqui da minha terra/Nasce o algodão e o gado berra/E a minha sanfona volta a tocar/É assim que

acaba a tristeza aqui da minha terra/Nasce o algodão e o gado berra/E a minha sanfona volta a tocar (Zezo [...], 2017).

\*\*\*

Na crônica sobre a velhice publicada no jornal “O Povo”, Rachel de Queiroz (1995) alerta:

aos moços dou um conselho: não fiquem velhos. Verdade que as opções são poucas – ou morrer, ou lutar contra a velhice. E morrer não seria opção, mas entrega; e a luta? Bem, a luta resulta sempre numa batalha perdida e inglória [...] você contempla no espelho,vê as rugas do seu rosto, do seu pescoço, como se olhasse uma máscara que se desfaz. Vê bem, sabe como está velho, embora não sinta que está velho. Sua alma, seus sentimentos, sua cabeça, nada disso confirma a palavra ou a imagem do espelho. Mas os outros só veem de o que o espelho vê (Queiroz, 1995).

Antes mesmo de tomar nota da entrevista com um senhor de 87 anos, fui alertada de que, às vezes, ele “não diz as coisas direito”. Mas quem está imune ao inexato? Às 4h da madrugada, o Sr. João está acordado, apto para mais um dia frente à televisão ou para olhar para o tempo. Às 21h é hora de dormir e acalmar o estado de doído que a velhice impõe. Essa é rotina do Sr. José Maximino. Veja melhor a seguir:

eu tô me sentindo mais ou menos, mas hoje não sofro mais dela [próstata], fui operado, mas me deu um cansaço no meu corpo, nas minhas pernas, **enfadei**. [Tenho] 87 anos, se Deus quiser no dia 18 de dezembro [faço aniversário]. Eu tô no Fidalgo, [vestindo] uma calça e uma camisa azul; tô na rede; [dá pra olhar] pro tempo, 4h da madrugada [acordo] e [vou dormir] 9h da noite. [A rotina] é só me levantar pra assistir televisão (José Maximino, grifo nosso).

A trajetória de vida do Sr. José Maximino não foi tomada pela velhice, mas ele convive com ela. Embora seja conveniente ver na pessoa velha “o que espelho vê” com uma condolência má, mora, no corpo velho, um punhado de vida em desacordo com a velhice. Tal fato é capaz de romper o silêncio complacente imputado aos indivíduos velhos, colocados num exílio dentro de casa e, maioria, dentro de si, dos seus pensamentos e da sua percepção de existir.

**Figura 10** - Sr. Maximino em sua casa no sítio Bonfim em Alcântaras em janeiro de 2024



Fonte: acervo pessoal da autora

O senhor José Maximino é filho da finada Graça Fideralino de Sousa e do falecido Maximino.

[Tenho] 42 irmãos, o papai casou três vezes, com três mulheres, era elas morrendo e ele casando. [Irmãos por parte de pai e mãe] Melchior, Doca, Édio, Lurdes, Zeza [...] quase tudo vivo. [A família] até no fim do mundo tem gente, foram embora, em toda parte do mundo mora gente; em São Luís mora bem uns oito que saiu pra ir trabalhar lá porque aqui não ganhava nada, não (José Maximino).

Os irmãos do Sr. João espalhados pelo mundo não são apenas um detalhe, mas parte de um retrato histórico da migração interna do sujeito rural Brasil. Sobre a marcha de cearenses rumo ao Maranhão, argumentam Silvana Queiroz e Rosana Baeninger que:

[...] as migrações figuraram como alternativa ou alento para aqueles que querem melhorar de vida ou apenas sobreviver. Devido à inquietude e à vontade de superar desafios impostos, inicialmente, pela estiagem e, em seguida pelos desequilíbrios regionais, a força de trabalho cearense migrou, seja para estados vizinhos ou regiões distantes. [...] A atratividade do Maranhão (69.140 pessoas ou 20,04 %), superando o estado de São Paulo e do Rio de Janeiro como principal local de ‘refúgio’ das migrações cearenses, tem raízes históricas. Iniciou-se com a seca de 1844 a 1846 e se intensificou durante as primeiras estiagens do século 20 (secas de 1915 e de 1932). Entre as décadas de 1940 e 1960, época em que o Ceará foi castigado por secas e

marcado pela concentração de latifúndios, os retirantes migraram em busca de terras férteis no Maranhão, onde as estiagens foram menos intensas (2015, p. 30-33).

Embora a emigração interna não seja objeto de análise desta tese, as motivações que forçam a mobilidade do sertanejo remontam ao cenário do homem do campo do sertão que permanece. Diante disso, não é a natureza inóspita que forja o retirante nordestino. A seca é, na verdade, recurso explicativo para a mobilidade sertaneja, porém é preciso entender que a violência dos tempos de estiagem, enquanto evento climático gerador de escassez, afeta os sujeitos com relação ao lugar social que ocupam. Migrou mais um cearense homem empobrecido, um trabalhador rural.

A migração dos trabalhadores rurais é uma jornada para driblar a estaque mobilidade social. Ser pobre na capital e no interior tem suas diferenças no que diz respeito ao consumo, à frequência de oferta de trabalho, ao prestígio, à desvinculação de obrigações parentais e ao rompimento da saga em ser aquilo que se pode ser naquele modo de vida.

Ness contexto, cabe aos sertanejos da zona rural, sobretudo os homens com baixa escolaridade e pobres que não migram, se engajarem nas práticas de trabalho desenvolvidas no âmbito de família, como, por exemplo, seguir trabalhando na terra ou nas atividades domésticas para uma determinada família em virtude da ocupação da terra (sitiante) que fora acordada entre os mais velhos e de (dever favor) para com os de melhor condição econômica. Isso implica continuar pequenas relações comerciais com a mesma rede que outrora fizera seus pais.

Sr. João permaneceu nas terras cedidas de morada ao seu pai até os 32 anos de idade, dedicando-se à lavoura:

eu estudei até aprender a cartilha, eu aprendi ruim, mas foi só o que eu fiz foi isso. Ruim assino [o nome], bom não; [ler] pior, sai nada, não. Com 7 anos de idade eu já trabalhava na lavoura mais o papai, ajudava a tirar as forragens pros bicho, pro gado do pessoal. Nós trabalhava nas terras de um pessoal, [nas terras do] Mané Ferreira, esse pessoal do Lorindo da Rosa Maria, nós morava e trabalhava na terra deles aqui. A casa [nossa] era do outro lado do riacho na terra deles. Nós plantava roça – milho, feijão, baixa de cana. Era pra vender porque ninguém acabava, era demais, nós plantava muito. Ninguém sabe não [quantas sacas dava] porque a gente plantava era um absurdo, era carradas e carradas que dava. [Nós] vendia uma parte e a outra parte era pra comer. Depois nós [família] vendo o mundo aí, nós começamos a comprar gado. Eu contei tinha 16 cabeças de gados ainda lá, era muito [e] de leite. Tinha animal assim também, galinha, porco, tudo tinha. O desgosto que tinha era isso aí, [a renda] que era de metade. Minha mãe trabalhava muito pouco porque, coitadinha, tinha filho demais. Minha mãe tinha filho todos os anos, um bando de fie (José Maximino).

Já com 32 anos, Sr. João casou-se com dona Maria, esta, na época, com 13 anos de idade. O casamento, recoloca os homens, assim como as mulheres, em novos papéis sociais

com relação ao trabalho, o que gera a responsabilidade com mantenedor da família que virá com filhos. A respeito disso, o Sr. Maximino argumenta:

trabalhei com meu pai até me casar e aí fui morar no Bonfim, lá tinha uns tirinhas de terra do papai e eu fui morar nela. Eu tenho seis filhos: Líduino; as menina, a Fátima, a Tânia, Paula, a Graça – minha caçula. Eu **trabalhava alugado na agricultura**, eu gostava de plantar e plantava nas terras dos outros de metade [renda]. Meu o outro trabalho que existia **era eu ser maloqueiro [aquele que] compra e vende**. Era o que tinha. Vendia a carrada de milho, feijão, cana inteira e farinha no Mercado [público] em Sobral, [o transporte era] Miguel Binga no caminhão, toda semana era duas carradas que ele botava, já tinha o ajuste, era só pra entregar. Eu fiquei velho lutando com isso (José Maximino, grifo nosso).

O valor da roça não custeia a vida na sociedade de consumo, logo, o tempo que esses indivíduos se dedicam à agricultura vai diminuindo. Isso porque a roça, em Meruoca, é atrelada à uma situação de pobreza e inércia. Perante o debate, a roça não é um meio de trabalho para viver, mas um meio de vida para sobreviver sem trabalho. Destarte, há um desenvolvimento pouco expressivo da produção e, por esse motivo, pouco atrativo à população mais jovem. Se, na região Sul, as unidades familiares têm expressiva produção agrícola voltada para o consumo externo, o que permite melhores condições de vida, no campo, as:

[...] unidades familiares [predominante na região nordeste são] baseadas principalmente na auto-subsistência. Esta é uma das explicações para os índices mais elevados de pobreza no Nordeste, quando comparado a outras regiões (Brumer, 2002, p. 69).

Em busca de melhorar de vida, Sr. João, concomitante à agricultura, era maloqueiro, figura que aparece história da Folia de Reis da região Iturama em Minas Gerais, nas memórias de celebração da companhia Os Três Reis Magos a Caminho de Belém, que atua desde 1950. Segue o trecho:

como viajavam a pé não carregava muita coisa, as vezes quando pequeno o pai não deixava nem trocar de roupa. A traia ia nas carroças. Quando saiam a cavalo, o tropeiro era o Senhor Augusto Pádua, responsável de desarear os cavalos e arriar tudo novamente no outro dia. Tinha também o ‘maloqueiro’ que ia à frente pedindo pouso e comida nas casas visitadas (Souza; Mariano, 2021, p. 54)<sup>110</sup>.

Na linguagem rural, ser maloqueiro é estar em constante deslocamento. Levando em consideração Sr. João, isso se dava para estabelecer relações de compra e venda de diferentes

---

<sup>110</sup> Para saber mais, cf. Souza; Mariano (2021).

mercadorias, sobretudo as oriundos da agricultura e da pecuária. Um exemplo disso era a ligação estabelecida com o Monsenhor José Furtado, que fora pároco de Meruoca:

meu patrão que eu existi com ele de peso e de medida era o Pe. José Furtado, fazia o que ele mandava, ele pagava e bem. Ele me entregou um comboio [de animal] pra mim despachar a mercadoria dele, as safra dele; entregou seis burro pra mim navegar com eles, um pra cela e cinco era pra ‘mode’ botar carga. Todos os sábados e quarta-feira eu ia pra Massapê<sup>111</sup>; no Massapê não terminava de vender as coisas, eu descia e ia pro Senador Sá<sup>112</sup> e aí eu terminava, aí [depois] saia pra Gameleira<sup>113</sup> que era os terrenos [no sertão] dele. Lá eu tinha uns fregueses que me vendia o porco gordo e eu matava e trazia pra Meruoca já com ajuste [encomendado] ‘tudim’, era justo só pra entregar, minha vida era essa. Eu ganhei muito dinheiro, agora quando o papai me insistiu pra mim morar mais ele pronto, fui obrigado a deixar meu patrão. Mas pra mim foi o melhor patrão que eu encontrei na minha vida foi ele porque mesmo depois de velho ele nunca me abandonou. Ele ainda ia lá pra casa um pouquinho, essas minhas filhas ele foi fazer o casamento lá em casa, ele vinha e fazia lá em casa o casamento (José Maximino).

Os trabalhadores meruoquenses que contribuíram para esta tese, em sua maioria, carregam trajetórias de trabalho pendulares entre a agricultura e os mais variados tipos de trabalho, quase sempre precários, com baixa remuneração e de caráter imprevisível.

Tendo em vista o trabalho na agricultura:

**o tempo de plantar é o tempo que chove.** De primeiro era janeiro, hoje ninguém sabe mais, ninguém sabe quando o inverno vem. Só se colhe o legume, pelo menos, o feijão só quando tá com três meses a quatro. [Veneno] era suficiente pra botar na minha planta, pra não estregar. Eu contratava um bocado de gente, pra trabalhar mais eu, tinha dia que tinha de vinte [pessoas]. Os trabalhador vinha fazer a roça; eu partia a produção no terreno, isso aqui é seu e isso daqui é meu; era de metade. Naquele tempo era 10 mireis o dia, é na base de 100 conto hoje, porque hoje tá 60 conto o dia pra pessoa fazer mais a gente (José Maximino, grifo nosso).

A relações de trabalho entre camponeses pobres e proprietários de terras, das mais vantajosas às mais vulneráveis, são frequentemente estabelecidas através de troca de favores que estão alicerçadas em uma estrutura social na qual operam diversas relações de poder e prestígio social entre quem pode雇用 e precisa ser empregado.

A figura do coronel, vista nas tramas novelescas, não existe em Meruoca, porém o mandonismo<sup>114</sup> persiste nas costuras do poder político e econômico, conduta que deforma a já modesta democracia representativa do Brasil. De modo mais central para esta pesquisa, o

<sup>111</sup> Massapê é uma cidade 37.697 habitantes (IBGE, 2022), localizada no sertão norte do Ceará, município limítrofe de Meruoca.

<sup>112</sup> Senador Sá é uma cidade 7.262 habitantes, localizada no sertão norte do Ceará, município limítrofe de Massapê (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2022).

<sup>113</sup> A fazenda Gameleira estava localizada entre a cidade de Massapê e Senador Sá. Cf. Soares; Soares (2019).

<sup>114</sup> Para saber mais, ver a obra “Coronelismo, enxada e voto: o município e o regime representativo no Brasil” de Leal (2012).

mandonismo condiciona os tipos de relações de trabalho, porque a possibilidade de trabalho na roça ou fora dela depende do manejo do leviatã<sup>115</sup> das oligarquias locais que aparecem expressivamente no interior. Aos desatentos, faço saber que também capitais e altos postos de poder da República Federativa do Brasil não são um traço do atraso que afugenta o interior do país, mas um mecanismo sofisticado de manejo de poder a serviço de interesses que não outra coisa, se não classistas das elites improdutiva do Brasil. Observe:

[...] devemos notar, desde logo, que concebemos o ‘coronelismo’ como resultado da superposição de formas desenvolvidas do regime representativo a uma estrutura econômica e social inadequada. Não é, pois, mera sobrevivência do poder privado, cuja hipertrofia constituiu fenômeno típico de nossa história colonial. É antes uma forma peculiar de manifestação do poder privado, ou seja, uma adaptação em virtude da qual os resíduos do nosso antigo e exorbitante poder privado têm conseguido coexistir com um regime político de extensa base representativa. Por isso mesmo, o ‘coronelismo’ é sobretudo um compromisso, uma troca de proveitos entre o poder público, progressivamente fortalecido, e a decadente influência social dos chefes locais, notadamente dos senhores de terras. Não é possível, pois, compreender o fenômeno sem referência à nossa estrutura agrária, que fornece a base de sustentação das manifestações de poder privado ainda tão visíveis no interior do Brasil (Leal, 2012, p. 24).

O trabalhador, bem-relacionado com as oligarquias locais, pode alçar outro patamar na estratificação social do campo, a exemplo do status de bodegueiro, pequeno comerciante local, mototáxi, topiqueiro, professor contratado, gari. Nesse sentido, a posse de propriedades privadas adquiridas por camponeses pobres, da terra, da bodega, da casa, da moto e do carro, geralmente é resultado, em parte, da capacidade de serventia e da negociação diante dos interesses dos poderosos locais, quase sempre donos de terra e patrões.

Assim sendo, para acessar os postos de trabalho da cidade, é necessário compor a zona de prestígio de indivíduos que, por vezes, são ausentes de qualquer qualidade ou *virtù*<sup>116</sup>, mas que resguardam essa posição de mando pelo volume de riqueza arrecadado às custas do expropriação da terra, do trabalhador e dos bens públicos.

É importante ficar evidente que os trabalhadores do campo de Meruoca, a depender das relações sociais que os envolvem, individualmente ou no âmbito de suas famílias, passivas ou intencionalmente mobilizadas, estão, em maior ou menor grau, suscetíveis a ocupar posições mais confortáveis na estratificação social meruoquense. Dito isso, quanto maior o empobrecimento, menor é a capacidade de interação nos espaços de produção de poder econômico e político que são interligados.

<sup>115</sup> Uma referência à obra “Leviatã ou matéria, palavra e poder de um governo eclesiástico e civil” de Thomas Hobbes (1651).

<sup>116</sup> Uma referência à obra “O Príncipe”, clássico da teoria política, escrito por Nicolau Maquiavel em 1513.

Tal circunstância não significa, necessariamente, uma mobilidade social duradoura e progressiva, tampouco o afastamento das atividades desenvolvidas desse indivíduo. Mudam-se as condições de amparo das demandas possíveis e ampliam-se as relações sociais que podem gerar confiança financeira, prestígio e acesso a circuitos de produção e escoação de mercadorias. No trecho a seguir, Sr. João conta como foram as tratativas para comprar um pedaço de terra na qual trabalhava arrendado:

[esse pedaço de terra] é **noso**. Ave Maria, sofri muito [para possuir a terra], vendendo as coisa em Sobral, aí eu ia juntando [dinheiro]. Quando foi um dia um homem do Cariré venho comprar um terreno pra ele, aí me pediu pra tomar conta do terreno e eu tomei, fiquei lutando por minha conta, pagando a renda, paguei seis anos, 6/4 de **gino** [milho e farinha]. Com seis anos ele teve lá em casa com comboio pra vim buscar, jantamo, e ele disse: – João, não tem quem compro esse terreno, não? [respondeu] rapaz, tem. Ele disse: – ‘rumbora’ atrás, saímos atrás procurando só **o pessoal de condições** [...] um fulano não quer, outro não quer... anoiteceu e nos ‘fumo’ pra riba da mesa, lá em casa na cozinha, tomar café, pra Maria botar café. Lá ele me disse: – João tu sabe de um coisa quem vai comprar essa terra é tu; aí eu disse, criatura de Deus, se eu pudesse comprar, se tivesse condições de comprar essa terra eu não tinha saído mais tu pra tá mendigando na casa do pessoal, não. Ficou ali tomado café com o passar deitamos nas redes e ele: – rapaz me compre o terreno; eu digo: olhe, o dinheiro que eu tenho, vou te dizer, é 500 mireis e tenho quatro rei no curral, quatro gado, agora se você quiser trocar, nós troca. Eu fui e troquei com ele, o gado e tornando 500 mireis a ele, aí tomei conta do terreno, fiquei com o terreno, ida hoje tá aí (José Maximino, grifo nosso).

Nesse relato, o Sr. João expressa um conjunto de relações que costurou ao longo da vida, mas quando questionado qual a diferença entre ele e pessoal de condição, argumenta:

me diziam que eu era empresário [devido a bodega sortida na comunidade], mas meu nome é de trabalhador porque eu era; empresário é quem tem o nome de rico, **uma pessoa rica não precisa trabalhar, ela vive às custas dos pobres. Eu trabalhei junto com eles**. Eu não queria ter o nome de rico, eu não me sentia bem não, fica muito marcado pra pessoa levar mal a gente, jogar praga (José Maximino, grifo nosso).

Em síntese, as palavras, além de significados, têm histórias. Aos moldes da linguagem dos camponeses, contrariando o significado literário imprimido por Ernest Hemingway em “Por quem os sinos dobraram”<sup>117</sup>. Nessa obra, o senhor João, pacificamente, se despede com: “Tô as ‘ordi’”<sup>118</sup> (José Maximino, grifo nosso), um modo que reverbera a língua falada nas “alocuções sertanejas” (Martins, 2000, p. 193).

<sup>117</sup> Uma referência ao trecho: “Dom Faustino [proprietários de terra] com as mãos nos olhos, os lábios tremelizantes [...] e à medida que ia passando os camponeses diziam: – ‘Dom Faustino, buen provecho. Dom Faustino, tenha bom apetite. **Dom Faustino, a sus ordenes**’” (Hemingway, 2013, p. 175, grifo nosso).

<sup>118</sup> Na língua portuguesa formal: estou às suas ordens.

## 4.6 CODAGRO Meruoca: Gabriel

**Cenas etnográficas: meus parentes do Sítio Santa Rosa.** Parente casa? Sim, mas, para se casar, é necessária a benção do padre, que, na história narrada por Sr. Gabriel, era o Monsenhor José Furtado. A decisão julgava se o parentesco consanguíneo era distante o suficiente, ao mesmo na teoria para ocorrer o casório. Com a palavra, Sr. Gabriel:

Valdemiro era filho de um viúvo e a minha mãe [Jovelina de Almeida Alves] também era filha de uma viúva, juntou-se os dois viúvos e se casaram. [do casamento] tiveram filhos, esse filhos dos viúvos não têm parentesco [consanguíneo] um com o outro (Gabriel)<sup>119</sup>.

Na linguagem de parentesco ocidental que predomina no território brasileiro, Valdemiro é meio irmão dos filhos frutos do casamento dos viúvos. Assim, Raimunda Marques de Sousa [avó do Sr. Gabriel] e seu irmão Vicente são meio irmãos de Valdemiro Marques de Sousa [meu avó]. Além disso, Ires Marques de Sousa, filha de Valdemiro, é prima de primeiro grau de José Lopes, filho de Vicentino. Sr. Gabriel é filho da minha tia avó, dona Raimunda, tia da minha mãe e meia irmã do meu avô. Coaduno o que disse o que teria tido o pároco ao tentar decifrar esse parentesco: “não tem condições, aí chamou a mamãe e disse: comadre, me ajude aqui... aí era os graus de parentesco tudo. O Vicentino falou meio-dia e eu não entendi um minuto” (Gabriel).

\*\*\*

Imaginem: “1,62 m de altura, acho que posso me considerar branco, ruivo, mas os cabelos já tão ficando branco, feio [risos] pra caramba” (Gabriel). É assim que se descreve o senhor Gabriel Arcanjo Alves de 81 anos, filho de Francisco Trajano Alves e de Jovelina de Almeida Alves, nascidos e morridos<sup>120</sup> na terra que chamamos Santa Rosa, zona rural de Meruoca e onde reside a família do Sr. Gabriel.

---

<sup>119</sup> Entrevista concedida por Gabriel Arcanjo Alves, em 20 de janeiro de 2024, no sítio Santa Rosa em Meruoca.

<sup>120</sup> “O papai nasceu bem aqui do outro lado, sacou-se e construiu essa casinha ao lado aí, era a casa dele e morreu aí. A mamãe era do sítio Pinto. Ele casou-se com ela trouxe ela para cá, ela morreu aqui, velhinha” (Gabriel).

**Figura 11 - Sra. Zita e Sr. Gabriel em sua casa no sítio Santa Rosa em janeiro de 2024**



Fonte: acervo pessoal da autora

Nas muitas páginas para se chegar a este parágrafo e propiciar em texto que o Sr. Gabriel se apresentasse, eu, pesquisadora, evoquei trajetórias de pessoas de tantos homens e mulheres comuns da cidade de Meruoca, determinados pela memória pessoal que lhes conferiu singularidade e posse de uma história de vida sua, inalienavelmente sua. Pode-se pensar que se trata de uma tese sobre a estória de fulano, e não a história de Meruoca, ou que é sobre o trabalhador. Na verdade, é, antes de tudo, uma investigação sobre a memória da classe trabalhadora que a experimentou em um tempo e lugar conjugado em relações sociais precisas.

Importa dizer que o senhor Gabriel é, sem exagero, uma enciclopédia<sup>121</sup> meruoquense, notório sabedor de nomes, sobrenomes, ruas, cidades, datas e cenas. Essa característica o torna mais visível, o que Maurice Halbwachs (1990) sustenta a respeito da produção de lembranças individuais que invariavelmente constituem uma memória de indivíduos que compartilham um tempo, uma experiência de vivido. Trabalhar com memórias, nesses termos, não é a atribuição

---

<sup>121</sup> Clito, um dos filhos do Sr. Gabriel, assim se referiu ao seu pai antes da entrevista.

de verdade sobre o passado, mas um modo de reconstituir pequenas partes que forjam o presente e construir firmamentos sociais para o futuro.

As memórias do Sr. Gabriel existem, nesse viés, porque retrata um encontro com coisas, mundos e pessoas que excedem sua condição de indivíduo. João Mestre, Chico Pincel, Gerardo Cesário, Chico Emiliano, Adalto Bezerra, Raimundo Araújo, Zé Arara, Machados, Estanislau Frota, Jurandi, Zé Benício, Raimundo Sartre, Zé Gonzaga, e tantas pessoas citadas durante a entrevista, não são personagens que adereçam a história, pelo contrário, são evidências de que nossas lembranças mais particulares são parte de uma memória coletiva. Dito de forma inteira:

[...] nossas lembranças permanecem coletivas, e elas nos são lembradas pelos outros, mesmo que trate de acontecimentos nos quais só nós estivemos envolvidos, e com objetivos que só nós vimos. É porque, em realidade nunca estamos sós. Não é necessário que outros homens estejam lá, que se distingam materialmente de nós: porque temos sempre conosco e em nós uma quantidade de pessoas que não se confundem (Halbwachs, 1990, p. 25).

Já em conformidade com dona Maria, o que a torna, segundo ela, trabalhadora rural é o fato de ter “se criado na roça”. Isso não representa apenas se dedicar à agricultura, mas, insisto, comprehende uma referência ao modo de vida no campo no qual o trabalho e a família são fatores inseparáveis. Em Meruoca, não se torna um agricultor – é desde muito cedo devidos às circunstâncias sociais em que se nasce. Outrossim, o indivíduo, os mais velhos e os moradores da zona rural podem ser mais que agricultores. Eles se constituem porque foram criados na vida da roça. No trecho abaixo, ao ser questionado sobre sua primeira memória de trabalho, Sr. Gabriel responde:

isso aí não pode faltar, é agricultura. Eu fui testemunho de processo uma vez e a promotora, sei lá o que era, a juíza, perguntou, eu digo: doutora, nós se criamos e tô criando os meus filhos, todos nós a partir de 7 ou 8 anos já estava com a enxada na mão, capinando, trabalhando na roça com os pais, tratava de bicho, gado, animal, **esse era o colégio nosso.** [Rotina] quando o cabra era bom 5h da manhã gritava a molecada e vamos para o trabalho. Nós se levantava, tomava o café e ia, quando dava umas 11h30 vinha pra casa e almoçava, depois do almoço demorava um pouco e ia pra roça novamente, era dia completo, nós trabalhava junto com os trabalhador, operário mesmo, viu (Gabriel, grifo nosso).

O acesso à educação escolar na zona rural de Meruoca, até a data de escrita desta tese, era precário. Os estudantes do sítio K-dois, por exemplo, uma localidade próxima ao sítio Santa Rosa, onde mora o Sr. Gabriel, andam, durante a madrugada, até o transporte que os levam à escola. Na maioria das vezes, é uma caminhonete que os levará por uma estrada parcialmente pavimentada à cidade, onde poderá frequentar a sala de aula driblando o cansaço, a fome, o

frio, a lama, o assédio e a distorção de aprendizado diante estudantes com melhores condições de acesso e permanecia ao espaço escolar. Nesse caso, estudar na zona de rural de Meruoca na atualidade, sobretudo para os mais pobres, consiste em assimilar saberes mínimos de alfabetização. Acerca da oportunidade de estudo, o Sr. Gabriel relata:

eu estudei depois que o Modesto [irmão] cresceu e estudou com a dona Maria do sítio vizinho, ela era professora em Fortaleza e aí quando era no verão ela vinha passar aqui na serra, aí botou uma escola. O Modesto andou estudando por lá, aí ‘o saber dele era tão pouco’ que com uns três, quatro meses que o Modesto estudava ensinava a professora. O Modesto viu que não tinha sentido tá ensinando a professora e aí abandonou. Depois ele ficou ensinando nós em casa, na boca da noite. Depois de grande esses meninos [seus filhos] procuraram o estudo, aqui não [tinha escola], teve um escola aqui essa escolinhas municipais onde a Lurdes [sua esposa] era uma das professoras, depois em 1980 o papai dou o terreno aí do outro lado pra prefeitura e o [prefeito] Zé Mendes construiu o colégio aí (Gabriel).

Em decorrência disso, estavam “habilitadas” a ensinar na zona rural de Meruoca, devido à escassez de professores e à necessidade de letramento para o exercício do voto que vigorou até novembro de 1985 no Brasil, aqueles que concluíam a 8<sup>a</sup> série do antigo ginásio, o que corresponde, hoje, ao ensino fundamental. Em algumas circunstâncias, são concluintes da 4<sup>a</sup> série serviam a secretaria de educação municipal para “alfabetizar” nos seus territórios, isto é, ensinar a escrever o nome. Quando se inaugura a escola municipal, hoje abandonada, no sítio Santa Rosa:

em meados da década de 1980, o quadro educacional brasileiro era dramático: 50% das crianças repetiam ou eram excluídos ao longo da 1<sup>a</sup> série do 1º grau; 30% da população era analfabeta, 23% dos professores eram leigos e 30% das crianças estavam fora da escola. Além disso, 8 milhões de crianças no 1º grau tinham mais de 14 anos, 60% de suas matrículas concentravam-se nas três primeiras séries que reuniam 73% das reprovações (Lira, 2010, p. 322).

Em curso no governo estadual do Ceará, vigorava o plano de desenvolvimento de Virgílio Távora (1979-1982), que resultou na “universalização do Ensino Médio; construção de 100 escolas (24 escolas de ensino fundamental, 75 escolas rurais e uma escola agrícola e a ampliação e recuperação de várias escolas de ensino fundamental e médio” (Secretaria do Planejamento e Gestão, 2023, p. 81).

Dessa forma, tratar a roça e o trabalho como espaço de aprendizado para a vida adulta não é um romanceio da vida camponesa, mas um atestado de ausência de condições que permitissem acesso, permanência e significado no letramento escolar que se faz sob a égide da homogeneização curricular que aparenta, como é hoje, uma incompatibilidade irreversível com o modo de vida no campo. O indivíduo vai para a escola com a promessa de sair do campo,

visão que auxilia a falta de investimento, a ausência de professor, o currículo e a estrutura adequada ao aprendizado, o empobrecimento do homem da roça, e o esquecimento que uma educação significante depende do que constitui as pessoas, em termos mais gerais, sua cultura.

O relato do Sr. Gabriel é de muito trabalho, da vida operada dentro do suficiente, mas nem por isso encarnada na pobreza sofrida que consome tudo. Diferentes de sujeitos de pesquisa desta tese, trata-se de um trabalhador que vivenciou experiência entre campo e cidade. Um desses ofícios é de comboieiro, como conta no trecho a seguir:

**comboieiro** [é] quem leva, vamos supor, cinco jumento carregado com mercadoria pra vender. É um comboio de jumento que ele conduz. Aí assume as compras de casa, as venda, tudim. Eu ia de pés, andando, quando tinha cavalo, eu ia também a cavalo, tinha dia que até o cavalo ia carregado (Gabriel, grifo nosso).

Perante o que foi discutido, o comboieiro se assemelha ao que o Sr. Maximino chama de maloqueiro, um indivíduo que se movimenta nas pequenas cidades da região para escoar geno (milho, feijão, arroz, mandioca e farinha) e comprar mercadoria. Tais relações comerciais podem ocorrer de modo ajustado, por encomenda ou avulso aos moldes das feiras como as conhecemos. Esse ofício, na casa dos pais do Sr. Gabriel, ficava a cargo dos irmãos mais velhos. Primeiro, devia-se dominar os trabalhos na terra e as necessidades da casa e, só depois, o filho homem estaria apto a assumir as relações comerciais existentes na família e/ou construir novas. Referente a isso, Sr. Gabriel narra:

antes era o Miguel, [em seguida] o Modesto, aí depois meu pai assumiu [vendas] e não gostou e me botou pra ir pra rua. Eu ia [no início] com Tonico, que era irmão do João Trajano, aí fui pegando, vamos dizer assim, as manhas.

[...] Os velhos sempre costumam ensinar os filhos no trabalho, o movimento de casa, do sítio, na venda de mercadoria – de **geno** [milho, feijão, arroz, farinha], de fruta. Nesse tempo a safra era muito grande, eu passava uma semana quando chegava a época da manga, até nos domingos eu ia pra Massapê vender. Quarta e sábado era milho e farinha, que era o **geno** que a gente vendia muito aqui. Ave Maria, eu dava o maior valor! a vida de comboieiro é uma vida sofrida, mas sabe o que é vida boa, viu; o cabra novo, as paqueras que arrumava, eu dava o maior valor. Se fosse no tempo da fruta [quando retornava] já tinha outra comboiada preparada para o outro dia, era desse jeito, não parava, era todo dia.

[...] [Dinheiro era] tudo do papai, eu merendava, se por acaso eu comprasse um par de chinelas, [dizia]: papai, eu tirei dinheiro e comprei um par de chinelo, se eu tava precisando de uma roupa, [dizia] mamãe, eu tô precisando de uma roupa assim, assim e assim; [ao que os pais respondiam] compra meu filho, pega do dinheiro que tu pega das mercadorias e tu compra. Enquanto eu vivi dentro da casa do papai, eu trabalhava pra o papai (Gabriel, grifo nosso).

Com seus 30 anos de idade, Sr. Gabriel, por intermédio do prefeito Francisco Mendes de Mesquita (Aliança Renovadora Nacional)<sup>122</sup>, fora trabalhar como balconista no posto da extinta Companhia de Desenvolvimento Agropecuário do Ceará (CODAGRO)<sup>123</sup>, que tinha “[...] por finalidade a elaboração e implantação de projetos agropecuários e a distribuição e revenda de insumos agrícolas” (Barbosa, 1986, p.143). Abaixo, o Sr. Gabriel relata sua chegada na empresa:

o prefeito [Chico Emílio] me levou pra passar uma semana fazendo estágio lá em Sobral, o chefe lá do posto era o João Linhares, uma família lá que era responsável; quando eu cheguei lá perguntaram meu grau de instrução, eu digo: nenhum. Aí eles disseram: como é que o senhor vai assumir um trabalho desse sem saber de nada? Aí eu disse: não, eu sei ler, sei escrever, sei contar, só a divisão que eu me emburreci um pouquinho ainda, mas as outras operações eu sei. Quando eu cheguei lá [na CODAGRO] foi a primeira coisa que fiz, me matriculei numa escola a noite e fui estudar, eu mesmo que senti necessidade (Gabriel).

Ele segue explicando em que consistia o seu trabalho na CODAGRO:

eu era balconista. [O trabalho consistia em fazer o balanço das vendas], um balceiro de fichas, ali vinha o nome da mercadoria, a quantidade, preço, vamos supor, de 500kg, tinha o valor unitário e tinha o valor total. Aí daquele valor total se subtraia a quantia que era vendida, mas supor, se era vendido 10kg, eu subtraia aqueles 10kg e botava só de 490, pra botar o total lá na frente. Isso de princípio foi embarrado pra caramba, se pega uma desse [balanço] tamanho [grande] depois dela não dar certo, o cara esquento a cabeça, sai até chifre sem ter. Acredito que no primeiro mês era bem pouquinha coisa que tinha, parecia um boteco, nesse tempo não tinha adubo ainda, não. Aí venho o tempo do café e deixa entrar mercadoria e esse absurdo de adubo químico, em vezes de me dar trabalho, passei uns três dias no balanço da primeira vez, [depois] tinha dia que eu tomava o meu café, saia, demorava um pouco ia na bodega do Gerardo Trajano, abria o posto e, de vez em quando, o Milton Teixeira levava um cafezinho pra mim, dava 10h do dia eu já tinha fechado o balanço com a maior tranquilidade, viu (Gabriel).

Face ao trecho, pode-se afirmar que a CODAGRO<sup>124</sup> é criada no âmbito do Plano de Ação Integrada (PLAIG), que, embora date de 1968, durante a ditadura militar, sua existência reverbera o discurso modernizador que tomava o país desde 1950. O desafio econômico era romper com o atraso, este vestido de Nordeste, um caso exemplar da necessidade de adequação regional ao moderno, industrial e capitalista, em abandono do modo de produção ‘tradicional’.

Com a CODAGRO, foram interiorizados tratores, venenos e enxadas, cabendo à empresa dinamizar o comércio local e estimular a iniciativa privada voltada para as atividades

<sup>122</sup> Eleito em 1966 na primeira eleição depois do golpe civil militar de 1964 que instituiu um regime político autoritário no Brasil.

<sup>123</sup> Antes do Sr. Gabriel, a CODAGRO teve como funcionário, segundo ele, o Sr. Raimundo Araújo.

<sup>124</sup> “A Reforma Administrativa Federal, iniciada com a publicação do Decreto Lei 200, projetou-se no Estado através da Lei nº 9.196, 06 de setembro de 1968” (Barbosa, 1986, p. 125).

agrícolas, bem como mediar ações governamentais. Um exemplo é o programa de distribuição de sementes Arrancada da Produção, que estruturou o Projeto Hora de Plantar Safra, em funcionamento até a data que escrevo e coordenado pela Secretaria do Desenvolvimento Agrário (SDA) do Ceará.

Nesse seguimento, a preciso de modernizar o campo, a cidade, o país, poucas vezes está associada a um debate público que caiba os não poderosos. Ademais, o ponto de chegada do desenvolvimento não está em aberto, pelo contrário, seu balizador está no avanço da racionalidade capitalista em todo o escopo da vida. A rigor, isso ocorre como na zona canavieira pernambucana, que:

[...] foi palco da intensificação do domínio do capital que, na lavoura canavieira, atualizou de modo mais violento as condições de exploração do trabalhador rural, eliminando as formas não-capitalistas de extração de excedente. Em lugar das relações arcaicas de trabalho, implantou-se a apropriação moderna do sobretrabalho (Vieira, 2004, p. 60).

Todo o aparato discursivo de modernização do campo não está acompanhando as modificações das relações de trabalho, que segue como um espaço mais passível de burlar a lei e, por isso, de exploração ávida. Ao outros tantos trabalhadores que conseguem fugir dessa exploração, resta dizer que eles estão inadequados a essa expectativa pelo tamanho do lote de sua terra, pela conduta diante da sua produção ou pela compreensão do que é trabalho. Essa modernização chega com o desemprego, o subemprego, o sobreemprego e o empobrecimento dos pequenos agricultores.

Em vista disso, a distorção do desenvolvimento econômico regional no Brasil é, pois, uma constante, porque a racionalidade capitalista inventa e depende da desigualdade para se reproduzir. Quanto ao subdesenvolvimento, Francisco de Oliveira (1972, p. 6-7) aduz que:

no plano teórico, o conceito do subdesenvolvimento como formação histórica-econômica singular, constituída polarmente em torno da oposição formal de um setor ‘atrasado’ e um setor ‘moderno’, não se sustenta como singularidade: esse tipo de dualidade é encontrável não apenas em quase todos os sistemas, como em quase todos os períodos. Por outro lado, a oposição na maioria dos casos é tão somente formal: de fato, o processo mostra uma simbiose e uma organicidade, uma unidade de contrários, em que o chamado ‘moderno’ cresce e se alimenta da existência do ‘atrasado’, se se quer manter a terminologia [...] o subdesenvolvimento é precisamente uma ‘produção’ da expansão do capitalismo.

Ao visitar os distritos (zona rural) de Meruoca, um passeador pode, sem aviso prévio, esbarrar com um cafeeiro ou algodoeiro, relicários de uma lavoura que tinha nome e sobrenome que reverberam nos poderios econômicos e políticos da cidade ainda hoje. No trecho a seguir,

o Sr. Gabriel relata a produção agrícola meruoquense no período em que trabalhou na CODAGRO:

o nosso clima nesse tempo era bom, você vê que a temperatura vem aumentado. O café a temperatura<sup>125</sup> tem que ser 23°C [no máximo], acima ele trazia a ferrugem para o café, aí não tinha café que saísse. Que isso, fazia gosto o que tinha de café por aí. Nos Santo Antônio dos Fernandes, no cafezal do Zé Arara fazia gosto o café, todo com as rosetinha todo cheio de grau. Na Cruz da Romana junto àquele morro que dá pra repetidora era um cafezal dos Machados, um plantio enorme mesmo. Aqui no sítio Ipu na entrada do Monte pra Boa Vista, era do seu Estanislau Frota, o plantio de café ali começava quase em frente a bodega do Jurandi e seguia pelo lado de cima daqueles bambueiros e ia até de junto a casa do João Raul, tudo plantio de café e pra trás eu não sei aonde ia. O João Emiliano tinha um cafezal lá no Mato Grosso, São Daniel, pra acolá (Gabriel).

O crescimento da produção de café de Meruoca e, de modo mais geral, do Ceará fora desenvolvido, como tantas iniciativas privadas, em decorrência da intervenção via subsídio do Estado. Esse subsídio atendeu à uma classe social já proprietária de terras, expandindo sua riqueza. Logo, a modernização não melhorou as condições dos trabalhadores do campo, mas os municípios abastados. Nessa linha de raciocínio, Sr. Gabriel discute o subsídio concedido aos produtores de café de Meruoca:

aquela casa ali do Chico Lino era depósito da CODAGRO, onde eu tinha esse material ali no tempo do plantio do café, em 1974 foi um absurdo as chuvas e andou desmoronando partes da casa, aí foi aperreado. Aquele Miguel [Binga] carregou umas 120.000 mil toneladas de adubo químico pra mim, fora os outros carros que vinha da Serra Grande, pra todo canto saia carrada de adubo químico. O que sobrou foi botado numa casa que era do doutor Prata, ali onde hoje é a AMEL<sup>126</sup>. **Ali era a casa do doutor Prata, disse que era do Estado também, não sei, que naquela época de antes as pessoas parecia que botava coisa do Estado no nome deles, sei que era o dr. Prata.** A prefeitura conseguiu essa casa e serviu de depósito pra o que sobrou e ficou pra ser vendido aqui. Foi plantado em 1974 com esse adubo [da CODAGRO], que tava na casa do Chico Lino, o cafezal na serra da Meruoca. O café era fundo perdido, se comprasse 10 mil de adubo químico na CODAGRO, se a pessoa levava ao banco aquela nota ali pra constar que você tinha investido aquele dinheiro, você não pagava aquilo ali, não, era fundo perdido (Gabriel, grifo nosso).

Tais subsídios chegaram, no caso meruoquense, aos proprietários de terra. Além do mais, os camponeses pobres recebiam pacato desenvolvimento e proporções muitos menores, tendo em vista que, segundo o Sr. Gabriel, os preços de produtos vendidos na CODAGRO

<sup>125</sup> “Originário do sub-bosque da floresta do planalto da Etiópia, antiga Abissínia, o café arábica tem excelente sabor e aroma e mostra bom desenvolvimento em clima tropical de altitude, com grande umidade e temperaturas amenas, de preferência entre 19°C e 22° C” (Souza, 2006, p. 25).

<sup>126</sup> É um espaço de venda de produtos artesanais, bar e restaurante, vinculado à Associação dos Apicultores de Meruoca, também conhecida pela sigla AMEL. Ela foi fundada em 10 de março de 2005 e está localizada na sede do Município de Meruoca na rua Monsenhor Furtado, 185 – Centro (Histórico [...], 2013).

excediam os valores do mercado local, o que inviabilizavam uma dinamização econômica horizontal para lavradores:

no dia da inauguração o governador Adalto Bezerra, cabra lá do Juazeiro, venho perguntar, apertando a minha mão dando uma de gaiato, parecia a mão de um animal, viu. Perguntou se o comercio era bom, [então eu disse] meu amigo é o seguinte aqui se vende mais caro a mercadoria do que no comércio. [Por exemplo] o formicidol<sup>127</sup>, inseticida, era vendido mais caro ainda que no comércio. Quando eu fiz a reclamação ele anotou tudinho e com poucos dias depois eu cheguei lá no CODAGRO em Sobral [e recebi] uma circular. Eles [CADAGRO] queriam lá uma renda fixa de cinco mil, agora mil o quê, eu não sei. O Chico Emiliano assumiu a prefeitura aí botou pra frente [a CODAGRO], quando foi depois eles [da empresa] queriam esse apuro de cinco mil por mês e nós não tinha condição, tinha mês que eu apurava 200, vamos supor hoje 200 real, não tinha venda. Foi obrigado a fechar, em janeiro de 1976. [Além disso] O café tinha se acabado porque ninguém comprava mais (Gabriel).

Referido cenário se repete no Brasil, no qual os interesses econômicos de setores produtivos são servidos de intervencionismo público a fim de garantir margem de lucro para influentes produtores, o que não repercute em volume de preocupação e ação de proteção aos trabalhadores sem posse. Nesse contexto, a modernização agrícola, com maior ou menor intervenção, está e esteve a serviço do interesse de grandes proprietários/produtores em detrimento dos trabalhadores. Assim sendo, a CODAGRO em Meruoca não passou a vender os produtos mais baratos, encerrando suas atividades amparadas no baixo faturamento e descartando o que a produção e os produtores que não lhe são úteis.

Vale mencionar que as “intervenções modernizadoras” do campo servem, em estrito senso, a produção de lucro em detrimento de um projeto contínuo, heterogêneo e participativo em falha, sobretudo com os trabalhadores rurais, e empobrece os pequenos produtores, como ocorreu nas intervenções dos ciclos do café no Brasil que afetaram Baturité<sup>128</sup>:

[...] já sofrendo as intervenções modernizadoras. Podemos considerar que as intervenções modernizadoras na cafeicultura serrana se desenvolveram em dois momentos: Primeiro, com a chegada do ‘Programa de Erradicação dos Cafezais’, promovido pelo Instituto Brasileiro do Café (IBC) e organizado pelo Grupo Executivo de Racionalização da Cafeicultura (GERCA), no qual se buscou executar a derrubada e erradicação de cafezais improdutivos para diversificar o uso de outras culturas julgadas como mais rentáveis na década de 1960. O segundo momento iniciou-se apenas na década de 1970, quando foi empregado na cafeicultura de Baturité o Programa de Renovação e Revigoramento de Cafezais (PRRC), também promovido pelo IBC e de aplicação nacional. Esta intervenção especificamente buscou repensar as bases de desenvolvimento e manutenção da cultura cafeeira na Serra de Baturité, e

<sup>127</sup> Veneno para formigas e pragas.

<sup>128</sup> Região cearense que compreende as cidades Acarape, Aracoiaba, Aratuba, Barreira, Baturité, Capistrano, Guaramiranga, Itapiúna, Mulungu, Ocara, Pacoti, Palmácia e Redenção; a “Serra de Baturité, uma ‘ilha’ de Mata Atlântica no maciço central do Ceará, uma tradicional região produtora de café no século XIX, que chegou a deter 2% da produção brasileira” (Saes; Souza; Otani, 2002).

redefini-la, objetivando a inserção desta produção na lógica capitalista por meio do aumento produtivo e da modernização (Morais, 2023, p. 166).

O desenvolvimento do campo espelhado na racionalidade capitalista pode deixar afortunados proprietários de terra. Ademais, ele produz modos temporários de fuga à agricultura de subsistência, com um saldo ambiental que resulta nos aspectos econômicos e culturais que paralisam quem lava a terra. Tal fato inviabiliza a própria terra, conforme discorrido a seguir:

o café não volta mais, por causa do clima. Eu vi na televisão um dia desse que a manga rosa lá foz do Rio São Francisco não desenvolveu. Aqui no papai [antigamente ficou] e ali também do Miguel Sanford tava do mesmo jeito, cajueiral de raça que a gente plantou e tava uma queima, ficou uns seis, quatro cajueiro de saldo desse cajueiral (Gabriel).

Com o declínio da produção na roça e o fechamento da CODAGRO, o Sr. Gabriel passa a trabalhar como auxiliar de serviços gerais da prefeitura, atuando na extinta escola municipal do sítio Santa Rosa. Veja o que ele fala sobre a construção da escola:

o Zé Benício me chamou e disse assim: toma de conta disso aqui [obra de construção da escola] e quando tu ver alguma coisa errada aqui tu corrige. [Ao que respondeu] seu Zé, como é que vou corrigir se eu não entendo de trabalho de pedreiro, rapaz? na hora que eu recebi as chaves, já havia tomado de conta ao serviço de pedreiro quando consertou a casa o mais importante é o trabalho, como se dizer assim, ter cuidado com aquilo ali pra não fazerem besteira, viu (Gabriel).

O terreno da escola fora cedido por Francisco Alves, pai do Sr. Gabriel, ao governo municipal de Meruoca. Isso demonstra uma relação de lideranças políticas locais. No trecho que segue, Sr. Gabriel narra sua atuação durante a construção da escola:

tava fazendo o alicerce, era no lugar de casa velha de farinha<sup>129</sup>, não era brincadeira, não, o alicerce tava mais alto que um pessoa, mas a terra de um forma que o cara descia o picareta, enterrava o picareta todinho, aí eles deixaram [dizendo que] tava bom. Desci, peguei o picareta aí dei uma chibatada na terra, [e disse] rapaz isso daqui é terra pra colocar pedra pro alicerce de uma casa? aí os chefes do trabalho, **Raimundo Sartre, João Mestre, Chico Pincel e Gerardo Cesário**, esse eram os quatro empreitantes, tudo trabalhando e aí foi aquele ‘blábláblá’ todo. Aquele Luiz Gregório que mata gato, só me chama de Miguelzinho<sup>130</sup>, trabalhava aí como servente, bodejava como o diabo, aí [disse]: o Miguelzinho tem razão, essa terra aí não tá boa, não. Tem parte que a terra tava boa, tava firme, mas lá tava desse jeito. Aí o João Mestre o mais forte e o Raimundo Sartre era propositivo, foram cavar a terra, mas outra cavação, aí deixaram lá sob a responsabilidade deles (Gabriel, grifo nosso).

---

<sup>129</sup> Embora o Sr. Gabriel não cite, o prefeito de Meruoca em 1971 era José Maria Roberto quando Gabriel começou a trabalhar na construção da escola.

<sup>130</sup> Miguel é nome de um dos seus irmãos.

Com a escola funcionamento, narra o Sr. Gabriel:

eu trabalhava como auxiliar de serviços aí do colégio, fazia tudo [que consistia em] abrir escola, varrer, lavar, botar água, isso era o trabalho meu. Eu recebi a chave no dia da inauguração e devolvi agora em 2006, esse período todinho eu trabalhei, o que a gente ganhava era muito pouco. Quando perdi esse olho aqui, eu não fui nem receber o dinheiro, o pagamento, eu não fui nem pra Meruoca porque o dinheiro não pagava nem a viagem. Pra te dizer melhor, o que eu ganhava num mês dava pra mim comprar um fardo de 10 kg de açúcar e um fardo de 10 kg de arroz daquele arroz, vamos dizer assim, da pior qualidade. Nesse tempo era o arroz Sol. A moeda nossa ia perdendo o valor, perdendo o valor, quando vinha um aumento da prefeitura aí melhorava e dava pra comprar, às vezes, quatro pacotes, se quisesse comprar (Gabriel).

Como visto, ele é o único sujeito de pesquisa desta tese que se aposentou por tempo de serviço, o que foi possível, principalmente, pelo vínculo de trabalho mantido com a prefeitura. A escola fechou em 2010 e o senhor Gabriel parou de trabalhar em 2006: “me aposentei como funcionário da prefeitura, pelo INSS, por tempo de trabalho e idade também, chegou tudo junto, coincidiu um com o outro, 35 anos trabalhados” (Gabriel).

A trajetória de trabalho do Sr. Gabriel é uma exceção, primeiro porque o assalariamento em Meruoca através da prefeitura é, em termos gerais e independente do governo, descontínuo, isto é, o vínculo, independentemente da qualidade do servidor, é passível de interrupção a depender do grupo político que exerce o poder executivo. Um trabalhador com experiência de trabalho na lavoura, com baixa escolaridade e morador da zona rural, até quando escrevo esta tese, tem parca possibilidade de se tornar um funcionário público, passível a uma aposentadoria como tal, o que julgo ser algo atípico até para contemporâneos do próprio Sr. Gabriel.

Além do mais, os trabalhos que exigem baixa escolaridade são, em regra, exercidos por trabalhadores terceirizados através de empresas privadas ou cooperativas. Um exemplo do setor público é o Contrato Original 0209.01/2022-01, que versa sobre a terceirização e a mão de obra sem especificar as ocupações para atender às demandas de todas as secretarias do município (Meruoca, 2022).

Embora não seja possível dizer o percentual de trabalhadores informais em Meruoca, faço saber que até o terceiro trimestre de 2023, em consonância com o Instituto de Pesquisa e Estratégia Econômica do Ceará (IPECE), a informalidade nas cidades do interior alcançava patamares de 62,1%. Assim, os trabalhadores de cidades de pequeno e médio porte mantêm relações de trabalho desprotegidas:

em outras palavras, a maior parte dos trabalhadores assalariados rurais no Brasil está em situação de trabalho ilegal (ou informal), ou seja, sem nenhuma das proteções garantidas pelo vínculo formal. Esta taxa de ilegalidade ou informalidade está bem acima da taxa geral do país, em torno dos 50,0% [...] a terceirização da mão de obra é

um fenômeno antigo no meio rural e a figura do ‘gato’, agenciador de mão de obra, a faceta mais conhecida. Historicamente presente no campo, a terceirização da mão de obra é símbolo de trabalho precário e geralmente associado à informalidade, à subcontratação, ao trabalho escravo e a outros problemas relativos ao mundo do trabalho rural. Essa forma de exploração do trabalho consiste sempre na violação direta ao sistema de proteção social do trabalhador (Dieese, 2014, p. 11-25)<sup>131</sup>.

À vista disso, a modernização que se materializou na CODAGRO espelhada na dinamização da economia de mercado, em Meruoca, com adubos e enxadas não promoveu uma alteração que propiciasse uma relação de trabalho decente. Nessa direção, a modernice que chega ao campo enverniza modos de espremer com suas margens os trabalhadores sem posse de terra e sem sobrenome importante.

E por que isso importa? O trabalho como modo de vida indissociável do homem do campo o torna preza fácil para a sofisticada simbiose entre clientelismo e terceirização, e entre o “arcaico” e o moderno, gerando um meio de exploração do trabalho do homem do campo. O homem e a mulher da roça são lidos, dessa maneira, como sujeitos do campo e tratados com expectativas socialmente baixas pela prática, ativa ou não, na agricultura. Em especial, os trabalhadores rurais são pagos por qualquer outro serviço que possa fazer como se fazia com trabalhadores avulsos de sítios, cafezais, engenhos e roças alheias.

O homem do campo é reificado na posição de todo tipo de exploração de mão de obra mal paga, socialmente desprestigiada e politicamente dependente. O que muda ou pode mudar com a aposentadoria rural é o direito trabalhista enquanto homem e mulher do campo, conquistado por esses sujeitos já na velhice. Tal situação modifica a caricatura elitista, e inventa e reproduz o homem do campo na subalternidade.

A identidade produzida pelo trabalho, objeto de análise desta pesquisa, é uma interpretação em declínio, não em estágio fatal, mas com miúdas possibilidades de recompor a crise que se impõe. Para Castel (2015), ainda temos uma sociedade, majoritariamente, salarial, objeto de todo tipo de flexibilização e “modernização” que atualizam o ritmo e a proporção da precarização. As disputas e os conflitos por reformas e as revoluções são parte dessa sociedade salarial, por essa razão, eles permanecem, mesmo que a agenda pública vinculada a políticas neoliberais esteja associada a conteúdo conservador reacionário, tendo sido acolhido em detrimento da política das tradições trabalhistas, tal qual o Brasil.

Embora não haja receita histórica para resoluções de mundo, Castel (2015) defende o Estado e a recomposição de direitos para mitigar a autofagia do mundo. Recompor, nesse sentido, a dignidade humana requer o reposicionamento dos indivíduos na produção da vida em

---

<sup>131</sup> O texto do DIEESE faz referência ao PME/IBGE, 2014.

sociedade, nas decisões políticas, ideológicas, econômicas e culturais pertinentes na produção de sentido. Isso resulta na revisão da acumulação de riqueza como método e meta de vida social.

A reprodução de porções cada vez maiores de pessoas em situações de vulnerabilidade, “antigos trabalhadores que se tornaram desempregados de modo duradouro, populações mal escolarizadas, mal alojadas, mal cuidadas, mal consideradas” (Castel, 2015, p. 569), compreende um projeto político garantidor de altos índices de exploração do trabalho e, com isso, gerador de riqueza, poder e privilégios. O trabalhador margem consiste, frente à discussão, na encarnação de um estado de tão próprio desse tempo.

## CAPÍTULO V – SINDICALISMO RURAL

No capítulo abordo as questões referentes ao sindicalismo em Meruoca, especificamente sobre Sindicato dos Trabalhadores Rurais Agricultores e Agricultoras Familiares de Meruoca, fundado em 1972. É feito um esforço para historiografar a memória sindical do município, embora, a rigor, não seja o objetivo dessa tese. Posto que, fora mais central a experiência sindical dos trabalhadores rurais do que a organização sindical e seus contornos institucionais. Há um debate acerca das questões para composição da diretoria sindical, entidades de representação, para alicerçar a investigação sobre as lutas e os direitos dos trabalhadores rurais para abordar o tema central dessa tese, os limites entre a identidade do trabalhador e a sua constituição enquanto classe trabalhadora.

### 5.1 Camponês-Operário: Sr. José Viana

**Cenas etnográficas: ao lado da escola.** Em uma das ruas de acesso ao centro da cidade de Meruoca, fica o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Meruoca. A parecença com uma casa é tanta que qualquer pouca desatenção é suficiente. Na parede principal, fotos enfileiradas testemunham a presença das figuras importantes daquele espaço, os presidentes. São birôs com calendários, papeis, canetas e carimbos que parecem esperar a chegada de algo ou alguém. Ao fundo, havia um auditório agradável com muitas cadeiras brancas, desempilhadas nas reuniões rotineiras do último domingo do mês. Meruoca causa a triste alegria de parecer inerte ao tempo, e tudo está nas camadas mais finas da aparência, no mesmo lugar. O Sindicato fica no caminho da Escola de Ensino Fundamental Francisco Monte, na precisão de folhas sem pautas para os trabalhos de capas coloridas. Nós, estudantes, pedíamos a quem tivesse no Sindicato folha, caneta e lápis, porque reconhecíamos ali uma coisa que era de todo mundo, embora equivocada, a impressão que dava pelo fluxo de pessoas entrando e saindo. Ademais, a semelhança com espaços do poder executivo é que ali era um “departamento público”, mesmo que não nomeassem assim.

\*\*\*

O Sr. José Viana é um dos sindicalistas mais conhecidos na cidade e é nos encontros e conversas com esse dirigente que muitos dos trabalhadores entrevistados narram sua experiência com relação ao Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Meruoca. Mas antes de

apresentá-lo como dirigente sindical, vamos entendê-lo como trabalhador rural de Meruoca. Primeiro, sua descrição:

meu nome é José Viana Filho [79 anos]. O seu Zé Viana, ele é simples. Hoje ele tá de blusa branquecida mangas compridas, com os óculos na vista. Eu sempre procuro ser uma pessoa honesta, sempre procuro ser uma pessoa querida pelo povo desde a criança até o mais vivido, de oitenta, noventa anos, eu considero, eu chamo meu filho, meu amor. Então é a maneira de eu cumprimentar todo esse pessoal. Então esse é o seu Zé Viana que você está conhecendo, que você está me vendo. Eu sou um homem de 1m e 60cm, eu sou pardo – a nossa cor ela não diz que a gente é branco, negro ou moreno, então a gente é pardo porque se eu fosse negro eu acharia achava era bom, mas a gente é dessa cor e assim, até o final da nossa vida, a gente vai ser dessa maneira (Viana Filho).

Quando questionado sobre sua primeira memória de infância, sem rodeios, ele responde:

**a minha profissão é de agricultor familiar.** A gente nasceu na agricultura e quando a gente nasce na agricultura nunca deixa de ser, só deixa de ser quando a gente morre, que parte dessa vida, aí pronto, acabou-se a luta. Porque toda vida, quando chegamos ao mundo, depois de cinco, seis anos de idade, a gente já procurou a fazer alguma coisa dentro da agricultura. Quando a gente era criança, antes de ir pro roçado, a gente ia fazer alguma coisa de casa, botar uma água pra casa, buscar água e buscar uma lenhazinha por ali. A gente novo ainda, seis anos de idade, aí não poderia fazer o mais, mas só o de menos, porque não tinha aquela força, [mas] a gente já estava ajudando o pai da gente, plantando milho, feijão (Viana Filho, grifo nosso).

É comum entre os agricultores que frequentam o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Meruoca se afirmarem como agricultores familiares, tipo de agricultura que depende da estrutura “família-produção-trabalho”<sup>132</sup>, na qual a “família, ao mesmo tempo em que é proprietária dos meios de produção, assume o trabalho no estabelecimento produtivo” (Wanderley, 1996, p. 2).

Embora a agricultura da família não corresponda, necessariamente, à produção em pequena escala, em Meruoca, ela está associada à prática de uma agricultura de subsistência por meio de técnicas, modos e meios tradicionais. Para o preparo do solo, a queima do roçado e as relações de trabalho são mantidas, frequentemente, através de relações de parceria, alugamento e assalariamento – uma força de trabalho de “chão de terra”, centrada no uso da foice e da enxada (Wanderley, 1996). Acerca disso, o Sr. Viana descreve:

quando era 7h da manhã a gente ia pegava a foice, pegava uma inchada pra ir pra roça pra gente fazer o essencial, preparar a roça pra agricultura familiar [etapa que consiste em] cortar o mato – roçar. Primeiro, a gente vai fazer o derribamento do mato, [depois]

---

<sup>132</sup> A autoria do termo é de Wanderley (1996).

do derribamento do mato é terminar de fazer a roçagem [deixando] um período de dez, quinze dias pra ele secar. Na época, pra secar a gente toca o foguinho pra acabar com aqueles matos que a gente fazia a derriba. Quando o inverno começa no mês de janeiro, a gente já começava a plantar, já tem roça preparada. A gente começa a preparar a roça da gente, [isto é] fazer roçado em outubro, quando é em novembro a gente já deixa a terra pronta, quando chega em janeiro as terras já preparadas pra gente fazer o plantio do milho, do feijão, da semente de jerimum, melancia<sup>133</sup> e, se for o caso, outros produtos mais da agricultura (Viana Filho).

É a partir da noção de convivência e experiência que se atribui para si a profissão de agricultor familiar em Meruoca. Uma pessoa é agricultor, de acordo com os entrevistados, porque o modo de vida que permeia centralmente sua sociabilidade, da infância à vida adulta foi/é, integralmente ou em parte, vinculado à terra de sua propriedade ou de outros. Por isso:

este modo de produção não deve ser considerado apenas como reprodução da existência física dos indivíduos; ele já é uma espécie determinada da atividade destes indivíduos, uma determinada maneira de manifestar a sua vida, uma determinada maneira de viver destes indivíduos (Candido, 1979, p. 24).

Estamos falando de uma agricultura que, apesar de estar revestida por uma nova nomenclatura modernizadora – **agricultura familiar** –, não diverge de uma prática de subsistência, um meio de arrefecer a insegurança alimentar e a pobreza que se escancara na necessidade de pagar aluguel encarecido e no acesso a bens de consumo, além da internet e do transporte, pobreza formalizada nas constas de luz e água. Sendo assim, os agricultores:

plantam, muito embora ainda passe necessidade, porque hoje quando você planta uma coisa a produção ela é muito pouca [...] se você for no mercado, você compra um quilo de feijão, hoje é R\$ 5,50, um quilo de farinha por R\$ 6,00. Por que você compra por esse valor? (Viana Filho).

A agricultura familiar que se expressa em termos míнимos de produção não consegue incidir no custo de vida, de modo geral, da população, mesmo sendo relevante a economia local. Em conformidade com Guilherme:

as famílias aqui quase todas elas têm aposentado rural, quando não é agricultor, às vezes tem a mãe e tem o pai. Eles ganham dois salários, mesmo pra eles, comprando remédio, mas ainda ajuda um filho, ajuda um neto. Eu vejo é muito aqui. Eu vejo nos Fernandes, eu vejo a minha tia que tem um bocado de filho, o marido dela faleceu, mas ela tá segurando os filhos dela trabalhando na roça, [os filhos estavam] ganhando [dinheiro] também, mas precisava ajudar [porque] tava estudando. Você vê que hoje,

---

<sup>133</sup> Complemento o cultivo da melancia: “sempre ela se dá bem no sertão, porque aqui na serra, a gente planta, mas dá só alguma perda porque aqui é muito frio pra melancia; por esta razão aqui é raro ter safra de melancia na nossa serra da Meruoca” (Viana).

o IBGE divulgou em 2018, que o trabalhador rural, o que ele ganha dentro do município, ele é que gera a economia dentro do município porque tudo que ele recebe, ele acabava ia comprar no comércio, supria o comércio (José Guilherme)<sup>134</sup>.

Nesse mesmo debate, o tipo de produção é, segundo o Sr. Viana, voltado para a subsistência:

aqui eles plantam o milho, o feijão, a mandioca, o jerimum, a macaxeira – que é a mesma mandioca, mas só que a macaxeira ela dá mais ligeiro para o uso, se ela se dá mais ligeiro, se colhe mais ligeiro. Sempre eles vendem alguma coisa, quando dá. Por esse ano eles não venderam nada, porque não colheram quase nada. Produzem mais para subsistência (Viana Filho).

Diferente do argumento de subsistência, o sr. Guilherme versa sobre um relativo retorno financeiro da roça, a depender do ritmo empregado do agricultor. Concernente a isso, cabe dizer que se plantava e se criava para vender, ou seja, para subsistência e para se desenvolver:

**eu toda a vida foi de desenvolver e de trabalhar.** Eu nunca fui de ficar parado, de ter preguiça, não. Eu me levantava às 5h da manhã. Depois que o papai tinha gado, me deu uma cabeça, uma novilha, com essa daí eu fiz dezoito. Aí acordava cedo para tirar leite, para tirar capim, até parto de vaca eu fiz e vacinar eu sabia, na hora que precisava. Com a parte dos empregados que o papai tinha que faziam, me ensinou, mas sempre na agricultura.

[...] Nós trabalhava com feijão – com roça – plantando mandioca, bananeira, cana do açúcar e hortaliça. Com bulbos que é alho e cebola. [Era] muita terra, tanto do papai como da minha vó, [o cultivo era para] subsistência e pra vender também. Você acredita que em 2001 eu fiz um pedido de alho pra plantar alho, o bulbo chamado, cabeça, que é desse alho que temos aqui. Pedimos em Picos – Piauí, pedimos se não me engano, quarenta quilos de alho nesse tempo, aí eu plantei; eu me lembro que quando eu vendi esse alho, eu comprei uma moto de 2001 [do ano] foi R\$ 3.000,00 e pouco à vista porque da maneira que você trabalhava dava [dinheiro], tem pessoas que trabalham bem e tem outras que não. Quer dizer que você fazia um plano sobre como é que eu vou trabalhar na agricultura familiar. Além do plantio de cebola, de alho, de hortaliça, de cebolinha, de coentro, de pimentão, de tomate e de mamão. Tudo nós tínhamos a diversidade de coisas. Com bananeira, de frutas, tudo. Ainda hoje ainda tem uns 500 pés de bananeira lá em casa.

[...] Certo que você, às vezes, não vai plantar, esperar plantar no inverno [período chuvoso] e para colher no verão [período sem chuvas], vai ter dinheiro? Não, mas nessa terra ou de qualquer pessoa, você arranja quando você possa plantar hortaliça. Se você for no Fernandes, você vê, São João das Almas, Sítio Almas, Fernandes, Fidalgo, lá do Alcântaras, até aqui na Meruoca mesmo, o que tem de hortaliça plantada, que as pessoas sobrevivem e tem dinheiro, às vezes, tem até bicicleta, tem moto, porque eles priorizam a plantação de verduras no verão e no inverno roçado e eles conseguem viver (José Guilherme, grifo nosso).

---

<sup>134</sup> Entrevista concedida por José Guilherme de Sales, em 29 de agosto de 2022, na cidade de Meruoca.

A experiência do Sr. Guilherme na roça foi mais próspera e, por isso, a agricultura familiar não é um sinônimo de escassez ou pobreza. Ademais, o trabalho na roça, na perspectiva dele, não é um empreendimento. Sobre essas diferenças, ele argumenta:

os empresários rurais já são latifundiários. É os grandes que já contratam as pessoas já para trabalhar e lá eles já pagam salário. A diferença é que além dos empresários grandes tem maquinário pra trabalhar de todas as formas, planta o que pode, planta o que deve mesmo e o pobre daqui se não tiver um, por exemplo, se não fazer um empréstimos se não tiver um dinheiro ele não pode expandir nas suas lavouras. [O trabalhador rural] não microempreendedor, não, micro é quem tem uma empresa, tem CNPJ e essas coisas, eu me considero como um trabalhador rural mesmo e lutei para conseguir. Embora o papai já tenha deixado a terra, quarenta hectares, eu só fiz complementar pra trabalhar e graças a Deus a gente sobrevive. Logo no começo era um sofrimento doido, você tinha que trabalhar, pouco dinheiro, tentando de todas as formas driblar a pobreza, indo buscar de trabalhar e trabalhar mesmo, pra poder ter alguma coisinha (José Guilherme).

A prospecção mais positiva do trabalho nas roças meruoquenses é uma exceção, visto que, conforme o Sr. Viana:

é raro eles venderem porque sempre eles vão guardar, o pouco que colhem guardam que é para ir usando no decorrer da temporada do ano. Para eles é melhor guardar do que para vender porque, para eles, não é muito importante venderem porque quando vão vender não tem o preço que querem. Então por essas coisas que eles acham melhor guardar porque mais adiante pode aumentar o preço, por exemplo, da farinha para eles venderem, aí melhora mais para o bem-estar deles. Quando se fala farinha, a despesa ela é muito grande a da farinha e aí eles precisam vender alguma coisinha que é pra repor, ajudar na despesa da farinhada (Viana Filho).

Plantar, sem a posse da terra, apenas com a foice e a enxada, é lidar com uma prospectiva de pobreza, e não significa sequer sair de uma zona de insegurança alimentar. Viana, sobre a mesma conversa, diz que:

**não tinha como e não tem como**, você com cinco, dez ou quinze anos ficar só acolá paralisado, só naquele trabalho da agricultura ou noutras coisinhas mais, por algum bico por ali, financeiramente você não fica bem de finanças, de maneira nenhuma (Viana Filho, grifo nosso).

Isso acontece porque o volume de trabalho do camponês despossuído da terra não corresponde nem no presente, nem no futuro, com o acesso justo à riqueza produzida. Justo se refere ao mínimo que se pode ter com a formalização de uma relação de trabalho, pois o trabalho por temporada é uma característica do tipo de produção e do modo de vida na roça, uma temporalidade associada aos volumes de trabalho exigidos em cada etapa do roçado.

Trata-se de um trabalho de temporada, no caso do campesinato, que beira a precisão e a parceria entre precisados. Esse é um terreno frágil e fértil para os contornos modernizadores de trabalho temporário compatível ao modelo flexível de produção e extração de mais-valia. A instabilidade das relações de trabalho para os trabalhadores pobres tem *status* de regra no campo, em conformidade com Silva (1980, p. 27), o trabalho temporário se generalizou na agricultura tanto em propriedades camponesas quanto em grandes empresas comerciais.

É nesse cenário de instabilidade que se forja o que Silva (1980) chama de operário-camponês, isto é, indivíduos que experimentam por um período o assalariamento e, noutras temporadas, de maior vigor da roça. Essas pessoas se voltam para as atividades agrícolas e vendem, eventualmente, seus produtos devido à:

[...] complexidade das relações de produção na agricultura brasileira é enorme. Advém, de um lado, da multiplicidade de formas sob as quais se organiza o trabalho no campo, sob o comando do capital [...] essa complexidade decorre do imbricamento que existe entre os diferentes grupos sociais engajados nas atividades produtivas. Só para exemplificar, a grande parte dos trabalhadores que se assalariam temporariamente são também pequenos produtores de mercadorias, vivenciando uma dupla referência de ‘operários-campões’ (Silva, 1980, p. 27).

\*\*\*

Do mesmo modo, abriremos páginas para a história de vida do trabalhador rural Sr. José Guilherme, que, no período da entrevista, ocupava o cargo de presidente do SRT de Meruoca. Veja:

me chamo José Guilherme Sales, tenho sessenta e cinco anos, sou presidente do sindicato, já estou no terceiro mandato. Eu estou de calça comprida, camisa listrada, quase azulada, não é muito nova não, mas com relógio no braço. Eu me considero quase moreno. Nasci e me criei nos [distrito de Santo Antônio dos] Fernandes [com] meus sete irmãos. Meu pai era Francisco Guilherme de Sales, minha mãe Teresinha de Jesus Sales, já faleceram, mas morava nos Fernandes, somos da família de Guilherme e Fernandes; o papai tinha um comércio, depois um açougue, a minha mãe era dona de casa, doméstica. Eu já moro num sítio que o meu pai deixou, que é o sítio Martins (José Guilherme).

A história de vida do Sr. Viana evidencia essa condição operário-camponês em Meruoca, memória que remonta ciclos migratórios da cidade e posicionamento desses trabalhadores na cena urbana. Em 1977, constituído de família, Sr. Viana segue rumo à Brasília para trabalhar na construção civil, motivado pelo seguinte:

os trabalhos eram de menos, não aparecia ‘**aquele**’ trabalho. Então a gente soube uma época que tinha uns colegas aqui do Sítio Monte, do Sítio Boa Vista, que tinham ido trabalhar em Brasília. Como eles eram conhecidos aí eles perguntava: ‘Zé Viana você não tem vontade de trabalhar aqui em Brasília não? O serviço é pesado, mas a gente ganha mais ou menos bem que dá pra gente sobreviver’; aí foi quando eu me animei e resolvi ir até o Distrito Federal – Brasília. Ganhou um trocado e mandava todos os meses pra mulher, pra esposa e a gente quando veio [retornou] trouxe uma quantiazinha até boa, pra pagar alguma conta que tivesse devendo e o resto empregava em alguma coisa (Viana Filho, grifo nosso).

Além do mais, o Sr. Viana dá ênfase quando diz “aquele trabalho”, pois uma cidade, como Meruoca, predominante rural, não oferecia um trabalho que não fosse a roça. Tal situação não dava margens para uma estabilidade financeira que os permitisse viver em condições melhores. A roça em Meruoca é, por essa razão, associada à pobreza reiteradas vezes, reverberação do imaginário das elites nacionais que, na pós-abolição, enxergavam a “pequena produção, em roças, tanto de algodão como de mandioca [...] como atrasadas, produto da indolência dos pobres livres” (Gonçalves, 2006, p. 17).

A vida no campo invariavelmente está associada à roça de subsistência continuará como prática, mas é lida socialmente como trabalho de pouco valor e insuficiente para qualquer mobilidade social. No trecho abaixo, o Sr. Viana relata porque tomou a decisão de ir para Brasília:

naquele tempo a minha carteira era assinada a hora de cinco, na época era cinco contos de réis, cinco cruzeiros na época. Não fiquei um ano não, mas **fiquei a temporada**, mas no final da coisa [do contrato] a gente tinha um pouquinho de Fundo de Garantia por Tempo de Serviço – FGTS e foi receber os valores em pouco, mas valeu a pena (Viana Filho, grifo nosso).

Com a formalização do vínculo empregatício, era necessário trabalhar, conforme explicitado por Sr. Viana:

[...] no serviço pesado, nas construções, foi uma temporadinha, estava quase no começo da construção de Brasília. Devido ser pesado a gente ganhava mais ou menos o que dava pra comprar o feijão pra comer, dava pra comprar essas coisas pra o mantimento da gente na caminhada da vida. Lá a gente não ficava à vontade, sempre era submisso ao encarregado e às vezes até o dono da obra quando aparecia, era um serviço grosso, muito grosso o serviço, era construção de prédios grandes. Era nesse setor o nosso trabalho (Viana Filho).

Frente ao assunto, é importante ressaltar que a estadia do trabalhador por temporada ficava a cargo da empresa contratante. O trabalho era a casa, a casa era o trabalho. Sobre as condições de trabalho, narra o Sr. Viana:

a gente trabalhava de segunda a sábado e morava mesmo lá no local de trabalho o nome da firma, era firma Eldorado, o dono dessa era sobralense. E tinha um rapaz lá que era o nosso encarregado, era o José Tupinambá, e esse rapaz era sobralense também, então se a gente se dava muito bem porque era bem dizer conterrâneo. Dormia todo mundo junto naquele tempo era cama em baixo e outro em cima, então era improvisada. E a gente não dormia, passava a noite porque você sabe, onde tinha muito pião [...] **eles consideravam a gente pião, e a gente na verdade não se importava, porque na verdade eles trabalhava tudo junto e eles consideravam a gente assim** (Viana Filho, grifo nosso).

A simbiose entre moradia e trabalho expande o controle do tempo e permite que a ampliação da jornada de trabalho a partir do trabalho extracomulsório instalasse um regime de obediência dócil, tendo em vista que a prioridade é atender aos interesses da empresa, da vida e do trabalho. No fragmento abaixo, o Sr. Viana narra seu cotidiano de trabalho em Brasília:

não era confortado [na semana], mas quando era sábado, que terminava o trabalho meio-dia, a gente largava e só ia começar segunda-feira, mas quando de repente, lá se vinha uma chamada pra gente, estava até almoçava e ia tomar banho, mas quando dava fé era submisso, afí lá servia mais duas, três carradas de cimento. Isso aí já era extra, eles pagavam a gente extraordinariamente, [mas] a gente não dormia que prestasse, é cansativo. Por incrível que pareça, quando a gente chegava segunda-feira lá estava duas, três carradas de cimento pra descarregar (Viana Filho).

Temos, acima, a jornada de trabalho fluída, produto intencional da ambiguidade entre tempo de trabalho e tempo livre. Segundo Marx (2023), trata-se de uma característica do próprio funcionamento do capital que tem por vocação uma constante autovalorização, ou melhor, um estado de consumo permanente. Nesse sentido, a situação do Sr. Viana não é uma exceção vilipendiadora da relação de trabalho no capitalismo contemporâneo, mas a regra, haja vista que:

a jornada de trabalho não é, portanto, uma grandeza constante, mas variável. Uma de suas partes é, de fato, determinada pelo tempo de trabalho requerido para a reprodução contínua do próprio trabalhador, mas sua grandeza total varia com a extensão ou duração do mais-trabalho. A jornada de trabalho é, pois, determinada, mas é, em verdade, indeterminada [...] o tempo durante o qual o trabalhador trabalha é o tempo durante o qual o capitalista consome a força de trabalho que comprou do trabalhador. Se este consome seu tempo disponível para si mesmo, ele furtá o capitalista (Marx, 2023, p. 390).

O recrutamento do trabalhador do campo para o trabalho por temporada numa planta produtiva, urbana ou rural, está distante de sua moradia e de suas relações sociais. Esse é um mecanismo contemporâneo de controle que permite ampliar a produção de mais-trabalho

entrevada apenas pelas necessidades de reprodução física. Sobre sua jornada de trabalho, o Sr. Viana descreve:

quando era sábado à noite, a gente sentava lá e ouvia uma música<sup>135</sup>. Naquele tempo existiam aquelas radiolas, então se juntava ia se divertir por ali, aí tomava um suco, uma cerveja, uma coisa [ouvia as músicas] era Amado Batista, era Bartô Galeno, Genival Santos, era o Zé Ribeiro. Era aquela animação, até umas horas, 22h30, 23h parava e iria descansar para o domingo, se fosse o caso, ser vigia da obra. Segunda-feira lá se vinha o mais pesado, que era o início da semana para se trabalhar novamente.

[...] Quando era domingo encarregavam a gente pra vigiar a obra. Então, quando a gente trabalhava o domingo, então aumentava mais um pouquinho porque a gente aproveitava e trabalhava o domingo, mas era um domingo e outro não porque a gente tinha vários companheiros que trabalhavam, então se esse domingo era eu, no outro era outro companheiro, no outro era o outro, e aí lá na frente caía a vez da gente de novo pra gente fazer o trabalho de vigia. Foi pouco tempo, [mas] **pagaram o direito da gente bem direitinho** (Viana Filho, grifo nosso).

O registro na carteira de trabalho e o regramento previsto na CLT na delimitação da jornada de trabalho são suscetíveis, sobretudo os trabalhadores mais genéricos, à uma ideologia da recompensa que estabelece o sacrifício, a abnegação e a submissão ao “trabalho pesado”, isto é, ao regime de exaustão como meio de valorização da sua força de trabalho com horas extras “não eventuais”. Esse é um método de extensão da jornada de trabalho formal, da desvalorização do salário e da não adequação à intensidade do trabalho requerida pelo patrão, como Lopes (1976, p. 101-102) expõe:

esse ‘fetichismo do salário-hora’ e essa metamorfose da hora, que passa de unidade de medida do tempo a unidade de medida do salário, são reforçados pela própria prática da administração da usina de transformações adicionais de salário não vinculados a uma prolongação da jornada de trabalho, no pagamento de mais algumas ‘horas’ semanais [...] essa prática transforma assim o que seria o pagamento de uma maior jornada do trabalho, no pagamento de uma maior extensividade fictícia do trabalho, e a categoria ‘hora’ perde sua relação habitual com o tempo (Lopes, 1976, p. 101-102).

O camponês-operário, diante da insuficiência do salário – ameaça “fria” do desemprego –, se submete ao ritmo de exaustão cadenciado pelos trabalhos extras a fim de ludibriamente recompor um salário desproporcional à força de trabalho desprendida. A jornada de trabalho é

---

<sup>135</sup> Amado Batista, Bartô Galeno, Genival Santos e Zé Ribeiro são expoentes do brega, estilo musical romântico, popular até hoje em Meruoca. No entanto, popular não é necessariamente o que genuinamente representa o sujeito, um modo de vida. Vejamos o caso da música sertaneja, para Martins (2000, p. 119), como uma invenção artificial do homem do campo, mediação ideológica ambígua entre o campo e a cidade. O brega associado a um estilo musical sem valor, malfeito, ocupa também essa mediação ambígua na qual o ordinário e as *piegas* ganham popularidade e expressão no mercado da música, ao passo que operam como marca de preconceito contra o pobre de modo geral e, mais especificamente, ao trabalhador rural, migrante ou não.

domesticada pelo caráter de urgência e excepcionalidade, e o trabalhador por necessidade de subsistência a reconhece como suportável. Veja:

com efeito, a crença na recompensa de salários mais elevados, diretamente proporcionais às longas jornadas de trabalho, se configura em ilusão durante o ciclo da vida do operário: se, na mocidade, ele aguenta essas longas jornadas em função do salário, ao contrário, e principalmente quando está próximo da aposentadoria, ele sente no corpo o peso do absurdo do excesso de trabalho a que foi submetido durante toda a sua vida ativa (Lopes, 1976, p. 137).

\*\*\*

O Sr. Viana não é único, nem o último a tentar “sair da roça”. Além dele, o Sr. Guilherme buscou a vida no planalto central, que, genericamente, é chamado por ele de Sul. Sobre isso, Guilherme explica:

eu toda vida fui da agricultura familiar com meus pais trabalhando, fui da agricultura pesada mesmo. Na época passada, os pais da gente não tinham condição, você sabe muito bem, de dar roupa ou dinheiro, essas coisas, aí apareceu essa oportunidade, nós vamos para Brasília e fomos, [buscando] melhorar para poder suprir aquilo que você precisava de dinheiro [por exemplo] comprar roupa, essas coisas. Fui trabalhar em Brasília em 1979 até 1983, bem novinho, dezenove anos, não tinha muita experiência.

[...] Assim que eu cheguei trabalhei de servente [na construção civil] Construtora Musa Limitada, [atendendo em uma] confeitaria e depois trabalhei como auxiliar de escritório da embaixada da China, era como se fosse no almoxarifado, auxiliar de escritório, fazia tudo; só não conhecia era a voz dele que falava, que tinha um intérprete para falar as coisas para a gente. Tudo [de carteira assinada]. Quando cheguei em casa de novo voltei pra a agricultura familiar, na mesma coisa, na roça (José Guilherme).

Atentemo-nos, agora, ao caso da migração<sup>136</sup> nordestina, vista por intermédio do retrato da seca, da fome e da fuga do sertão inhabitável. Tem-se como evento fundador os ciclos de seca que, ao empobrecer a terra, impossibilitava a agricultura de subsistência, por conseguinte, o modo de vida do camponês pobre. Entre meados do século XIX e início do século XX, os cearenses migravam para o Sul, o Sudeste e o Norte seguindo as cadeias produtivas que pudessem absorver ou arrefecer a morte morrida de fome. Acerca desse período, escreve o historiador Gonçalves (2006, p. 119) que:

---

<sup>136</sup> Embora não seja objeto de análise desta tese, existe um debate sobre o termo refugiados ambientais e o uso analítico para discutir a migração. No entanto, o Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR) recomenda a terminologia “deslocados internos em razão das mudanças climáticas” ao invés de “refugiados ambientais”. Para saber mais, cf. Loewe (2014).

esse grande contingente populacional associado a um economia de subsistência, ao sofrer as consequências da seca e sem poder contar com o socorro organizado de seus governantes, inaugurou um movimento migratório em larga escala, que se tornou característico, a partir da grande estiagem de 1877-1879. Pelo menos durante o quartel final do século XIX e início do XX, o Ceará foi o principal exportador de população para outras regiões do país.

Nesse contexto, a seca e a pobreza que adensaram os fluxos migratórios internos não explicam, por si só, o imaginário reificado do Nordeste como sinônimo de escassez e pobreza. Tal fenômeno ocorre porque a natureza desse problema está na inserção das camadas da população despossuída no capitalismo, que orienta, predominantemente, a noção política de modernidade e o progresso que funda a república brasileira.

Não é a natureza “inóspita” que expulsa o camponês dos sertões, mas o empobrecimento intencional que ocorre pela desvalorização do trabalho e pela desapropriação da terra. O capitalismo enquanto forma predominante de se relacionar no mundo produz, dessa maneira, sujeitos que prestam serventia ao seu processo de acumulação. As cadeias produtivas prósperas dependem da manutenção de bolsões de pobreza, que abrigam trabalhadores suscetíveis a se acomodar no desconforto de condições de trabalho precarizadas. E esse estado de debilidade descaracteriza ofícios, unidade de tempo, território e sujeitos.

O Nordeste caricato da pobreza é o imaginário primordial para reproduzir território de “disponibilidade de braços”, evidenciando o manejo da diferença para a produção de desigualdade e o método de inserção do trabalhador despossuído na razão capitalista (Gonçalves, 2006, p. 118). Nesse viés, a relação pobreza e trabalho é debatido por Sr. Guilherme:

em Brasília, você ganha um salário mais ou menos bom, mas só no transporte vai se embora todo. Por isso que as pessoas no Sul eu vejo aí, muitas pessoas dormindo no chão, pessoas de rua, perderam o emprego, não tem como pagar aluguel, aí fica naquele sofrimento e mesmo que arranje ganha pouco, se ganhar pouco paga transporte e aí pra suprir, pra viver a sua família é um sofrimento. Eu acho até aqui no Ceará, quem trabalha na agricultura familiar, a gente vê feliz as pessoas trabalhando não vê com aquele tanto sofrimento e precisando tanto de dinheiro, **porque aqui mesmo com pouco você vive. Não é mesmo? E no Sul com pouco você não vive.** No Sul ganhando pouco você vive bem apertadinho e às vezes não tem nem pra poder almoçar, pode não jantar também, e aqui com pouco você vai suprindo (José Guilherme, grifo nosso).

**Com ou sem** seca, o trabalhador despossuído, seja na zona rural, seja na zona urbana, é o corpo ideal para o recrutamento do exército de mão de obra inesgotável, substituível e barato passível e complacente à jornada de trabalho alargada, como diz o ditado popular: “pra quem tem nada, o pouco é muito”. O trecho a seguir trata do retorno do Sr. Viana à Meruoca, um camponês-operário:

eu vim embora porque só tinha um filho e sempre se preocupava com a família, já ia aproximado cair para 1978, que era no ano do vindouro. Então você via um ano na frente e a gente como era acostumado na agricultura, não poderia perder a origem de ser um agricultor familiar. Quando cheguei emendei na agricultura [com] minha mãe, meu pai, meus irmãos tudo vivo – quando a gente chegou era aquele amor, aquele carinho, aquela alegria (Viana Filho).

Ao migrar para o trabalho em Brasília, o Sr. Viana e o Sr. Guilherme reforçam o chão que tantos cearenses interioranos pisaram/pisam/pisarão em busca de ser participante, em termos mínimos, da sociedade salarial.

## 5.2 STR Meruoca

A espoliação que estrutura a República Brasileira tem no latifúndio um pacto fundador. O trabalhador rural sem poses no agravo da vida cotidiana insuficiente para sua subsistência é corporificação do sujeito de cidadania incompleta, “sem ter direito a ter direitos” (Matos, 2017, p. 45). O trabalhismo de 1930 da CLT, que tem seu ápice na conquista, ainda que sob tutelada, traduzia um Brasil moderno, industrial e assalariado, para o qual trabalhador rural era inadequado, pois era constituído da ambiguidade do trabalho na terra e suas relações de não trabalho.

À vista disso, no associativismo de categorias de trabalhado rural, o sindicalismo rural do Ceará faz seu primeiro ensaio, experiência que ocorreu em 1950 e em 1960. As associações rurais, criadas sob influência do Partido Comunista Brasileiro (PCB) que, em esfera nacional, era mediada através da União dos Lavradores e Trabalhadores na Agricultura do Brasil (ULTAB) e, a nível estadual, pela União dos Lavradores e Trabalhadores na Agricultura do Ceará (ULTAC). É no ativismo refratário ao PCB que a Igreja Católica aliançada com Estado começa a atuar nos territórios com os círculos operários.

Não obstante, o Sindicalismo de Trabalhadores Rurais assume:

[...] em muitos municípios cearenses características de movimento social que se expressa, no conflito entre trabalhadores rurais e latifundiários [...] na contestação aos padrões dominantes e que praticam no presente mudanças pelas quais lutam no futuro (Matos, 2017, p. 48).

A fundação do Sindicato dos Trabalhadores Rurais Agricultores e Agricultoras Familiares de Meruoca (STRM), em 24 de julho de 1972, ocorre sob a influência do religioso

Monsenhor José Furtado, resultado da atuação da diocese de Sobral da qual Meruoca<sup>137</sup> fazia parte. Levando isso em consideração, relata o Sr. Viana que:

o sindicato foi fundado no dia 24 de julho de 1972. Os trabalhadores rurais, cada um deles precisavam ter uma entidade pra procurar defender o direito de cada um porque, naqueles tempos, existia algo que sempre vinha prejudicar eles como agricultor. A fundação do Sindicato foi até incentivado, na época, pelo Monsenhor José Furtado Cavalcante, ele foi que deu, juntamente com os outros, o pontapé inicial pra ser fundado o Sindicato dos Trabalhadores Rurais do Município, pra procurar defender o direito de todos os nossos agricultores e agricultoras familiares que, pelo acaso, fossem prejudicados pela alguém; então já tinham a quem trabalhar pra procurar defender o direito desse pessoal (Viana Filho).

A aliança entre Estado e clero foi, segundo Matos (2017), a responsável pelo número crescente de STR, reconhecido no período da ditadura militar entre 1965 e 1976 desde que tutelados pela igreja católica. O intuito consistia em arrefecer a influência comunista junto aos trabalhadores rurais, ainda que em 1968 já se registrasse a presença, em alguns municípios<sup>138</sup> do Ceará, das Comunidades Eclésias de Base (CEBs) comprometidas em ampliar o acesso e o conhecimento aos direitos dos trabalhadores rurais previstas no Estatuto da Terra (1964). Sobre o papel da Igreja católica na região norte do Ceará:

o papel da Igreja era conciliar trabalhadores e patrões para arrefecer conflitos que aumentavam disseminação de ideias comunistas refratárias aos valores da igreja e modo de avançar no projeto modernizador símbolo do progresso [...] as dioceses de Crato e Sobral atuaram no sindicalismo rural de maneira a manter o controle dos trabalhadores e evitar o avanço do comunismo indo de encontro ao projeto do governo ditatorial [...] (Matos, 2017, p. 144-149).

A fundação do STR de Meruoca reflete a atuação da Diocese de Sobral, um sindicalismo que não foi precedido por associativismo rural, em que prevalecia um modelo de conciliação substancial para manutenção do poderio local. Concomitante a isso, as ações assistencialistas do governo dos militares, a exemplo do Fundo de Assistência ao Trabalhador Rural (FUNRURAL), atrofiavam a atuação política em prol da ampliação ou dos direitos. Trata-se de um sindicato que, parecido com outros, atuava como prestador de serviços, dando margem à ambivalência entre o direito à assistência social e assistencialismo, e entre direito e favor.

---

<sup>137</sup> A Paróquia Nossa Senhora da Conceição de Meruoca foi fundada em 10 de janeiro de 1879 e está vinculada à região episcopal Vale do Coreaú, pertencente à Diocese de Sobral (Dados [...], 2022).

<sup>138</sup> A exemplo de Crateús e Canindé. Ver mais em Matos (2017).

**Figura 12 - Sr. Guilherme e Sr. José Viana no Sindicato Rural de Meruoca em maio de 2022**



Fonte: acervo pessoal da autora

A tardia aparição de STR e o baixo número de experiências associativistas na região do Sertão de Sobral, no qual predominava o sistema produtivo gado-algodão-milho-feijão (Matos, 2017), não significa a ausência de conflito, mas a força de contenção do poderio local sobre os trabalhadores da região. Com relação aos conflitos que ocorriam em Meruoca, Sr. Viana relata:

nas questões agrárias quando eles [trabalhadores rurais] moravam nas propriedades, quando eles passavam três, quatro meses, um ano, dois anos e aí o dono da terra chegar pra você [e dizer]: – olha, eu não tô precisando mais de você, eu vou lhe dar dois meses pra você procurar outro canto, outra terra pra você ir embora porque eu não tô precisando mais de você. Isso [acontecia] era o direito que, na verdade, eles não tinham a procurar a ninguém.

[...] Então, se ele passava dois anos naquela terra, o coitado saia quase com as mãos abanando, **sem ter direito a nada**. Serviu de que eles trabalhavam lá na terra, fazia o plantio, pagava a renda a eles, todos os anos pagava a rendinha que eles pediam, com o muito pouco que ele produzia. Todos os anos eles faziam isso, mas, com qualquer coisinha que ele se desgostava com o morador, [mandava] vai ‘simbora’ e pronto; [que] sem saudações, iam embora e assim aconteceu com muitos, muitos, muitos (Viana Filho, grifo nosso).

Depois de uma temporada de trabalho na construção civil em Brasília, o Sr. Viana era filiado ao STR de Meruoca e retomou o trabalho na roça junto à sua família. De filiado, ele

passou a dirigente sindical em 1988 a convite da diretoria da época. Em 1991, ele foi eleito presidente. Veja a história dele:

no 1977 já era filiado ao Sindicato dos Trabalhadores Rurais do Município de Meruoca, [quando estava em Brasília] ia controlando, ia pagando normalmente pra poder as coisas elas ficarem tudo em seu devido lugar. Quando cheguei de Brasília [1978] reiniciamos a trabalhar aqui na agricultura com a nossa mãe e com o nosso pai; o tempo se passou e quando foi no 1988 os companheiros que fundaram o sindicato aqui, viu que a gente tinha, mais ou menos, o perfil e um pouco de entendimento e me chamaram, na época o seu Pedro<sup>139</sup> Pereira Albuquerque, o seu Olavo pra fazer parte aqui da direção da entidade onde até hoje a gente estamos por aqui (Viana Filho).

Ter perfil para um posto de diretorial sindical, ao qual se refere o Sr. Viana, está atrelado, ao menos teoricamente, ao domínio mínimo da escrita e da leitura. Para o Almanaque do Censo demográfico organizado pelo IBGE (2022, p. 88), na década 1880, o analfabetismo atingia mais de 16 milhões de brasileiros. Em 1996, o Ceará tinha uma taxa de 44,9% analfabetismo, na faixa etária<sup>140</sup> entre 45 e 59 anos, segundo Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (INEP) (2004<sup>141</sup>, p. 7).

Após discutir essa temática, importa destacar que não é objeto desta pesquisa discutir os índices de analfabetismo no campo. No entanto, a formação de líderes<sup>142</sup> de trabalhadores rurais, sob influência da igreja católica ou do PCB, estava associada à elevação, de modo geral, dos níveis educacionais do homem do campo, dentre um dos maiores desafios: a alfabetização. Frente a isso, nos perguntamos: o que é necessário para atuar no Sindicato?

a gente precisava ter aquele conhecimento, precisava se desenvolver não só na área do roçado, da agricultura. Então, quando eles chamaram pra assumir a entidade, na secretaria geral, na época, fui tomando conhecimento, aprendendo alguma coisa que a gente, na verdade, não sabia, mas tinha pra sempre atualizar a gente, que era ter aquela ideia. [A atuação no Sindicato é] no dia a dia da caminhada porque quando a gente começa um trabalho, sempre a gente não sabe de nada, é partir dali, desde quando tem alguém pra ensinar a gente, pra repassar a gente [dizendo] é dessa forma, é dessa daqui, não é por aqui, é pela aqui. Não dizendo que a gente é habilitado, mas sempre dia a dia procura aprender, procura ser habilitado em alguma coisa que é pra ninguém vir pegar no nosso pulso. A maneira da gente é essa, da gente (Viana Filho).

O perfil do dirigente sindical implica possuir os marcadores que o diferenciasse dos demais, a benção dos dirigentes formalizados no convite ou na filiação e a posse de algum nível

<sup>139</sup> Irmão de Joane Pereira Albuquerque que fora casado com Amélia Albuquerque.

<sup>140</sup> A faixa etária escolhida para o Ceará tenta dar conta do período em que o Sr. Viana presidiu o SRT de Meruoca.

<sup>141</sup> Não encontrei o ano de publicação do documento, por isso adotei 2004 por compreender o período em que esteve à frente da pasta o Ministro Cristóvão Buarque, referenciado-a.

<sup>142</sup> A título de exemplo, ver a atuação da Escola de Líderes Rurais (ELIRUR) que ocorria através da rádio educadora ligada à Movimento de Educação de Base (MEB). Cf. Matos (2017, p. 116).

de instrução. No trecho a seguir, o Sr. Viana faz um relato sobre mandato e sucessão no STR de Meruoca:

**o meu mandato aqui não tem um limite.** A gestão é quatro anos que nem o prefeito, quando terminam, por força de lei, a instituição, a entidade, obrigatoriamente, ela tem que realizar as eleições sindicais do município, por riba de pedra e pau. Por exemplo, este ano de 2023, nós vamos ter as eleições sindicais daqui do município de Meruoca, entre abril ou maio. Minha filha, eu tinha o mandato aqui do 1991, foi o meu primeiro mandato como presidente da entidade. Antes já trabalhava [no Sindicato], mas eu me candidatei em 1991 e a gente foi eleito e aí eu fiquei na direção, como presidente, do noventa [década de 1990] até junho de 2011. E hoje, a gente graças a Deus, estamos pela aqui, ainda temos a nossa disposição como secretário geral do [presidente] seu José Guilherme de Sales. Agora nós temos aqui diretores, tema a Maria Natália dos Santos do Nascimento; a Wanderlândia que é secretária de mulheres; tem o seu Olavo que tá na ativa.

[...] [Nesse momento o Sr. Viana começa a mostrar e nomear a fotos de presidentes penduradas na parede] aqui é seu Assis Lourenço que é lá da banda da Santa Úrsula; tem esse rapaz aqui que é o seu Zé Guilherme; a Natália, que é filha desse [Guilherme]; aquela outra lá que é Wanderlândia que é filha do seu Francisco de Assis Lourenço e por aí vai (Viana Filho, grifo nosso).

Já para o Sr. Guilherme, isso aconteceu do seguinte modo:

rapaz, é assim, eu me filiei aqui, acho que foi em 1990, no primeiro mandato do seu Viana e fiquei na diretoria como terceiro suplente, depois segundo suplente. Parece que as coisas sempre apontam, eu acho que por isso que eu acredito em Deus que é que vai modelando as pessoas conforme o conhecimento que você tem e a vontade que você tem. Depois assumi em 2009 e 2011 como secretário geral. Nem sabia, mas cheguei aqui daquilo que eu vi dentro da agricultura, daquilo que eu sabia trabalhar e viver. Aí desenvolvi logo o trabalho e com dois anos já fui pra presidência, fui pra a eleição e ganhei (José Guilherme).

No livro “A história dos movimentos sociais no campo”, Medeiros (1989, p. 212-213) argumenta:

nos meandros de uma situação tão adversa, a constituição dos trabalhadores rurais em sujeitos políticos deve ser vista também enquanto esforço de constituição de entidades de representação afinadas com suas demandas e capazes de viabilizá-las. Se o sindicato é marcado pelo seu perfil legalmente definido e pelos limites que assim lhe são impostos, ele também é produto de sua história, das relações em que se constituiu, da capacidade que pode demonstrar em diferentes conjunturas de responder aos desafios que lhe são a todo momento colocados: ser o intérprete e o porta-voz das demandas dos trabalhadores, como poder de dar forma e situar as suas reivindicações dentre de um processo mais amplo.

Posto isso, um sindicato rural é o que pôde ser no curso da história que se impõe, mesmo que contrarie a expectativa militante. Entretanto, tal fato não significa que sempre será o que já

fora. Esse sujeito coletivo, no devir de sua construção, deve ser, portanto, partícipe da cidadania ensaiada e incompleta que ainda é um desafio político no Brasil.

### **5.3 Leis, Lutas e Direitos**

Ao ser questionado sobre a importância da existência e atuação do sindicato em Meruoca, o Sr. Viana as traduz nas agendas da Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (CONTAG) e da Federação dos Trabalhadores Rurais Agricultores e Agriculturas Familiares do estado do Ceará (FETRAECE). Além disso, Sr. Viana aduz que:

o nosso sindicato é filiado a CONTAG e, temos a FETRAECE a nível de Estado. Mensalmente, o Sindicato o nosso, por força de lei estatutária, tem que realizar reunião todos os últimos domingos do mês. Nós estamos convocando todos eles para participar da nossa reunião para nós repassar tudo aquilo que nós aprendemos lá fora com a Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura, que ela representa a nível de país [ou] com a FETRAECE é a Federação dos Trabalhadores na Agricultura do Estado do Ceará, a FETRAECE que representa 184 municípios, contando com Fortaleza. Qualquer coisa que aconteça lá na plenária, assembleia, outras coisas a mais, ela está nos convocando para a gente participar. E se nós aqui da entidade não participarmos de jeito nenhum, o que é que nós vamos repassar para os nossos filiados? Tudo não porque é impossível a gente repassar tudo aquilo que ninguém decora tudo na nossa mente (Viana Filho).

O STR Meruoca é um receptor das ações coordenadas pelas entidades de representação à nível nacional e estadual ou por órgãos que medeiam as políticas governamentais voltadas para a agricultura. Desse modo, as lutas por ampliação e garantia de direitos e/ou pela reforma agrária ocorre de maneira exógena e com menor capacidade de mobilização local em torno das questões que particularizam os trabalhadores rurais meruoquenses. Retomando a importância do STR, Sr. Guilherme sustenta:

eu acho que tem que existir, porque é o único que defende o trabalhador rural, que defende mesmo, representa. Quando eu digo representar, é aquilo que ele tem dentro do seu município, ele representa o agricultor dentro do município, sobre a necessidade que ele tem. Se a pessoa quer ter o seu direito, já sou aceito porque o sindicato não é só pra aposentar tem várias funções, às vezes tem.

[...] Eu vejo tantas mocinhas aqui, às vezes vem atrás do salário-maternidade, mas tem direito? Não tem, a ação social às vez também não tem. Mas quando você se associa é pra você ter seus direitos garantidos. Certo que você vai ter que entrar no sindicato, pra você poder [seguir] as normas do sindicato. Você se associa, depois tira uma data, uma declaração de aptidão PRONAF pra você poder fazer empréstimo no banco; se precisar pagar o imposto sindical, [recebe] semente de plantar, as norma do governo que é o seguro safra. Precisa você ter essa documentação, que na hora que você der a entrada no auxílio, por exemplo, no auxílio de doença, você tem seu direito, no salário maternidade também. Teve um aqui do Mato Grosso, duas senhoras, duas moças, que são novas ainda, cada um já vai recebendo recebendo dois salários-maternidade. Não é

muita coisa, mas é quatro salários pago pela Previdência Social, é os direito que tem. Não é tanto, mas dá para cumprir alguma coisa que a pessoa tem necessidade, pelo menos não ficar sem nada (José Guilherme).

Tanto o Sr. Viana quanto o Sr. Viana voltaram diversas vezes à Brasília depois das temporadas trabalhando como peão na construção civil, mas eles retornaram como dirigentes sindicais. Com uma oratória militante e uma memória robusta, Sr. Viana, retrata:

falando de hoje, o Sindicato batalhou, lutou para que hoje a gente tivesse vários direitos que é determinado aos nossos agricultores e agricultoras familiar; se eu for lhe dizer, parece mentira, mas é verdade. A minha pessoa já deu quinze vezes em Brasília, dormindo no chão, passando, às vezes, fome, sono – pra ir representando todos os agricultores familiares, homens e mulheres aqui deste município, pra assegurar os direitos que a gente já tinha adquirido, fui umas quinze vezes em Brasília, naquele tempo precisava da gente [para] assegurar os direito, como eu já falei, pra mulher do campo, pra homem do campo, pra jovem do campo.

[...] Eu sou evangélico da Assembleia de Deus – Tempo Central, então, primeiramente a gente **espera em Deus** porque você vê que a gente sem Deus, a gente não é nada. Você quando viaja, Deus está na sua frente, com a sua família (Viana Filho, grifo nosso).

Se, para o agricultor, a crença da benção de Deus representa um bom inverno de chuvas mansas, o sindicato é visto como meio de conquista e garantia de direitos dos trabalhadores rurais. O sindicalismo rural em Meruoca é semelhante a um ato de fé, dado que não há ações expressivas dos trabalhadores em defesa dos seus interesses. Em contrapartida, é um estado letárgico, muito embora se compreenda, do agricultor ao sindicalistas, a expressão: “é preciso lutar pelos nossos direitos”. Um questionamento, no entanto, é levantado: por que se sindicalizar?

Muitas vezes você se associa, eu mesmo me associei por necessidade, porque eu queria os meus direitos um dia, não sabia se chegar ia ser presidente, mas eu queria está ligado a uma classe trabalhadora, me sentir no quadro social do movimento sindical, por isso que eu me associei. E eu acho que as pessoas também devem ser assim, se associar, para poder ter, garantir o seu direito lá no futuro, o salário maternidade, o auxílio de doença ou aposentadoria, que é a última, para ter o seu direito de garantia. Mas para ter, você tem que estar trabalhando e ter um documento da terra para você tirar todas essas documentações porque o governo federal pede quinze anos na agricultura, pede documentação que prove isso. Por exemplo, eu digo assim: eu trabalho na agricultura, eu trabalho lá nos Fernandes, aí o cara vai lá e vê eu trabalhando, mas você sabe que o INSS quer papel, aquilo que você está fazendo (José Guilherme).

A atuação do STR de Meruoca, embora seja lido pelos trabalhadores rurais entrevistados como um espaço de “obrigação” para acessar benefícios voltados para a agricultura familiar, com baixa expressão de organização política, é atravessado por meio das entidades às quais se filia, bem como pautas políticas mobilizadoras de interesse da classe trabalhadora. É necessário

dizer, no entanto, que a lógica de representantes municipais e a replicação retórica das lutas chega na zona rural de Meruoca como uma propaganda de TV. Assim, os trabalhadores rurais as ouvem, as veem, mas não a significam com a mesma intensidade que relata o sindicalista, cenário ambíguo que fora observado por Medeiros (1989, p. 97):

a proliferação de sindicatos que ocorreu no início dos anos 70, num período de desmobilização, contribuiu para acentuar a heterogeneidade do sindicalismo que então ia se constituindo. Estabeleceu-se uma situação muito especial onde, de um lado conformaram-se sindicatos desvinculados das lutas, de outro, os conflitos emergiam e, em algum momento, acabavam tendo que ser traduzidos pelo sindicato. Tentando dar direção a esse conjunto, encontrava-se [...] a CONTAG, que procurava manter vivas as bandeiras de luta dos trabalhadores.

O trabalhador rural de Meruoca é um sujeito político ambivalente e heterogêneo que convive com o conflito entre o sindicalismo ideal e o real, que é da própria constituição das experiências da classe trabalhadora. O STR de Meruoca não aparenta, tampouco ensaia, discutir as questões locais. Um exemplo disso é a ausência de assessoria jurídica ou um plano de ação desvinculado das agendas dos órgãos de governo, fatores determinantes para construir um sindicato de fala e não só de escuta. Essa heterogeneidade e esse conflito entre o sindicalismo ideal e o real são da própria constituição das experiências da classe trabalhadora. Nesse sentido, o STR de Meruoca não aparenta ou ensaia discutir as questões locais. Um exemplo disso é a ausência de assessoria jurídica ou o plano de ação desvinculado das agendas dos órgãos de governo, fatores determinantes para construir um sindicato de fala e não só de escuta.

Para o Sr. Viana, as conquistas dos trabalhadores rurais ocorrem, principalmente, pela capacidade de pressão das entidades nos espaços de poder, como exposto a seguir:

[direitos] não tinha não, nunca tinha e nunca ia surgir porque é que hoje nós temos todos esses benefícios conquistados? é porque depois do mandato de Collor, de Sarney, FHC – de lá pra cá, quando surgiram os presidentes da república, tentou melhorar essa coisa, como melhorou, porque antes disso daí, não existia coisa boa não.

[...] A coisa veio melhorar desde o ex-presidente Lula, mesmo acusado do que acusaram ele, disso e disso. Foi o próprio presidente Lula que veio tentar melhorar as condições da população brasileira. Você vê que naquele tempo [2003], quando o Lula entrou, existia o programa **Luz para Todos**; e aqui na serra da Meruoca, falando só da nossa serra, tinha tanto lugar que não tinha energia, não tinha nada, era na base da lamparina. E tinha tantos ‘brocotos’ que precisavam de energia e quando ele entrou, primeiro mandato como presidente da república, se botaram em vigor e hoje você vê energia em todo o buraco.

[...] E outras coisas mais, mas se não fosse isso, não existia nada disso daí em prol da nossa população brasileira, não. Hoje você anda por aqui, pelo Ceará todo, existe tantas **cisternas** de placas de depositar água para os usuários e **aquela cisterna tudo foi conquista nossa, a nível nacional**. Quando nós saímos daqui nós íamos fazer

essas reivindicações e hoje tem cisterna e água, muita água para o uso do nosso povo. Hoje nós temos o **Garantia Safra** [GS], que também foi conquista do movimento sindical. Enfim, tantas coisas que se eu for dizer, nós vamos levar o resto da tarde (Viana Filho, grifo nosso).

**Figura 13 - STR de Meruoca, sr. José Viana e sr. José Guilherme**



Fonte: acervo pessoal da autora

O reconhecimento e a relação institucional do sindicato rural, além de órgãos de governo e entidades representativas nas esferas estudais e nacionais, viabilizam o acesso às informações e as formações necessárias para acessar as políticas públicas voltadas para a agricultura familiar. Uma agenda, nesse viés, é programática, na qual a política entra de forma institucionalizada através dos programas que beneficiam os trabalhadores. Veja:

o trabalhador rural ele chega aqui tem vários fatores. Primeiramente, você se associa com o documento de uma terra onde você trabalha, de um patrão. Porque para você pagar um imposto sindical, você precisa do Imposto sobre a Propriedade Territorial Rural (ITR), INCRA ou Cadastro Ambiental Rural (CAR). Ainda agora na semana o Dedé Martins pegou [os impostos] do meu papai que é morto, mas eu sou representante legal dentre os irmãos, tem lá meu CPF, o ITR e o INCRA; é pouco, eu paguei R\$ 100,00. E o agricultor precisa de ter uma documentação da terra (José Guilherme).

Em vista do exposto, o GS, vinculado ao Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (PRONAF) que subsidia as perdas de safra dos trabalhadores rurais do Norte e Nordeste por conta das condições de cultivo adversas, é uma das agendas institucionais que mobilizam o STR de Meruoca. Ela funciona assim:

o cadastro é feito em todos os setor do município. Vem o pessoal da [Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural do Ceará] EMATERCE, Secretaria da Agricultura, Sindicato, o poder executivo e poderá vir até o IBGE; vamos reunir aqui e discutir o dia da gente e iniciar os trabalhos do cadastro de Garantia Safra; vamos fazer uma ficha, entra a documentação de cada um [dos agricultores] e aí fica escrito; quando está tudo terminado, aí eles [EMATERCE] fazem a análise todinha e aí mandam para a Secretaria do Desenvolvimento Agrário.

[...] Quando vem o ano vindo vai ser feito essa safra que nós discutimos [que] é quando o governo do estado toma conhecimento que ele, o agricultor familiar, perdeu mais do que colheu, então o seu governo decreta uma calamidade pública, tanto a nível de estado e vários municípios do Estado, como o governo municipal decreta, aqui no caso de Meruoca. A partir daí, o governo manda o recurso no valor da perda que o agricultor perdeu. Por exemplo, [ano de] 2023 o governo pagando a perda do 2022, então já veio o valor de 1.200,00 reais para cada agricultor que perdeu a sua produção (Viana Filho).

Há o diagnóstico de um problema – o solo encharcado, o milho emborcado – e o antídoto consiste na GS aos trabalhadores rurais empobrecidos para recomposição e estímulo à pequena produção vindoura, conforme explicitado:

[na análise] considerou-se que a perda do milho, por exemplo, ela se perdeu de 65% a perda do milho e não foi a falta de chuva, [mas] é que choveu muito e, quando chove muito, o milho sofre alguma coisa a esse respeito. As vezes o agricultor tem aquela mania de todos os anos virar o milho para quando chover a água não cair dentro das figas do milho e tando virado, pronto, evita quando chover cair dentro das figas do milho. E tem agricultor que as vezes deixa passar o tempo e quando vai virar o milho já está um pouco comprometido. O levantamento do feijão<sup>143</sup> de arrancar e do feijão de corda a perda foi na base dos 65%, a colheita foi só muito pouquinha. O levantamento que se faz é diretamente para Secretaria do Desenvolvimento Agrário (SDA) a nível de Estado do Ceará. Então e aí, todos os anos, o agricultor familiar ele faz aqui [Sindicato] o cadastro de Garantia Safra que dá a multa safra então você não tem perda (Viana Filho).

O acionamento do GS, nessa perspectiva, pelos trabalhadores compreende uma condição frequente em Meruoca, mas não, exclusivamente, pela perda dos cultivos temporários (cereais) e permanentes (frutas). Soma-se a isso: 1) o feitio da roça não tem o compromisso com uma correção de rota para propiciar o aumento de produção; e 2) o empobrecimento desses trabalhadores rurais não dá margem de manobra de ordem técnica para diminuição de danos eventuais.

---

<sup>143</sup> Conhecido também como feijão carioca.

Apesar de reconhecer o papel do movimento sindical nas políticas públicas, no trecho a seguir, Sr. Viana menciona que essa políticas são:

a política que ele [o Estado] quiser porque se fosse uma lei (GS), tivesse uma lei feita para todos os anos acontecer, então se todos os anos iria acontecer isso [sem precisar de cadastro], mas como não tem uma lei fixa para este fim, aí é a tal coisa. No ano de 2023 nós estamos aguardando um bom inverno, como você e nós esperamos, que Deus nos mande um bom inverno pra criar, para o agricultor familiar ter êxito na sua plantação, daquilo que ele plantou para colher no inverno vindouro, no caso (Viana Filho).

Em decorrência da força da lei, é necessário contribuição sindical e estruturação dos mandados da diretória sindical. Com isso, o poder da lei é, como o Sr. Viana chama, de caráter institucional da entidade que legitimada, através de legislações vigentes da sociedade e diferentes sujeitos que compõem o sindicato. Tal fato também imputa aos dirigentes sindicais um papel de executores de obrigações inalienáveis, o que poderia, em tese, assegurar aos dirigentes sindicais autoridade na mediação de conflito contrário aos interesses dos agricultores. Todavia, o poder da lei, em alguns casos, restringe e estagna a atuação do SRT meruoquense para a situação que provoca a burocracia nos termos de sua abrangência, urgência e discricionariedade. Acerca disso, Viana defende:

por exemplo, a aposentadoria pra mulher do campo. Naqueles tempo não tinha aposentadoria, existia pra mulheres a Lei do Amparo Previdenciário (LOAS), não era aposentadoria, e sim um LOAS quando ela inteirava 65 anos de idade e pra homem era a mesma coisa, ele não tinha o direito [previdenciários]. Lutou-se, batalhou-se para que a mulher tivesse o direito de requerer sua aposentadoria como agricultora pela idade de 55 anos. Isso nós ganhamos, adquirimos por **força de lei, por força de reivindicação**, junto ao governo federal. Depois [lutou para] o homem ter a aposentadoria, que antes era 65 anos, lutamos, batalhando e então derrubamos 5 anos, então ficou hoje 60 anos pra nós agricultores familiares, quando for requerer uma aposentadoria pela idade.

[...] Quando houve a reforma da Previdência Social o Presidente da República [Jair Bolsonaro] queria que a aposentadoria da mulher em vez de ficar com 55 anos queria que passasse para 60 anos. [Não conseguiu porque no] Brasil nós temos hoje 5.573 municípios e todos nós temos STR que representa todos esses agricultores. E lá no Congresso Nacional a gente temos deputados que defendem a classe trabalhadora rural, como no Senado Federal. Então, quando o governo viu que a pressão foi muito grande na época da reforma da Previdência Social (2019), então se ele recuou, aí hoje permanece dessa forma (Viana Filho, grifo nosso).

Tendo em mente o que foi exposto, o STR de Meruoca funciona como um mediador da relação Estado e trabalhadores rurais, como o GS e, em alguns casos, é a extensão do próprio Estado, atuando como setor público, por exemplo, no cadastramento dos trabalhadores para acessar benefícios. Mas o sindicato é também um agente mobilizador, isto é, partícipe nas

atividades políticas e reivindicatórios provocadas pelas FETRAECE e CONTAG. No trecho a seguir, o Sr. Viana relata sua atuação na Marcha das Margaridas.

o que é a Marcha das Margaridas? É porque há muitos anos atrás, existia aqui na Paraíba uma mulher por nome de Margarida e ela era defensora do povo daquele lugar, lutava, batalhava para defender o povo daquela localidade; devido ela ser uma sindicalista atuante, batalhadora mataram ela, foi assassinada a Margarida. Com isso, a CONTAG, de dois em dois anos, realiza um grande congresso intitulado a Marcha das Margaridas. E lá a gente vai fazer o quê? Vai defender as causas das jovens mulheres, dos jovens homens, a **classe todinha** ligada à agricultura familiar. A gente vai tentar garantir aquilo que a gente já conquistou e levando mais pautas de reivindicação junto ao Congresso Nacional, ao Senado Federal, ao Palácio do Planalto, lá onde habita o Presidente da República. A gente vai fazer isso para defender e assegurar todos os direitos que a gente já conquistou, que não seja tirado nenhum no decorrer da caminhada da nossa vida do dia a dia (Viana Filho, grifo nosso).

É nas assembleias, nas formações e nos eventos que se formam ou aprimoram os “doutores da terra”, como declara Sr. Guilherme:

antigamente, você plantava muito milho, guardava, a gente chamava naquele tempo, era aquela lata de querosene. Você deve se lembrar, guardava os feijão e guardava milho tinha a semente para o próximo ano. De coentro, por exemplo, você fazia a semente e guardava também do mesmo jeitinho, só que ela tinha uma validade menos que é de três meses, você já tinha que plantar para ela não apodrecer. Cebolinha, você já tem que plantar direto, o tomate também tem a semente, tudo isso que fazia, o pimentão você tinha que guardar conforme a validade que você estava plantando pra suprir. Mas o agricultor ele sabe tudo, **as vez é a pessoa que não estuda, mas dentro da terra ele sabe. Eu digo assim às vezes, é um doutor dentro da terra.** Eu não estudei muito não, mas eu fiz até o ensino fundamental, estudei mais ou menos três anos, fiz aquela escola nacional de formação da ENFOC<sup>144</sup>, como se fosse o segundo grau, nós somos 830 educadores rurais formados pela escola nacional de formação de Brasília que foi Fortaleza, aí temos o diploma. Me preparei pra a agricultura e também para fazer administração aqui dentro do sindicato (José Guilherme, grifo nosso).

A presença do STR de Meruoca na Marcha das Margaridas, embora repercuta de forma muito limitada no município é uma agenda de organização de demandas e articulação política em favor dos interesses dos trabalhadores rurais e, principalmente, de constituição de identidade classista com relação as práticas de trabalho e, sobretudo, ao reconhecimento de direitos trabalhistas.

---

<sup>144</sup> Escola Nacional de Formação da CONTAG.

## 5.4 Do Trabalhador à Classe Trabalhadora

A aparição da classe trabalhadora em Meruoca e em tantas cidades que tenham parecência não apresentam nenhum tipo de vocação ou ímpeto para particularizar versões, com ou sem licença poética, de enxertos de cosmovisões revolucionárias e/ou conformistas justificada, em ambos os casos, na condição de superexploração que revolta, acomoda e endoidece os sujeitos que trabalham.

De acordo com Thompson (2012), a classe trabalhadora não é um estado de ser, mas uma identidade irrevogável cujo corpo identificamos *a priori*, que se forja na experiência e que é determinada nas circunstâncias que a envolve. Nesse rumo, não é uma classe trabalhadora a ser convocada em Meruoca. Há, na verdade, uma experiência que evidencia como um trabalhador produz significação à teoria que tenta defini-lo.

Além disso, para Sr. Guilherme, trabalhador rural e presidente do STR de Meruoca, classe é classe trabalhadora:

a classe trabalhadora é aquela que se identifica na agricultura familiar, que ele vive trabalhando no dia a dia, aí se chama classe trabalhadora. Eu sou de uma classe de trabalhador rural porque tem a classe urbana, tem a classe de professor, cada um tem a sua. E a nossa é de rural mesmo, daquela que trabalha no dia a dia, aquele que planta o feijão, planta a cana-de-açúcar, planta tudo que for necessidade. Essa classe, eu digo, ela é sofredora, mas eu a gente valoriza pelo talento que tem de trabalhar mesmo, embora na pobreza, mas se dispõe.

[...] Uma categoria profissional de organização que se organizaram para poder, além de ter direito, levar direito para os trabalhadores. Você me pergunta assim, aqui na Meruoca, a agricultura é pouca, mas começando daqui até o latifundiário, os grandão, terminando no Rio Grande do Sul, até na Amazônia, precisa de agricultura familiar. Sobre o agricultor, eu acho que os poder público poderia dar assistência técnica a eles, tentar que eles produzissem, ter terra, ajudar de qualquer forma. Porque se o agricultor não planta, quando você chega em casa você vai comer o quê? Qual é o básico da comida do trabalhador? Feijão, arroz, as hortaliças, frutas, tudo é plantado por eles. Se o agricultor não planta, aí tem o quê? Você já pensou se nesse país mesmo não tivesse um pequeno agricultor, com latifundiário, os grandes empresários, se não plantasse um mês, o que que ia acontecer nesse país? Ia morrer de fome, por isso, uma vez um cara disse uma frase lá em Brasília, foi em 2011, nós estávamos no Grito da Terra Brasil, onde nós estávamos na decisão das cisternas de placa polietileno, as piscinão e de enxurrada. O cara disse assim: se o agricultor não planta, a cidade nem almoça nem janta porque ele é que garante. Por isso, se você vai no mercado aqui, por exemplo, aqui no João Paulo, tudo que você vê lá, você tem o frango, você tem a carne, você tem um peixe, você tem as hortaliças, você tem as frutas, você tem o feijão, você tem o arroz, você tem o macarrão, farinha, tudo que você tem vem da agricultura familiar, passa pela mão do agricultor, embora o mais pobre que seja, mas vem por ele (José Guilherme).

De forma semelhante, o Sr. Viana, ex-presidente do STR de Meruoca e atualmente diretor sindical, discorre:

a classe trabalhadora é a classe na nossa área rural, nós temos a nossa classe trabalhadora rural aqui no município de Meruoca. Nós temos aproximadamente, habitantes aqui no município, então a gente tem na faixa de 5 mil<sup>145</sup> agricultores familiares. Então é uma classe que lutam, que trabalham na agricultura [por isso] é considerada como uma classe – a classe trabalhadora rural do homem do campo que luta<sup>146</sup>, que batalha na agricultura para o bem-estar da sua vida cotidiana. Eu acho que há uma diferença e essa diferença não é **pequena** [entre trabalhador rural e operário], é uma diferença grande. Porque se tem aqui um bocado de cearense trabalhando lá no Rio de Janeiro, São Paulo, Sobral, naquela luta do dia a dia na construção, trepando nos prédios, levantando paredes e a gente está aqui na roça, **apenas pegando a foice, o machado roçando um matinho por ali**, está certo que a gente passa o dia todo pegando sol na cara, mas sempre **há diferença porque a responsabilidade deles [operários] é maior e o perigo deles lá é maior**. Nós que trabalhamos na roça o perigo é de menos, é de menos porque a gente trabalha com o maior cuidado. Embora aqueles que estão trabalhando lá, vamos dizer na construção civil, para eles que trabalham na eletricidade porque a qualquer momento, se ele não tiver aquele máximo de cuidado, poderá acontecer coisa com eles, um choque, uma coisa (Viana Filho, grifo nosso).

Do agricultor, sindicalizado ou não, ao dirigente sindical é frequente a atribuição à roça e, consequentemente, ao modo de vida que envolve um tipo de trabalho menos afadigoso e submisso. Isso o diferencia do “trabalho de verdade”, reconhecido por um ritmo maior e por uma exposição ao perigo. Por mais que haja uma relação de arredamento ou parceria relacionada ao uso da terra e/ou algum tipo de relação de trabalho, tal qual a condição dos sitiantes na roça em Meruoca, percebemos que as atividades na lavoura não são explicadas pelos sujeitos desta pesquisa no conflito patrão v.s. trabalhador.

Em contrapartida, a roça, em Meruoca, é um modo de vida que comporta o trabalho na lavoura, mas o excede. Ser assim torna os trabalhadores rurais mais suscetíveis a condições de exploração sem contrastação, muito embora haja um conflito de classe. Tal fato ocorre porque os sujeitos reconhecem no curso das trajetórias de produção da vida relações sociais marcadas por submissão, exploração, humilhação e expropriação. No entanto, trata-se de um conflito em estado de devir, interditado e esmorecido numa percepção individual, na qual o interesse de um trabalhador não corresponde ao de outros, ainda que compartilhem as mesmas circunstâncias.

É na sindicalização, portanto, que o trabalhador ensaiaria uma experiência de classe, dado que o ato de se sindicalizar não é uma adesão do indivíduo ao sindicato, mas o acolhimento do sindicato do sujeito trabalhador. Para o reconhecimento junto ao STR de Meruoca, é preciso manejar um repertório de evidências que sustentem um modo de vida que funciona como objeto de enquadramento ou não do trabalhador à entidade. Observe:

---

<sup>145</sup> Esse dado precisa ser verificado tendo em vista que não foi encontrado, até momento, um documento que respaldasse essa afirmação.

<sup>146</sup> O termo lutar é usado para se referir ao ato de trabalhar, que difere da linguagem política em que se usa para expressar ações de organização, reivindicações e militância.

vamos supor que você veio se filiar agora no sindicato. Eu vou lhe perguntar: — **Você trabalha na agricultura?** Trabalho; — **Você trabalha com quê?** Plantando milho, plantando feijão, plantando a roça, mandioca; - **você nunca trabalhou de carteira assinada?** Trabalhei, mas faz uns cinco anos pra trás. Não, então você se enquadra, aí a gente exige a documentação necessária. Não se exige [posse de propriedade] porque o agricultor já trabalha nas terras deles mesmo ou nas terras dos outros, mas isso não impede dele se filiar na entidade (Viana Filho, grifo nosso).

Sobre a documentação, Sr. Guilherme diz:

[para se sindicalizar] você arranja um documento porque para você produzir precisa ter um pedaço de terra para você poder plantar. Primeiramente o sindicato vai acolher e já vai orientar. As nossa família tudo é de agricultor aqui na Meruoca, quinze mil, todo mundo é agricultor, queira ou não queira, o nossos tios tudo tão na terra. [Se não tiver terra] você arranja uma terra para você trabalhar de um patrão ou de um tio, de uma tia, de um avô. Para você se associar, pronto você arranja um pedacinho de terra, um documento, um ITR que ateste que ele deu um pouco pra você plantar ou que você crie galinhas na sua casa.

[Documentação necessária para cessar benefícios, a exemplo do:] Seguro safra, quando você faz [essa adesão] por exemplo, foi bom ou não foi de chuva, que aqui na Meruoca choveu mil quatrocentos e nove milímetros de chuva, o feijão apodreceu, mas quando você tem o seguro safra, o governo pode pagar aquilo que você perdeu. É do governo federal e estadual. Por isso que quando vem, vem pelo Secretaria do Desenvolvimento Agrário (SDA), vem pela EMATERCE. Por isso que a necessidade do agricultor é essa [a documentação, as provas]. Não é dizer: ele produz [somente], como é que o agricultor produz? Quando ele tem terra (José Guilherme).

A recusa por parte do STR de Meruoca e a filiação decorrem de alguns fatores, e o principal deles é que esse trabalhador mantém vínculo trabalhista formal:

[o Sindicato] já teve que dizer o não porque quando chegou aqui, eu perguntava: — você algum dia trabalhou de carteira assinada? Trabalhei; — você está na ativa, trabalhando de carteira assinada? Sim. — Então se, infelizmente, o Sindicato não vai poder enquadrar porque você não vai poder pagar dois direitos.

[...] Enquanto você está trabalhando na empresa de carteira assinada, a empresa está retirando do seu salário o valor que é para o próprio INSS. Paga ou lá ou cá, mas como você tá na ativa, você não vai sair de lá pra poder ficar aqui. Agora, quando determinar que você saia lá do emprego, do seu trabalho e reiniciar seus trabalhos na agricultura, então se, a partir daí com dois, três meses que você sair da empresa, você vem aqui, isto é, se você quando sai da empresa estiver reiniciado seus trabalhos na atividade rural, aí sim, venha que a gente conversa, senta e você poderá ser enquadrado no quadro social da entidade.

[...] O pessoal, [tentam se filiar, mas] eles estão numa outra atividade. Se você vir aqui dia de sexta-feira à tarde, é uma multidão de gente que desce [Sobral] e que vem de trabalho, que trabalha construindo casa em Sobral. Esse pessoal, muitos trabalham de carteira assinada e outros não. Aqueles que trabalham de carteira assinada para eles, o sindicato não pode abrir as portas, [mesmo] em empeleita [porque] eles estão com a visão deles só naquilo. Se eles trabalham na construção e na agricultura, [se] essa é a hipótese eles podem se vincular, desde que eles não tenham um vínculo empregatício de carteira assinada em canto nenhum (Viana, grifo nosso).

O trabalhador rural meruoquense, reiteradas vezes, tem sua identidade questionada. O modo de vida que o significa existe com proporções e importâncias relativas, mas não é suficiente para determinar as pessoas, tampouco é reduzida para inseri-las no “mundo moderno” do assalariamento, conforme explanado:

hoje o perfil do trabalhador rural, ele trabalha, trabalha, mas quando ele encontra um bico também, ele vai. Não é isso? Às vezes ele está trabalhando e o que ele está ganhando não está surpreendendo ali, mas ele entra em dois, três dias que ele faz um bico ele ganha também um dinheirinho e vai surpreendendo aquilo que ele tem necessidade. Por exemplo, um rapaz novo que precisa de dinheiro, porque às vezes o pai não tem condição, está construindo a vida. Se você puder fazer esforço, livre ele de entrar no mundo das drogas, faça por bem conversar, pra ver se você consegue com que ele trabalhe porque hoje você vê na Meruoca a pobreza que tem dentro desses sítios, as pessoas pobres, às vezes não tem nem o que comer, a gente vê o sofrimento dessas pessoas, às vezes é de doer o coração. O poder público não pode ajudar, o poder público vê a dificuldade, mas também não pode, não quer fazer nada. E as vezes se enxerga faz de conta que não vê, é por isso que nasceu o sindicato pra isso, para ver se se cumpre alguma coisa para o agricultor, o pobre que sofre mesmo. Eu digo isso porque eu vi meu pai sofrer muito, depois ele aplumou mais através daquilo que ele trabalhou, foi construindo, foi vivendo, mas nós trabalhava pra valer, trabalhava e trabalhava mesmo (José Guilherme).

A rigor, não interessa discutir a filiação de trabalhadores assalariados orientados na legislação, mas sim a situação de trabalhadores que são orientados, inclusive pelos patrões, a se manterem em estado de informalidade e precarização – ‘qualidade’ do capitalismo moderno e sua flexibilização. Com isso, o indivíduo se mantém em uma condição de incerteza que os conforma regimes de trabalhos desprotegidos e, por isso, são mais suscetíveis à exploração.

Esse limiar do enquadramento de um trabalhador ao sindicato, quando despolitizado, se adequa a um vil método patronal de usar o sindicato rural como meio de pacificar conflitos provocados pelos reclames de condições de trabalho que, a despeito do avançar dos séculos viciados no progresso, não melhoraram a vida sentida na pele, no tempo de vida, nos adoecimentos precoces e na composição nos círculos de decisão e poder.

## CAPÍTULO VI – FOICE E ENXADA

Nesse texto discorro sobre os motivos que levam, segmentos dos trabalhadores meruoquenses à sindicalização ou a recusa desta. E, maiormente, como se compreendem como parte ou expurgo de uma entidade classista. E quais as implicações na constituição de um identidade constituída de direitos que assegurem a parca cidadania regulada dos trabalhadores no Brasil. Ademais, trato sobre os processos de aposentadoria rural no cenário de descaracterização do campo e do trabalhador rural meruoquense. Defendo que a experiência de classe em Meruoca está atrelada a uma linguagem fluente entre os trabalhadores acerca dos direitos trabalhistas. Posto isso, a experiência de classe é narrada nos impasse que esses sujeitas defrontam para acessar a aposentadoria.

### 6.1 Sindicalização

A foice e o martelo representando a unificação dos camponeses e operários é um símbolo da Revolução Russa (1917) sob o governo bolchevique<sup>147</sup>. A foice prepara a terra, arremata a capoeira que será semeada com a enxada pelas mãos do trabalhador para o romanceio por aqui. Já a foice e a enxada, em Meruoca, são os meios de comprovação da identidade do trabalhador rural, ou seja, uma prova perante o sindicato que atesta que determinado sujeito pode usufruir dos direitos da categoria. Os benefícios difundidos são o seguro-safra, o auxílio-doença, a licença-maternidade e a aposentadoria. Seguindo a discussão, veja o excerto abaixo:

[me aposentei] pelo sindicato rural, toda a vida eu trabalho na agricultura e, [no sindicato rural] **achava que eu não era [agricultura] porque eu morava [zona rural]** e eu vim para cá para morar na cidade [sede de Meruoca], disseram que achava que eu não era [trabalhadora rural], mas a prova eu tinha, eu tinha a prova de uma **enxada e de uma foice** (Tieta, grifo nosso).

Ter sob sua posse os meios para produzir é, no caso do agricultor, um meio de demonstrar sua relação com a prática da agricultura determinante para qualificá-lo como agricultor, ainda que este não tenha a terra. O *status* de agricultor familiar envolve, nesse sentido, atender, religiosamente, a alguns processos, e o primeiro deles consiste na sindicalização. A seguir, algumas narrativas:

---

<sup>147</sup> Cf. Pianzola (2017).

#### Narrativa 1 – Motivo para a sindicalização:

Já tô com mais de dez anos filiada [me filiei] foi pensando no futuro, **chegar no tempo de eu me aposentar eu ser reconhecida como agricultora**, porque se a gente não se filiar ao sindicato não se aposenta com a idade certa. Vai se aposentar pela lei do amparo se não tiver **provas** contra o agricultor. A gente recebe semente, nem tanto pela semente, mas pelo documento, porque o que importa ali é aquele documento que comprova nesse dia que a gente vai se aposentar e que a gente é agricultor. É um benefício que, fazer como o outro diz, quando a gente chegar a uma idade avançada, a gente se aposenta, a gente vai ter ao menos um pouquinho de descanso da roça, dos trabalhos mais pesados, é muito importante a gente ter esse benefícios pelos sindicatos porque a gente pelo menos se aposenta mais cedo, para não passar mais cinco anos para frente. Porque se não se filiar ao sindicato a gente as vezes morre e nem se aposenta. Aí quando chega ali faltando uns três meses para completar a idade de se aposentar, já começa a mexer já com os papéis, já começa a procurar os papéis, já ajeitar tudo (Terezinha, grifo nosso).

#### Narrativa 2 – Sindicalizado não praticante:

Comecei a pagar desde 2014, só que eu parei. Se [me] aposentar com 60, se der certo [meu filho disse] que a gente dá um jeito e pagar o que tá parado, atrasado. O sindicato exige 15 anos, mas se eu pagar 11 anos em vão? Quando eu tava pagando [a mensalidade] era R\$ 17,50 por mês, todos os anos aumentava, quando o salário aumenta, aumenta a mensalidade. Eu fui e parei de pagar, parei de ir na reunião no final do mês, todo final do mês tem reunião, parei de frequentar. E o tempo tá correndo, eu não sei mais se chega, já tô com 58 anos. [Quando chegar na idade vou] procurar no sindicato e veja o que pode resolver. Geralmente, quem trabalha na roça, trabalhador rural paga o sindicato, eles exigem que tenha 15 anos de contribuição para o homem 60 e 55 para a mulher pra se aposentar (Marcelino).

#### Narrativa 3 – Reuniões do STR:

Tinha a reuniões que era, mais ou menos, pra base de umas 300 pessoas, era lá na sede do sindicato, nós escutando o que eles dizem, o que o povo da EMATECE diz. Era só pra escutar mesmo e a assinatura da gente pra dizer que foi e se tivesse uma evento, uma coisa. [As reuniões] era todos os meses, ainda é na derradeira semana do mês; como bem, se hoje for o derradeiro dia do mês, então é hoje (Tieta).

#### Narrativa 4 – A prova da terra:

Eu precisei do INCRA, o papel da terra. Tanto ele [dono da terra] queria que eu ajudasse e eu queria também que ele me ajudasse com um pedaço de chão pra me plantar. Eu sou agricultora e de 2 em 2 anos a gente tem que renovar DAP no sindicato que é um documento que recebe justamente pra aposentadoria que é chamada de agricultura familiar. De 2 em 2 anos a gente já tem que renovar aquele documento e o antigo que se vence a gente já guarda. Recebo semente, mas passei um bom tempo sem receber porque eles exigiram justamente o INCRA e eu não tinha, mas como eu tinha um comprovante de 1992 isso aí já constou que eu recebi. Aí eu fiz o cadastro em março do ano passado e quando foi esse ano no começo de fevereiro eu já recebi, não veio feijão, mas veio o milho, nós recebemos [sementes]. Que nem eu pago imposto sindical, tudo isso já é **uma prova** para quando chegar a época para se aposentar (Maria das Graças, grifo nosso).

Se para o reconhecimento perante o sindicato é necessário comprovar a produção ou criação agrícola, os trabalhadores despossuídos de posse da terra recorrem à uma relação de parceria<sup>148</sup>, cuja normativa é:

Art. 40. O arrendador é obrigado:

- I – a entregar ao arrendatário o imóvel rural objeto do contrato, na data estabelecida ou segundo os usos e costumes da região;
- II – a garantir ao arrendatário o uso e gozo do imóvel arrendado, durante todo o prazo do contrato (artigo 92, § 1º do Estatuto da Terra);
- III – a fazer no imóvel, durante a vigência do contrato, as obras e reparos necessários;
- IV – a pagar as taxas, impostos, foros e toda e qualquer contribuição que incida ou venha incidir sobre o imóvel rural arrendado, se de outro modo não houver convencionado.

Art. 41. O arrendatário é obrigado:

- I – a pagar pontualmente o preço do arrendamento, pelo modo, nos prazos e locais ajustados;
- II – a usar o imóvel rural, conforme o convencionado, ou presumido, e a tratá-lo com o mesmo cuidado como se fosse seu, não podendo mudar sua destinação contratual;
- III – a levar ao conhecimento do arrendador, imediatamente, qualquer ameaça ou ato de turbação ou esbulho que, contra a sua posse vier a sofrer, e ainda, de qualquer fato do qual resulte a necessidade da execução de obras e reparos indispensáveis à garantia do uso do imóvel rural;
- IV – a fazer no imóvel, durante a vigência do contrato, as benfeitorias úteis e necessárias, salvo convenção em contrário;
- V – a devolver o imóvel, ao término do contrato, tal como o recebeu com seus acessórios; salvo as deteriorações naturais ao uso regular. O arrendatário será responsável por qualquer prejuízo resultante do uso predatório, culposo ou doloso, quer em relação à área cultivada, quer em relação às benfeitorias, equipamentos, máquinas, instrumentos de trabalho e quaisquer outros bens a ele cedidos pelo arrendador (Brasil, 1966, cap. III, art. 40-41).

A parceria é uma lei costumeira, desse modo, a normativa reflete um comportamento comum de um determinada sociedade. Perante o que foi dito, é mais comum, em Meruoca, aferir o trabalhador parceiro como meeiro.

Paga renda, hoje em dia a renda está 3 por uma, vamos supor, é quase como se fosse assim, a metade. Fica 2 pra gente que plantou, tira da terra e 1 pro dono da Terra. A gente só não dá parte de feijão que inclusive não deu [nesse ano] que choveu muito, queimou foi tudo. Deixa na Terra. Só tiro da gente. Esse ano foi só o milho e feijão, mas que nem eu acabei de dizer, o feijão não deu nada e o milho deu uma coisinha, não muito demais (Maria das Graças).

Nesse caso, a parceria foi uma forma de resguardar sua relação de cultivo da terra, com serventia na complementação da alimentação. Tais práticas testemunhavam sua identidade de trabalhadora rural portadora de direitos, tendo em vista que as relações de trabalho fora da roça ofereciam, pouco ou nenhum, benefício.

---

<sup>148</sup> Esse tipo de relação do campo está previsto nas seguintes normativas: Lei nº 4.504, de 30 de novembro de 1964; Decreto nº 59.566, de 14 de novembro de 1966; Lei nº 4.947, de 6 de abril de (Brasil, 1964, 1966).

O cultivo nas terras de outro não necessariamente configura um vínculo de parceria que tenha como fim a partilha do que é produzido, no qual o trabalhador desfrute de uma relação de horizontalidade. O problema é que trabalhadores se fixam em determinada terra, exercem diferentes trabalhos sem qualquer regulação e, como benesses, recebem a promessa de que possam acessar o CCIR que garanta a eles algum tipo de assistência junto ao sindicato. No trecho abaixo, há um situação em que não havia renda:

[o dono da terra, um ex-patrão] não pedia renda, mas eu pagava a renda do feijão e milho, dava a renda. Se eu colhia 10kg de milho, eu dava 5kg a ele, se eu colhia 10kg de feijão, eu dava 5kg a ele, dava as vezes mais, [último plantio foi no] mês de janeiro no Santo Inácio, [plantei] milho e feijão, só para comer (Tieta).

Insisto nesse ponto porque não se faz parceria – o cultivo ou trabalho é de grande volume ou extensão, e, em alguns casos, isso é feito à revelia da vontade do trabalhador que, por benevolência, de seu patrão recebe a concessão para plantar e juntar as provas para acessar os direitos do agricultor. Nessa toada, enquanto o proprietário/patrão usufrui de mão de obra subempregada e resignada na promessa, é fundamental uma condição de trabalho desprotegido, haja vista que só assim o funcionário poderia acessar os direitos trabalhistas que lhe cabe.

## 6.2 Aposentadoria

Em primeiro lugar, dona Graça discorre sobre a aposentadoria: “esse momento de aposentadoria é importante pra mim, não que a gente, fazer como outro diz – vá se escorar só por aquele dinheiro – mas é uma maneira da gente tentar viver melhor com mais um pouquinho” (Maria das Graças).

Se para o doutorando o título que lhe é aferido sustenta prestígio, para o agricultor meruoquense, essa importância está no ato de se aposentar. Nada está mais presente na história dos sujeitos de pesquisa desta tese do que o desejo de se aposentar. Tal etapa lhe possibilitaria outro tipo de vida, sobretudo os trabalhadores mais pobres que são submetidos a regimes de trabalho precários e parcias oportunidades até a velhice. Nessa linha de raciocínio, Francisco aponta:

minha vida foi roça. Foi importante pra mim foi muito, se não tiver outra coisa que faça mais, eu fico em casa, vivo com meu aposentim. Eu me aposentei foi com sessenta, pra mim cheguei lá e peguei meus papel, assinei e fui pro INSS de Sobral com a minha testemunha (Francisco Osmar).

Frente à discussão, temos que o direito à previdência social compreende uma linguagem na qual o trabalhador do campo é fluente, ao menos em vontade. O acesso a esse direito se dá em contínuo durante trinta anos de trabalho. Ao longo desse tempo, os sujeitos se aproximam e se afastam do sindicato e, conforme à ausente formalização de relações trabalhistas, é invadida pelo desemprego ou subtrabalho intermitente e pela velhice limitadora do corpo. Em vista disso, o direito se materializa em uma busca pelo reconhecimento perante o sindicato do sujeito agricultor.

Acerca do processo de aposentadoria rural por idade, dona Tieta descreve:

tudo acusava que eu ia passar porque eu participava das reunião, que eu nunca deixei de votar, acho que é por isso [que conseguiu se aposentar]. [O processo] foi longo porque **primeiro** pediram a prova da enxada, da foice, [segundo] pediram a minha prova das sementes – eu tinha. Tinha que dizer numa entrevista como foi que eu plantava milho, como é que eu plantava feijão – tudo isso eu sabia. Você paga [a mensalidade] cada vez que você vai pagando tem que ter uma entrevista do que foi que você fez e eu tinha fazer. [O funcionário pergunta] – dona Antônia, me dia uma coisa, nesse mês você fez o quê? Eu disse que tinha feito chapéu, tinha ido pro roçado; [o funcionário] – fez o quê no roçado? Plantei feijão; no outro mês, [pergunta] o que você fez esse mês? Eu fiz chapéu. Nisso ele [o funcionário] ficava escrevendo tudinho.

[...] – Me diga uma coisa, quanto a senhora vai plantar de milho esse ano? Aí eu digo – vou plantar cinco garrafa de milho.

– A senhora tem esse tanto de milho?

– Tenho, não, mas eu tenho que conseguir.

Tudo vai acusando, quando é por fim tá as provas que ninguém nem imagina. Aquilo ali é como se fosse, eu digo assim, como se fosse **assim tipo um seguro de vida** que a gente tem aquilo, pra provar que a gente tá vivo e que tá se mantendo com aquilo todos os mês (Tieta, grifo nosso).

Ela explica a prova das sementes:

[a prova] da semente, é um documento da Segura Safra<sup>149</sup>, vou explicar: eu faço o cadastro todos os anos, aí vem o boletim desse tamanho [a gente] vai numa lotérica e paga ou no banco mesmo, aí libera as semente aí que eu tenho. O sindicato libera, mas só libera se eu pagar. Se eu não pagar, não tem liberação de investimento para mim, não. [Se] recebe é milho de feijão e aí planta (Tieta).

É necessário cumprir, religiosamente, a agenda do sindicato e as atividades na roça, pois isso testemunha à sociedade a condição de um sujeito de agricultor familiar. Se, teoricamente, discutimos na academia por qual nome atende o trabalhador rural, dona Tieta entende que pode provar isso ao sindicato e a quem interessar com sua experiência e seu domínio dos processos

---

<sup>149</sup> “O Garantia-Safra (GS) é uma ação do Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (Pronaf). Atualmente, o valor do benefício é de R\$ 850,00 (oitocentos e cinquenta reais), pagos em cinco parcelas de R\$ 170,00 (cento e setenta reais)” (Ministério do Desenvolvimento Agrário e Agricultura Familiar, 2024).

da roça, ainda que não esteja na roça. No trecho seguinte, ela narra o que argumentava nas entrevistas quando questionada sobre o fazer da roça:

**tudo eu sabia.** Eu como eu não ia brocar, eu arrumei a coivara, eu cortava com a foice, mas brocar os pau grosso, não, depois faz a capoeira e estoca. Ái eu vou tocar [fogo] e fazer a coivara. [Depois] arrumei pra eu fazer as covas para plantar o milho e o feijão. Fiz [todo ano], salvo o ano que eu não fiz, foi no tempo que eu me operei da minha pequena porque operada eu não ia me meter em roçado, né? [Depois de plantar] tem que ficar olhando e capinando o mato que fica chegando no legume que é o milho e feijão. Todas as semanas, tinha que ir lá [olhar], você tinha que ver se tinha formiga cortando. E quando chegar no tempo de colher, eu ia colher (Tieta, grifo nosso).

Munida com devidas provas, a aposentadoria chega:

eu me aposentei agora em julho [2023], eu dei entrada no dia 9 de junho e no dia 22 de julho minha carta chegou, recebi o dinheiro mesmo foi só em agosto, foi quase um mês, os processos. Todos os mês que eu ia pagando, guardando os comprovantes, quando foi no dia da entrada eu levei todos os papel e fiz a solicitação [para STR]. A gente se aposenta aqui, ninguém vai mais pra Sobral, não. Eu completei o ano em maio e aí ele [o funcionário] disse que ia dar entrada no dia 8 de junho, eu disse por que precisa desse tempo? ele disse que tinha um intervalo que tinha que empurrar pra frente, mas **não vai erro não porque você tem todas as provas** (Tieta, grifo nosso).

### 6.3 Impasses

A linguagem de flexibilização capitalista desmonta, vez a vez, com a crescente amplitude de identidade de classe. Por isso mesmo, ela aprofunda a individuação em detrimento do homem coletivo que reconhece um comum na produção da vida. Para o pequeno trabalhador rural inadequado a zonas prósperas do agronegócio, resta o contínuo estado de subemprego que o consome e o reserva à uma identidade produzida na ninguendade. Dito isso, para compreender esses impasses, vejamos o relato do Sr. Marcelino:

Narrativa 1 – O INCRA da terra:

Quando eu procurei o sindicato, tava em idade avançada e foi lá no sindicato. Cheguei lá, [diretor sindical disse] a sua idade tá avançada, ‘mas plantava em qual terra?’ Eu plantava na terra do P., onde eu morava e lá no Santo Inácio, já não tava mais plantando mesmo. O P. tem muita terra, mas não tem o INCRA, o documento da terra. [Com isso] já botou dificuldade. Quando fui me associar, eu estava com 49 anos já. O Seu J. disse que não dava certo, pois eu tava com a idade já meio avançada, eu tava com 49 anos já, [tarde para] entrar no sindicato. De 45 para 60 anos, faltava 15 [anos] né? No caso, eu fui com 49, já tava com quatro anos atrasado, mas por isso não dava certo. Agora não dava, porque eu ia falando, [mas] não tinha o INCRA da terra lá no M. [do tempo que trabalhou]. Seu A. trabalhava lá no P. e plantava, mas precisou do INCRA pra entrar também no sindicato e pegou foi o INCRA do J. aí não deu problema. [INCRA] tem pra aqui é o Cajueiro, que é a terra do seu M., mas para lá é muito contramão [pra ir plantar]. [Solicitaram no sindicato] ‘deixa eu ver teus documentos’, [respondeu] ‘rapaz eu não trouxe não, mas do trabalho eu vim pra saber se dava certo eu se associar no sindicato’. Aí disse que eu não posso fazer nada, aí voltei. Por enquanto, não posso fazer nada (Marcelino).

Narrativa 2 – Trabalhador inapropriado:

Cheguei aqui [jardim] e fui pra casa, quando foi a tarde [o patrão perguntou] ‘o que foi que houve?’, [respondeu] o J. falou que eu não podia me associar no sindicato como agricultor, que eu não tô mais trabalhando na agricultura, tô é agora é aqui [jardim]. ‘E o que tem a ver?’ [perguntou o patrão]. Perguntou [sindicato] naquela época, quanto que eu ganhava, eu ganhava 150 por semana, dá 600 por mês.

– É carteira assinada?

– Não.

– Mas mesmo assim é diarista, não pode se encaixar aqui como trabalhador rural, aí você escolhe uma coisa ou outra, ou deixa o trabalho lá para ficar como agricultor ou não entra lá.

Aí eu falei assim: não vou, não vou fazer isso não. Já ganho pouco e ainda deixar o trabalho pra poder entrar no sindicato. **Aí o cara vem do roçado e tem inverno que cria, tem inverno que não.** Aí pro cara deixar o trabalho pra se associar no sindicato, eu vim embora (Marcelino, grifo nosso).

#### Narrativa 3 – Notícia ruim, notícia boa<sup>150</sup>

Quando foi de manhã, no outro dia, foram pra Sobral, lá conversaram, os dois, J., J. e seu M, combinaram ‘não dá certo e tal [ele] fazendo roça lá nocajueiro?’. Aí o seu M. [disse] ‘olha, tenho duas notícias pra te dar, uma boa e a ruim, qual você quer ouvir?’. ‘Rapaz, se é pra ouvir mande qualquer uma’. ‘Vou mandar logo a boa. Vai dar certo entrar no sindicato e a ruim tem que fazer um roçado no Cajueiro’. Assim eu fiz, 2015. Era pra pegar o INCRA da Terra, aí eu fiz. Plantei lá 2015, 2016. Aí também aqui dentro não tive mais tempo, aí não plantei mais, de lá pra cá não plantei mais. Você agora pra continuar plantando e pagando o sindicato, pagando imposto sindical e ter a assinatura do dono da terra e o comprovante. Tem que ter o comprovante, [dizer] como planta, assinatura do patrão [dono da terra]. Aí nada disso eu tô tendo, não tô fazendo, eu não sei se... Eu vou tentar, né? Eu não sei se vale a pena, se eu chegar à idade eu vou tentar ajudar vê se dá certo. Pagar e entrar (Marcelino).

O tempo que dedicou com regularidade ao roçado não pode ser constatado porque o Sr. Marcelino não tem acesso ao CCIR das terras nas quais trabalhou, emitido pelo INCRA para o proprietário da terra. A sua situação com relação à previdência social é de dúvida, sobre isso, relata:

eu fazia o meu trabalho no roçado, aqui e, de vez em quando, aparecia uma diária pra trabalhar para os amigos chamava pra trabalhar no roçado. Eu acho que não [vou me aposentar por tempo de trabalho] devido a esse lado que eu já parei de pagar o sindicato, mas podia até ser... por validez, um auxílio. Aí, nesse caso, só se fosse um bom advogado, podia até ser que levasse o caso e desse certo o cara entrar. Mas talvez até exija isso, ‘a eu pago alguma coisa’. O cara parou de pagar, mas pagou, podia ter esse lado aí de não dá certo (Marcelino).

Aos 58 anos, o Sr. Marcelino não se aposentou, não frequenta mais o sindicato rural e está há oito anos sem fazer roçado. Sua trajetória de trabalho inclui inúmeras atividades,

---

<sup>150</sup> Perda da qualidade de segurado. Nesse caso, é necessário comprovar pelo menos 60 novas contribuições mensais para que as antigas sejam somadas, até completar o total de contribuições exigido. A perda da qualidade de segurado não é considerada para a concessão dessa aposentadoria, desde que o segurado conte com, no mínimo, o tempo de contribuição correspondente ao exigido para efeito de carência na data do requerimento do benefício. Para o trabalhador rural, não será considerada a perda da qualidade de segurado nos intervalos entre as atividades rurais (Ministério da Previdência Social, 2004).

que correspondem a antes, durante e depois da roça. Há trabalhos distintos, mas que têm algo em comum: baixa remuneração, nenhum registro e níveis elevados de precarização.

O Sr. Antonio Ermídio, já aposentado como trabalhador rural, ressalta os impasses para acessar o benefício, pois, ao longo de sua vida produtiva, se dedicou a inúmeras práticas de trabalho que ora qualificam, ora desqualificam sua identidade de trabalhador rural. Além disso, os direitos sociais chegavam aos meruoquenses pobres embebecidas por clientelismo, e a aposentadoria rural não ficou imune a isso, como exposto a seguir:

eu sou aposentado, trabalhava aqui na Meruoca, nós pagava o sindicato, mas no tempo do finado Carrim<sup>151</sup>, [ele disse]:

- Seu Antônio, não paga mais sindicato
- E aí, quando eu for me aposentar?
- Não, tem uma lei aí que vai vigorar.
- Rapaz, vai dar trabalho!
- Dá não.

Então eu deixei de pagar. Aí, quando tiver com 55 anos eu comecei de novo a pagar. Faltava cinco anos quando inteirou cinco anos eu parei e fui a Sobral, eu tinha a carteirinha de agricultor que eu plantava. Cheguei lá e uma mulher disse: ‘falta pouca coisa [para a aposentadoria], você vai lá no sindicato deles [STR Meruoca] diga o seu zé Viana lá que apronte o seu papel pra trazer pra cá’. Quando eu dei o recado o Zé Viana, a primeira coisa que eu disse: ‘tu não pode se aposentar agora porque não é agricultor<sup>152</sup>’. Eu era agricultor aqui no sítio Quebra, foi 36 roçados que eu abri aqui pra mim, na terra dos outros. [Era] meeiro pro dono da terra que era o Marcelo Palhano, irmão do Padre Palhano. Mais 2 na dona Cândida, onde é o açude [Jenipapo] hoje. Foi 38 anos de roçado, de agricultor e o nosso amigo do sindicato, quando inteirou [tempo] não queria porque eu não era agricultor. Eu tenho a minha carteira de agricultor, digo, fui buscar, ele inventou logo outra conversa. Eu mandei ele aprontar aqui meus papel como já tava no ponto de eu me aposentar, ele não queria me dar. ‘Não, não pode, não sei o quê... porque não é agricultor’. Eu disse: ‘Tu é doido, Zé Viana, quantas vezes eu broquei todo vidro na beira da estrada, tu trabalha no sindicato, passava lá meu legume já tava no ponto de comer, o milho, o feijão. Tu nunca me pediu um feijão, não, mas pediu um milho, eu te dei. Então tu diz que eu não sou agricultor? Todo mundo sabe que eu planto todos os anos’. [Ao que teria respondido] ‘não, mas tá faltando no sei o quê, mas eu vou mandar esse teu papel no nome do dono da sede do sindicato em Sobral, disse outro nome, não era sindicato, era pro gerente... não sei como é. Bom, se ele aprovar tu vai ser aposentado mais logo, se não for vai custar ainda’ (Antonio Ermídio).

Na mesma medida, segue narrando o Sr. Antonio Ermídio:

voltei de novo pra Sobral, contei a história pra a mulher, ela foi e disse: ‘Pois traga aquele papel não amostre mais pra ele não, diga a ele que ele não sabe de nada. Eu trouxe o papel e mostrei a ele, seu Viana ele quase me açoita dentro do sindicato’. ‘Você é abestado, Zé Viana, tu é um abestado’, eu chamei ele de abestado tava zangado viu. No outro dia contei pra turma aí conhecido, fui lá no Carrim e contei. Passou uma semana quando foi na outra semana eu adoeci, me lembro como que seja hoje e o papel chegou, [depois disso] foi ligeiro demais. Eu fui no seu Zé Viana [que disse] ‘tu tá é com história’, pois tá bom, não quero mais conversa com você não, eu sei que eu já tô é aposentado. ‘É, num sei o que, tem gente mais do que eu’. Aí pronto,

<sup>151</sup> Carlos Marques dos Santos (Carrim), eleito prefeito em 1982.

<sup>152</sup> Essa recusa se dava porque o Sr. Antonio Ermídio havia trabalhado em uma firma com carteira assinada.

ele se calou, noutro dia que eu me aposentei, fui tirar um dinheiro, tirei 600 e um agrado que dão por fora logo no dia que dá a entrada e até hoje (Antonio Ermídio).

Um trabalhador que não é isso, nem aquilo comprehende um limbo que dificulta o acesso aos direitos trabalhistas e sociais que constituem sua cidadania. Tal indefinição dificulta a sindicalização e, consequentemente, o acesso à previdência social. Trata-se de um conflito em poder ser um trabalhador rural reconhecido como tal e, por isso, portador de direitos.

Quando ao Sr. Maximino, no auge de sua vida produtiva, tivera terras e cultivos, porém próspero demais. Isso o colocava sob julgamento, uma vez que a aposentadoria esteve atrelada ao estado de precisão, e não ao direito irrevogável do trabalhador. Confira o relato:

me aposentei como agricultor, pagava o sindicato. Foi difícil porque a chefe me sonegou meu aposento; [dizia] que eu não podia me aposentar **porque eu já tava sem precisar**, que eu era rico, eu pegava o nome de rico. Porque eu tinha pedacinho de bodega, um comerciozinho lá no Bonfim, eu vendia tudo quanto era de mercadoria. Aí o pessoal denunciava de mim. Eu garanti a ela que eu me aposentava e ela disse: difícil acho eu; [Sr. João responde] eu vou lhe mostrar. A senhora não disse que era porque eu era rico, eu vou lhe mostrar. Aí eu vendi o comércio com casa com tudo; desci pra Sobral pra dar entrada lá. Quando cheguei em Meruoca, falei lá e o sindicato de lá me apoio, mas o de Alcântaras me negou. Aí voltei pra [Alcântaras] o homem disse lá [em Sobral] que eu só posso me aposentar em Alcântaras porque eu era de lá, daqui. Justamente era mesmo. Aí eu resolvi lá, tinha uns mês de sindicato que eu tinha que pagar tinha parado porque eles tinham me condenado, eu não tinha pago mais. Eu fui aí o rapaz disse lá: você precisa pagar os mês que você deve o sindicato; [respondi] eu pago, aí eu paguei 360 mês de uma vez. Quando eu cheguei em Meruoca eu já peguei uma carta mandada já pro sindicato de Alcântaras, pra esse Benício que tem em Alcântaras chegou a carta já venho direto pra eles me darem meu aposento. [Eu não era rico] porque eu o que tinha era isso. **Uma pessoa rica é quem tem o mundo**, minha fia. Comparação lá da Santa Rosa o rico que tinha era seu avô, era. Sua mãe era filha de uma mulher rica, o nome era rico, os ricos mesmo de Meruoca era eles. Me lembro demais, eu ia pra lá, pra casa da sua mãe lá, do seu avô mais o finado Miguel Trajano aí passava o dia lá, nós tinha amizade e conversava, aí pegava o nome de rico. O rico é aquele tipo de gente. Seu pai pegava o nome de rico também porque era quem tinha condições, me ajudaram muito. [enxada] eu tinha em casa. Eu não era rico, não, só era de comércio. Isso só era os meus vizinhos que deram parte de mim. Aí essa mulher de Alcântaras que tomava conta do aposento, ela ‘diche’ que eu pra me aposentar eu tinha que jogar fora o que tinha, [disse a mulher] **jogue fora o que tem**. Quando eu resolvi tudo, eu passei por ela em Sobral mesmo e disse: **dona, não foi preciso vender tudo, não**. Quando eu vim me embora pra Alcântaras, no sindicato já tinha era dinheiro meu lá. Os mês que tinha pago em Meruoca e Sobral eles tiveram que devolver tudinho. Nunca parei de trabalhar, só parei depois que eu adoeci. Eu trabalhava na agricultura ‘mermo’, trabalhei em roçado, plantio. Faz cinco ano que eu deixei de plantar porque não aguentei mais trabalhando, tava vencido, né (José Maximino, grifo nosso).

Nessa lógica, há uma obsessão, frequente e comum, de fazer caber o trabalhador rural no imaginário que se desmancha a cada dia no capitalismo contemporâneo. Isso posto, muda-se o mundo e muda-se o trabalho. Entretanto, espera-se encontrar o mesmo trabalhador, o que

produz legislações e seus cumpridores aos termos de Weber (2001) – desencantadas –, isto é, a acomodação do ser humano, a razão burocrática, e não o contrário.

Considerando o contingente de pessoas que trabalham de forma inescapável para significar a vida, nos perguntamos como é possível dimensionar uma ação classista. Outrossim, quais critérios precisam ser cumpridos para que seja atestada uma experiência de classe? A resposta pode ser através da identidade que redimensiona a experiência dos sujeitos e sua compreensão sobre relações de poder.

Explico: um caseiro Y que tem um padrão e uma jornada de trabalho integral mora a longas distâncias do agricultor X, que não tem patrão e vende seus produtos na feira. Ambos têm práticas e condições de trabalho distintas, e o agricultor é sindicalizado protocolar, o caseiro, não. Logo, não há revoltas, motins, paralizações, negociações patronais, campanhas salariais e passeatas no território desses trabalhadores, mas uma partilha de memória coletiva, com direitos para aqueles que trabalham no campo.

Trabalho no campo é entendido de uma forma mais ampla, e não como a prática do roçado e da agricultura de subsistência. Campo, nesse viés, é um conjunto de sociabilidades que permitem que o caseiro se reconheça nessa identidade e a requeira para negociar direitos sociais, tendo em mente seu estado à deriva no mundo do trabalho. Nesse seguimento, ao reivindicar na burocracia, nos sindicatos, nas relações de trabalho informais o repertório de direitos que os qualificam como caseiro/doméstico e trabalhador rural, essa margem não estava à deriva.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Textos inevitáveis, estranhamento do que é familiar e produção de espaços para memórias dos trabalhadores rurais meruoquenses, assim começa e termina essa pesquisa. Já na primeiras páginas, persigo o seguinte argumento: o trabalhador rural, sobretudo, quando atrelado ao Nordeste é imaginado em duas narrativas – na representação de um guardião, vanguardista de uma revolução vindoura contra as classes dominantes. Noutra, é um sujeito refém das circunstâncias de todas as ordens, referido a uma natureza conformista e estagnada. Ambas, defendo, são desumanizadoras porque caricaturam esse sujeitos em versões regionalistas e os deslegitimam sua agência no presente, pessoas conjugadas apenas no tempo passado ou futuro.

Por essa razão, busco caracterizar esse sujeito rural entre as teorias sociológicas que o provocam – campesino, agricultor familiar, trabalhador rural, boia-fria e massa de reserva. Tais nomes se assemelham em condição: trabalhadores. Sabedora disso, descrevo práticas culturais particulares que forjam identidades coletivas, por óbvio, condicionadas pela experiência de classe que se impõe no cotidiano.

Uma dessas experiências de produção de subjetividade é tratada perante o reisado rural e seus brincantes, que ocupam as ruas nos meses de janeiro e encarnam os personagens – o dono da terra, o indígena, os animais, o trabalhador – e entoam pela cidade suas estórias e seus conflitos. Ainda nos aspectos culturais, foi discutida a relação homem-natureza nos benzimentos, nos trabalhos espirituais e nos remédios que compõem esse modo de vida rural aferido no estereótipo do “atraso” e da “irracionalidade”. Independentemente de serem os povos de terreiros ou o sertanejo crente no chá da folha de abacate, ambos são alvos do racismo que balbucia suas “justificativas” na racialização e na pecha do “rural” devorador da civilização.

Nesse mesmo sentido, apresento as clandestinas circunstâncias do estado de felicidade e do sonhar dos trabalhadores rurais – sujeitos de pesquisa. Excedi a teorização do trabalhadores em estado de sofrimento, o que não significa ignorar a força e a violência das condições de vida daqueles que trabalham, mas admitir junto a dor outros estados de ser e existir, se não for suficientemente científico que seja a memórias dos dias menos doídios.

Nos mesmo termos, trato dos sonhos, amparada na ideia martiniano, que sonho é evidência, um estado de percepção de si, de lapsos de ruptura do modo automático que forçam a vida do trabalhador “moderno”. Outrossim, a subjetividade forjada no tempo consiste em dinheiro, uma racionalidade da sociedade contemporânea, na qual os trabalhadores pobres

movem-se nas margens da escassez e da obliteração de modo de vida e tem, por isso, dirimidas suas experiências de classe.

Discuto também sobre a situação das mulheres na roça, especificamente sobre como elas atribuem a feitura do artesanato, no caso, o chapéu, a uma prática afetiva, tradicional e costumeira, e não um trabalho. E como a sociabilidade no campo é atravessado pelo trabalho reprodutivo e suas relações com o matrimônio, família, tradição e direitos trabalhistas. Como essa atribuição sustenta uma indústria chapeleira rentável à revelia da condição de trabalho e do valor de troca do produto, o chapéu docilmente comprado nos sítios e nos distritos de Meruoca, a baixo custo e sem nenhuma regulamentação, é vendido com item de valor agregado no fetiche daquilo que é “tradicional”, às custas do trabalho não pago ou mal-pago, que remonta a relação dos donos de terra e seus moradores.

Embora haja, no campo da sociologia rural, expressivas contribuições que tratam do assunto, a mulher é um corpo abjeto nos processos de reconhecimento enquanto trabalhadoras rurais. As mulheres enfrentam, com maior intensidade, o questionamento se, de fato, são trabalhadoras rurais, tendo em vista a divisão social do trabalho, na qual a parte que lhe cabe centralmente são as atividades de reprodução e cuidado. Por isso, a feitura do artesanato, o trabalho doméstico ou a dedicação às etapas de debulhe da lavoura não são suficientes provas do modo de vida rural, prevalece, no que diz respeito à Meruoca, a função de cônjuge do agricultor, este sim, provedor da casa – agricultor – e portador do “trabalho verdadeiro”.

Insisti, com demoramento, na caracterização de práticas, ofícios, métodos e experiências de trabalho desses sujeitos rurais, homens, em sua maioria, com mais de 60 anos, detidamente no que eles denominam de trabalhos avulsos, isto é, bicos, empeleita e semanalistas. É uma discussão sobre os sujeitos que viveram em constantes situações de subemprego.

Esse contexto, embora represente um amostra pequena, retirada de um período histórico curto e subsidiada por trajetórias de vida singulares, demonstra como as relações de trabalho na zona rural meruoquense foram forjadas, mesmo depois da criação da CLT e do Estatuto da Terra, em experiências de trabalho destituídas de qualquer regulamentação ou prospecção de formalização. Se hoje é sensível o debate acerca de reformas da CLT e sua “modernização”, em Meruoca, o normal, desde sempre, é ser um trabalhador “flexível” a todo tipo de precarização.

Mais adiante, na pesquisa, defendo a parecenza dos trabalhadores rurais com os trabalhadores urbanos, não só porque enfrentam a instabilidade dos direitos que constituem sua cidadania, mas porque, vez ou outra, esses trabalhadores rurais se transmutam em urbanos – o camponês-operário que em ciclos e temporadas produz a vida entre campo e cidade na saga por

suprir as insuficiências de ambas as situações de trabalho. Nesse rumo, a roça para segmentos da classe trabalhadora brasileira é um entre lugar, aquele de onde se parti e se retorna.

Evidencio, na pesquisa, o sindicalismo rural de Meruoca que foi tardio com relação a outros municípios cearenses, institucionalizados sob tutela e guarda da Diocese de Sobral. Trata-se de um sindicalismo que nasce antissindicalista, isto é, organizados para desorganizar qualquer reclame sobre o *status quo* dos poderes locais constituídos e alicerçados pela posse de terras que arregimentam gerações e gerações de herdeiros que seguem sendo donos de favores impagáveis, trabalhadores fies e poderio político.

Vimos, nessa direção, como a atuação política do STR de Meruoca, quase sempre de gabinete, é invadida pela agenda de reivindicações coletivas de entidades classistas, a exemplo da FETRAECE e da CONTAG. A linguagem de ampliação e a garantia de direitos estão atreladas à presença dos dirigentes junto às entidades e nas caravanas rumo à Brasília. O sindicalismo em Meruoca, parafraseando Medeiros, é o que fora possível ser.

Ainda nesse sentido, defendo que, embora esta tese seja, principalmente, sobre a história de vida de poucos trabalhadores meruoquenses que narram em primeira pessoa os lugares, os patrões e as práticas de trabalho, por isso mesmo, desgarrados das lutas que merecem ser narradas, são sujeitos de uma experiência de classe. Isso porque, na ausência de um contrato que o qualifique trabalhador, ele recorre ao modo de vida como meio de constituir-se classe, uma classe que cultiva a terra, que trabalha, que permanece na terra, que tem sindicatos e direitos.

Posto isso, busco evidenciar os motivos que levam os trabalhadores meruoquenses à sindicalização. Desagregados do pacto de formalização das relações de trabalho e pleno emprego e à espreita da modernização, tais sujeitos recorrem à agricultura para subsistir não mais, ou não somente à fome, mas à modernização que ao deixar de ser promessa e se materializa no aprofundamento do desemprego, na escalada do subemprego e precarização. Foram abordados também os processos de solicitação de aposentadoria rural e as dificuldades para o reconhecimento desses trabalhadores agricultores, que atuaram em diferentes práticas de trabalho. Isso posto, cabe salientar que a roça em Meruoca é para comer, mas é, particularmente, um modo de existir enquanto classe.

Defendo, nesse mesmo sentido, que a experiência de classe e os conflitos que a definem foram reconfigurados no capitalismo contemporâneo, porém seguem em curso no cotidiano no campo e na cidade dos trabalhadores. Não obstante, ainda que correntes das ciências sociais testemunhem a dissolução da categoria classe trabalhadora como meio de apreensão das transmutações da história da humanidade, alerto, alienam-se ao fato de que essa mesma classe

muda e comporta marcadores de interesses conflitantes a si e ao outro. Diante disso, tem-se a aparição de subjetividades ambíguas, uma identidade de classe desmanchada, impraticável nos termos que outrora a imaginamos.

Sendo assim, as histórias particulares dos trabalhadores meruoquenses evocam uma memória coletiva de luta por direitos dos trabalhadores brasileiros. Os recursos usados para acionar o sindicato, o Estado e os patrões para obter o reconhecimento de seus direitos, principalmente, com relação à previdência social rural é uma linguagem política que perpassa a conduta desse sujeitos diante das transformações do mundo do trabalho.

A luta de classe dos trabalhadores meruoquenses, ainda que com baixa expressão nas ações políticas, existe com vigor relevante porque apelam a essa identidade e recorrem a um repertório de classe para demandar seus direitos. Desse modo, experimentam os conflitos que comprimem os direitos trabalhistas desse país, o fazem à contragosto da sua vontade e a enfrentam politicamente como e quando podem. Em nenhum momento os sujeitos dessa pesquisa abordaram, de forma crítica ou pacífica, sobre flexibilização das leis trabalhistas e taxas de desemprego, tendo em vista que sempre foram desagregados dessa formalização e mesmo quando lhe fora possível um vínculo formal, se sabia instável.

Nestes termos, a relação do homem com cultivo da terra, em Meruoca, é a garantia de uma cidadania que a sociedade salarial não o propiciou ou a fez de forma parcial. Tendo em vista que a mão-de-obra forjada nas relações sociais dessa cidade fora, predominantemente, subocupações com baixa remuneração alicerçada no latifúndio, no baixo investimento público e no clientelismo. A “modernização” das relações de trabalho do campo chegou, aqui, antes mesmo das máquinas e do “desenvolvimento – está no estado de subproletarização.

Todavia, viver nessas circunstâncias não significa aderir a uma subjetividade conformada, como se fosse possível ser só trabalhador refém da pobreza cuja experiência de classe seja nula. Tampouco é uma homilia do trabalhador pobre que, sobrevivendo, luta. A pobreza, a humilhação, a fome, o sofrimento e a precariedade não produzem “sobreviventes” em luta, pelo contrário, os fragiliza, os adocece prematuramente, os enverga e impossibilita, mas não necessariamente, os conforma.

A busca pelo direito ao descanso remunerado no final da vida, a aposentadoria, é evidência desse estado inconformado. Como viver e trabalhar na roça não é suficiente para acessar a previdência social? Os trabalhadores sustentam e recorrem ao sindicato, recusam relações de assalariamento parciais e virulentas e, em alguns casos, judicializam para ter seu direito trabalhista reconhecido. Posto isso, seguem travando as lutas possíveis mesmo na

velhice e com isso produzem novas sínteses no repertório de ação política da classe trabalhadora.

Transitam entre diversas práticas de trabalho para escapar da miserabilidade e para garantir a própria condição de manutenção de suas roças, de sua família e de sua sindicalização. Um modo de abrandar a ausência do assalariamento que quando aparece, se mostra de modo precário e instável. Trabalhadores rurais caracterizados não apenas pela prática da lavoura, mas ao modo de vida que os condiciona a esse estado ambíguo nas configurações do capitalismo contemporâneo.

As narrativas descritas aqui compõem relicários da experiência de classe experimentada pelos trabalhadores pobres que embora de vidas precarizadas, são fluentes numa linguagem coletiva de luta pelos direitos trabalhistas conquistados no Brasil. Os trabalhadores rurais meruoquenses acionam e constroem uma memória coletiva um repertório de ações que possam arrefecer ou mitigar as relações o desamparo, a expulsão da terra e desemprego.

Em vista disso, é travada uma luta de classe, em Meruoca, nos direitos sociais e trabalhistas. No entanto, na ausência desses direitos, são elaboradas as subjetividades de classe e sua identidade. Essa é a linguagem que conta os conflitos de uma vida inteira como sujeito inadequado, marcada por regimes de exploração, precarização, humilhação, descaracterização e subalternização – conflito para poder ser classe, não do “do jeito certo”, mas do jeito possível.

Importa mencionar que, ao longo dos capítulos, tento provocar o debate acerca da experiência de classe de trabalhadores que viveram suas vidas “sem classe” ou que a encontram, em algumas vezes, no sindicalismo, na admissão ou na recusa do assalariamento. Ou quando experimentaram, clandestinamente, uma experiência de classe trabalhadora, exercida afora das desqualificações sociais que os determina num papel de “ningueidade” e, por esse motivo, os tornam indizíveis. Essa tese é, pois, um esforço para fazer dizer.

## REFERÊNCIAS

- ABU-LUGHOD, L. As mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação?: reflexões antropológicas sobre o relativismo cultural e seus outros. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 20, n. 2, p. 451-470, ago. 2012. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2012000200006>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/yPdFtbPfpQCHyDmh6BjqQDx/abstract/?lang=pt#>. Acesso em: 11 jun. 2024.
- ALBUQUERQUE JUNIOR, D. M. **A invenção do Nordeste e outras artes**. 1994. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1994. Disponível em: <https://repositorio.unicamp.br/Acervo/Detalhe/96855>. Acesso em: 11 jun. 2024.
- ALENCAR, A. K. G. **Guerra dos lugares e circuitos da economia urbana**: a instalação da Grendene S.A. em Crato (CE). 2019. Dissertação (Mestrado em Geografia Humana) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8136/tde-25062019-161720/pt-br.php>. Acesso em: 31 mar. 2024.
- ALGUIDAR. In: DICIONÁRIO Michaelis da língua portuguesa. São Paulo: Melhoramentos, 2024. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/Alguid%C3%A1/>. Acesso em: 6 maio 2023.
- ANDRADE, C. D. de. **Claro enigma**. 10. ed. Rio de Janeiro: Record, 1991.
- BALAIO. In: DICIONÁRIO Michaelis da língua portuguesa. São Paulo: Melhoramentos, 2024. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/balaio/>. Acesso em: 9 jun. 2024.
- BARBOSA, A. P. L. **Planejamento governamental**: aspectos teóricos e uma análise das experiências mundial, brasileira e cearense. 1986. Dissertação (Mestrado em Administração Pública) – Escola brasileira de Administração Pública, Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro, 1986. Disponível em: <https://repositorio.fgv.br/server/api/core/bitstreams/25f11021-278a-48e1-b3b3-76c457b69435/content>. Acesso em: 11 jun. 2024.
- BARROS, J.; PRIETRO, G.; MARINHO, C. **Sertão, sertões**: repensando contradições, reconstruindo veredas. São Paulo: Editora Elefante, 2019.
- BENJAMIN, W. **O capitalismo como religião**. São Paulo: Boitempo, 2013.
- BERNARDINO-COSTA, J. Decolonialidade e interseccionalidade emancipadora: a organização política das trabalhadoras domésticas no Brasil. **Sociologia e Estado**, Brasília, DF, v. 30, n. 1, p. 147-163, jan./abr. 2015. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-69922015000100009>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/se/a/tjznDrswW4TprwsKy8gHzLQ/#>. Acesso em: 11 jun. 2024.
- BIANCHIN, V.; MOTOMURA, M. O que é macumba? **Superinteressante**, São Paulo, 22 fev. 2024. Disponível em: <https://super.abril.com.br/mundo-estranho/o-que-e-macumba>. Acesso em: 18 mar. 2024.

BIEHL, J. G. **XIII Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM)**. Porto Alegre, 25 jul. 2019. Facebook: XIII RAM @xiiram. Disponível em: <https://www.facebook.com/ramxiii2019/videos/xiii-ram-reuni%C3%A3o-de-antropologia-do-mercosul-x-iii-ram-reuni%C3%A3o-de-antropologia-do/326006108276156/>. Acesso em: 28 fev. 2020.

BORTOLUCI, J. H. **O que é meu**. São Paulo: Fósforo Editora, 2023.

**BRASIL. Decreto nº 59.566, de 14 de novembro de 1966.** Regulamenta as Seções I, II e III do Capítulo IV do Título III da Lei n. 4504, de 30 de novembro de 1964, Estatuto da Terra, o Capítulo III da Lei n. 4947, de 6 de abril de 1966, e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, 1966. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1960-1969/decreto-59566-14-novembro-1966-400292-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 29 mar. 2024.

**BRASIL. Decreto-Lei nº 5.452, de 1º de maio de 1943.** Aprova a Consolidação das Leis do Trabalho. Brasília, DF: Presidência da República, 1943. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto-lei/del5452.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del5452.htm). Acesso em: 30 mar. 2024.

**BRASIL. Lei nº 10.406, de 10 de janeiro de 2002.** Institui o Código Civil. Brasília, DF: Presidência da República, 2002. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/2002/110406compilada.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/110406compilada.htm). Acesso em: 29 mar. 2024.

**BRASIL. Lei nº 11.891, de 24 de dezembro de 2008.** Dispõe sobre a criação da Área de Proteção Ambiental Serra da Meruoca, no estado do Ceará, e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, 2008. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2008/lei/l11891.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/l11891.htm). Acesso em: 29 mar. 2024.

**BRASIL. Lei nº 4.504, de 30 de novembro de 1964.** Dispõe sobre o Estatuto da Terra e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, 1964. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/14504.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/14504.htm). Acesso em: 3 jun. 2024.

**BRASIL. Lei nº 4.947, de 6 de abril de 1966.** Fixa Normas de Direito Agrário, Dispõe sobre o Sistema de Organização e Funcionamento do Instituto Brasileiro de Reforma Agrária, e dá outras Providências. Brasília, DF: Presidência da República, 1966. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/14947.htm#:~:text=LEI%20No%204.947%2C%20DE%20DE%20ABRIL%20DE%201966.&text=Fixa%20Normas%20de%20Direito%20Agr%C3%A1rio,Agr%C3%A1ria%2C%20e%20d%C3%A1%20outras%20Provid%C3%A1ncias](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/14947.htm#:~:text=LEI%20No%204.947%2C%20DE%20DE%20ABRIL%20DE%201966.&text=Fixa%20Normas%20de%20Direito%20Agr%C3%A1rio,Agr%C3%A1ria%2C%20e%20d%C3%A1%20outras%20Provid%C3%A1ncias). Acesso em: 29 mar. 2024.

**BRASIL. Lei nº 6.179, de 11 de dezembro de 1974.** Institui amparo previdenciário para maiores de setenta anos de idade e para inválidos, e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, 1974. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/CCivil\\_03/leis/L6179.htm#:~:text=L6179&text=LEI%20No%206.179%2C%20DE%2011%20DE%20DEZEMBRO%20DE%201974.&text=Institui%20amparo%20previdenci%C3%A1rio%20para%20maiores,%20inv%C3%A1lidos%2C%20e%20d%C3%A1%20outras%20provid%C3%A1ncias.&text=III%20%2D%20Tenham%20ingressado%20no%20regime,sem%20direito%20aos%20benef%C3%ADcios%20regulamentares](https://www.planalto.gov.br/CCivil_03/leis/L6179.htm#:~:text=L6179&text=LEI%20No%206.179%2C%20DE%2011%20DE%20DEZEMBRO%20DE%201974.&text=Institui%20amparo%20previdenci%C3%A1rio%20para%20maiores,%20inv%C3%A1lidos%2C%20e%20d%C3%A1%20outras%20provid%C3%A1ncias.&text=III%20%2D%20Tenham%20ingressado%20no%20regime,sem%20direito%20aos%20benef%C3%ADcios%20regulamentares). Acesso em: 30 mar. 2024.

**BRASIL. Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990.** Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, 1990. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/l8069.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l8069.htm). Acesso em: 6 maio 2024.

**BRASIL. Lei nº 8.742, de 7 de dezembro de 1993.** Dispõe sobre a organização da Assistência Social e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, 1993. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/l8742.htm#:~:text=Art.,o%20atendimento%20%C3%A0s%20necessidades%20b%C3%A1sicas](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l8742.htm#:~:text=Art.,o%20atendimento%20%C3%A0s%20necessidades%20b%C3%A1sicas). Acesso em: 3 jun. 2024.

BRUMER, A. Previdência social rural e gênero. **Sociologias**, Porto Alegre, v. 1, n. 7, p. 50-81, jan./jun. 2002. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1517-45222002000100003>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/soc/a/RjHdp4QzNsZbPT6MqnsGDDt/abstract/?lang=pt#>. Acesso em: 11 jun. 2024.

CANDIDO, A. **Os parceiros do Rio Bonito**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1979.

CARACRISTI, I. A indústria chapeleira sobralense. **Revista da Casa da Geografia de Sobral (RCGS)**, Sobral, v. 1, n. 1, p. 35-44, mar. 2012. Disponível em: <https://rcgs.uvanet.br/index.php/RCGS/article/view/38>. Acesso em: 9 nov. 2024.

CASTEL, R. **As metamorfoses da questão social**: uma crônica do salário. 12. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2015.

CEARÁ. Tribunal Regional do Trabalho (7. Região. 2. Vara do Trabalho de Sobral). **Recurso Ordinário nº 0001049-73.2022.5.07.0038**. Ação trabalhista. Relator: Lucivaldo Muniz Feitosa, 12 de junho de 2023. Disponível em: <https://pje.trt7.jus.br/jurisprudencia>. Acesso em: 3 jun. 2024.

CEARÁ. Tribunal Regional do Trabalho (7. Região. 2. Vara do Trabalho de Sobral). **Acórdão nº 0000195-24.2022.5.07.0024**. Ação trabalhista. Relator: Plauto Carneiro Porto, 1 de março de 2024. Disponível em: <https://pje.trt7.jus.br/jurisprudencia/> Acesso em: 3 jun. 2024.

CHALHOUB, S. **Trabalho, lar e botequim**: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da Belle Époque. 3. ed. Campinas: Unicamp, 2012.

CID Gomes é denunciado por crime ambiental na Serra da Meruoca. **Diário do Nordeste**, Fortaleza, 6 mar. 2018. Disponível em: <https://diariodonordeste.verdesmares.com.br/politica/cid-gomes-e-denunciado-por-crime-ambiental-na-serra-da-meruoca-1.1904263>. Acesso em: 16 maio 2024.

CLIFFORD, J. Sobre a autoridade etnográfica. In: GONÇALVES, J. R. S. **A experiência etnográfica**: Antropologia e Literatura no século XX. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998. p. 17-62.

CONNELL, R. A iminente revolução na teoria social. **Revista brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 27, n. 80, p. 9-20, out. 2012. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-69092012000300001>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/ZZZqDf3h5FwNbfCMQ66jPqF/>. Acesso em: 11 jun. 2024.

CONSELHO NACIONAL DO MINISTÉRIO PÚBLICO. Trabalho escravo. **CNMP**, Brasília, DF, 2015. Disponível em:  
<https://www.cnmp.mp.br/portal/institucional/conatetrap/trabalho-escravo>. Acesso em: 16 abr. 2024.

CORDOVAL, L. Tachos, cana e rapaduras unindo a rede do bem durante a pandemia! **Projeto Barraginhas**, [s. l.], 25 out. 2023. Disponível em:  
<http://projetobarraginhas.blogspot.com/2020/10/tacho-cana-e-rapaduras.html>. Acesso em: 6 maio 2024.

CUNHA, E. **Os Sertões**. São Paulo: Editora Nova Cultura, 2002.

DADOS gerais da diocese. **Diocese de Sobral**, Sobral, 2022. Disponível em:  
<https://www.diocesedesobral.com/novo/diocese-de-sobral/governo-da-diocese/vigarios-episcopais-das-regioes/921-2/regiao-episcopal-vale-do-coreau/>. Acesso em: 23 jul. 2024.

DARDOT, P.; LAVAL, C. **Comum**: ensaio sobre a revolução no século XXI. São Paulo: Boitempo, 2017.

DAS, V.; POOLE, D. El estado y sus márgenes: etnografías comparadas. **Revista Académica de Relaciones Internacionales**, Madrid, v. 1, n. 8, p. 1-39, jun. 2008. Disponível em:  
[https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4886722/mod\\_resource/content/1/El\\_estado\\_y\\_sus\\_margenes\\_Etnografias\\_comparadas%20%281%29.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4886722/mod_resource/content/1/El_estado_y_sus_margenes_Etnografias_comparadas%20%281%29.pdf). Acesso em: 11 jun. 2024.

DEPUTADA compara SC com o Maranhão: mais gente com carteira assinada que no Bolsa Família. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 24 abr. 2024. Disponível em:  
<https://www1.folha.uol.com.br/blogs/brasilia-hoje/2024/04/deputada-compara-sc-com-o-maranhao-mais-gente-com-carteira-assinada-que-no-bolsa-familia.shtml>. Acesso em: 21 maio 2024.

DIEESE. O mercado de trabalho assalariado rural brasileiro. **Estudos e Pesquisas**, São Paulo, v. 1, n. 74, p. 1-33, out. 2014. Disponível em:  
<https://www.dieese.org.br/estudosepesquisas/2014/estpesq74trabalhoRural.pdf>. Acesso em: 11 jun. 2024.

DOMÉSTICO. In: DICIONÁRIO Michaelis da língua portuguesa. São Paulo: Melhoramentos, 2024. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/dom%C3%A9stico%20/>. Acesso em: 2 jun. 2024.

DOMINGUES, J. E. A grande fazenda de cana-de-açúcar do Brasil Colônia. **Ensinar História**, [s. l.], 1 fev. 2016. Disponível em: <https://ensinarhistoria.com.br/para-colorir-fazenda-de-cana-do-brasil-colonia/>. Acesso em: 6 maio 2024.

DUARTE, A. “7 Prisioneiros”: um filme ainda necessário. **Café História**, [s. l.], 18 mar. 2022. Disponível em: <https://www.cafehistoria.com.br/7-prisioneiros-um-filme-ainda-necessario/>. Acesso em: 3 maio 2024.

EMPRESA BRASILEIRA DE PESQUISA AGROPECUÁRIA. Cultivo de cana. **Embrapa**, Brasília, DF, 2024. Disponível em: <https://www.embrapa.br/agencia-de-informacao-tecnologica/cultivos/cana/pos-producao/rapadura>. Acesso em: 7 maio 24.

**ENGELS, F.** **A origem da família, da propriedade privada e do Estado.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.

**ESCOLA DA ADVOCACIA-GERAL DA UNIÃO.** LOAS – Comentários à Lei Orgânica da Assistência Social – Lei nº 8.742, de 7 de dezembro de 1993. **Escola da AGU**, Brasília, DF, v. 7, n. 36, jan./fev. 2015. Disponível em:  
[https://www.mds.gov.br/webarquivos/publicacao/assistencia\\_social/Normativas/loas\\_comentada\\_agu.pdf](https://www.mds.gov.br/webarquivos/publicacao/assistencia_social/Normativas/loas_comentada_agu.pdf). Acesso em: 11 jul. 2024.

**ESPÉCIE** do mês. **NEMA**, Petrolina, 26 fev. 2021. Disponível em:  
[www.nema.univasf.edu.br/site/index.php?page=newspaper&record\\_id=74](http://www.nema.univasf.edu.br/site/index.php?page=newspaper&record_id=74). Acesso em: 9 maio 2024.

**EVARISTO, C.** **Macabéa:** flor de Mulungu. Rio de Janeiro: Editora Oficina Raquel, 2023.

**FESTA.** Intérprete: Luiz Gonzaga. Compositores: Luiz Gonzaga e Luiz Gonzaga do Nascimento Júnior. *In:* CANAÃ. Rio de Janeiro: RCA Records, 1969. 1 CD, faixa 1.

**FOUCAULT, M.** **Estratégia, poder-saber:** ditos e escritos IV. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

**FOUCAULT, M.** **O nascimento da Biopolítica.** Coimbra: Edições 70, 2010.

**GEERTZ, C.** **Negara:** o Estado-Teatro no século XIX. Lisboa: Difel, 1991.

**GOLDMAN, M.** Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica. **Etnográfica**, Lisboa, v. 10, n. 1, p. 159-173, mar. 2006. DOI: <https://doi.org/10.4000/etnografica.3012>. Disponível em: <https://journals.openedition.org/etnografica/3012>. Acesso em: 22 ago. 2024.

**GONÇALVES, P. C.** **Migração e mão-de-obra:** retirantes cearenses na economia cafeeira do centro-sul (1877-1901). São Paulo: Editora Humanitas, 2006.

**GONZALEZ, L.** **Por um feminismo afro-latino-americano:** ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

**GUAJARÁ, Cialdine.** [S. l.: s. n.], 2015. 1 vídeo (2 min 26 s). Publicado pelo canal Ivo Aragão. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=C1dJrPsbtok>. Acesso em: 22 ago. 2024.

**GUERRA, I.** Modos de vida: novos percursos e novos conceitos. **Sociologia – Problemas e Práticas**, Lisboa, v. 1, n. 13, p. 59-74, mar. 1993. Disponível em: <https://repositorio.iscte-iul.pt/handle/10071/932>. Acesso em: 11 jun. 2024.

**HALBWACHS, M.** **A memória coletiva.** São Paulo: Vértice, 1990.

**HARVEY, D.** **O enigma do capital e as crises do capitalismo.** São Paulo: Boitempo, 2011.

**HEMINGWAY, E.** **Por quem os sinos dobraram.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

**HIRATA, H.; KERGOAT, D.** Novas configurações da divisão sexual do trabalho. **Cadernos de Pesquisa**, São Paulo, v. 37, n. 132, p. 595-609, set./dez. 2007. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0100-15742007000300005>. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/cp/a/cCztcWVvvtWGDrvFqRmdsBWQ/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 11 jun. 2024.

**HISTÓRIA. Cáritas brasileira**, Brasília, DF, 2024. Disponível em: <https://caritas.org.br/historia>. Acesso em: 31 mar. 2024.

**HISTÓRICO Amel. Amel Meruoca**, Meruoca, 7 ago. 2013. Disponível em: <http://amelmeruoca.blogspot.com/p/historico.html>. Acesso em: 6 jul. 2024.

**HISTÓRICO. Grendene**, Sobral, 2024. Disponível em: <https://ri.grendene.com.br/PT/A-Empresa/Historico>. Acesso em: 31 mar. 2024.

**HOBSBAWN, E. Pessoas extraordinárias**. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

**INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA**. Censo 2022. **IBGE**, Rio de Janeiro, 2023. Disponível em: <https://censo2022.ibge.gov.br/panorama/>. Acesso em: 20 maio 2024.

**INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA**. História de Sobral. **IBGE**, Rio de Janeiro, 2024. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ce/sobral/historico>. Acesso: 22 abr. 2024.

**INSTITUTO DE PESQUISA E ESTRATÉGIA ECONÔMICA DO CEARÁ**. Serra da Meruoca. **IPECE**, Fortaleza, 2019. Disponível em: [https://www.ipece.ce.gov.br/wp-content/uploads/sites/45/2019/02/mapas\\_municipais\\_Meruoca\\_2019.pdf](https://www.ipece.ce.gov.br/wp-content/uploads/sites/45/2019/02/mapas_municipais_Meruoca_2019.pdf). Acesso em: 20 maio 2024.

**INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA**. Certificado de Cadastro de Imóvel Rural – CCIR. **Gov.br**, Brasília, DF, 28 jan. 2020. Disponível em: <https://www.gov.br/incra/pt-br/assuntos/governanca-fundiaria/cadastro-imovel-rural>. Acesso em: 20 abr. 2024.

**INSTITUTO NACIONAL DO SEGURO SOCIAL**. Aposentadoria por idade do trabalhador rural. **Gov.br**, Brasília, DF, 24 out. 2023. Disponível em: <https://www.gov.br/inss/pt-br/direitos-e-deveres/aposentadoria/aposentadoria-por-idade-do-trabalhador-rural>. Acesso em: 3 nov. 2024.

**INSTITUTO NACIONAL DO SEGURO SOCIAL**. Regras de aposentadoria. **Gov.br**, Brasília, DF, 31 out. 2024. Disponível em: <https://www.gov.br/inss/pt-br/>. Acesso: 3 nov. 2024.

**LANNA, M.** Nota sobre Marcel Mauss e o ensaio sobre a dádiva. **Revista de Sociologia Política**, Curitiba, v. 1, n. 14, p. 173-194, jun. 2000. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-44782000000100010>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rsocp/a/DnM89HCd96n5DBcBmPcbVHm/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 11 jun. 2024.

**LEAL, V. N.** **Coronelismo, enxada e voto**: o município e o regime representativo no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

**LOPES, José Sérgio Leite**. **O vapor do diabo**: o trabalho dos operários do açúcar. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976.

LIMA, J. L.; FERREIRA, B. C. Trabalhadores urbanos no Nordeste: trajetórias profissionais, mobilidade espacial e organização operária. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 18., 1997, Caxambu. **Anais** [...]. Caxambu: ANPOCS, 1997. p. 1-23. Disponível em: [https://www.dhnet.org.br/memoria/1935/pesquisadores/brasilia/texto\\_brasilia\\_trabalhadores\\_urbanos\\_ne.pdf](https://www.dhnet.org.br/memoria/1935/pesquisadores/brasilia/texto_brasilia_trabalhadores_urbanos_ne.pdf). Acesso em: 11 jun. 2024.

LIRA, A. T. do N. **A legislação de educação no Brasil durante a ditadura militar (1964-1985)**: um espaço de disputas. 2010. Tese (Doutorado em História Social) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010. Disponível em: <https://www.historia.uff.br/stricto/td/1265.pdf>. Acesso em: 11 jun. 2024.

LISPECTOR, C. **A hora da estrela**. São Paulo: Editora Rocco, 1977.

LISPECTOR, C. **Felicidade clandestina**: contos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.

LOEWE, D. Refugiados climáticos: ¿quién debe cargar los costos? **Revista Interdisciplinar Mobilidade Humana (REMHU)**, Brasília, DF, v. 22, n. 43, p. 169-187, jul./dez. 2014. DOI: <https://doi.org/10.1590/1980-85852503880004311>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/remhu/a/7p97HsWmsN8k8wH8yk5cDBD/abstract/?lang=es#>. Acesso em: 11 jun. 2024.

MACAIA. In: DICIONÁRIO Michaelis da língua portuguesa. São Paulo: Melhoramentos, 2024. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/busca?r=0&f=0&t=0&palavra=macaia>. Acesso em: 9 jun. 2024.

MARCHANTE. In: DICIONÁRIO Michaelis da língua portuguesa. São Paulo: Melhoramentos, 2024. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/busca?id=kLoR7>. Acesso em: 9 jun. 2024.

MARTINS, J. de S. **A sociabilidade do homem simples**: cotidiano e história na modernidade anômala. São Paulo: Editora Hucitec, 2000.

MARTINS, J. de S. Reflexão crítica sobre o tema da exclusão social. In: MARTINS, J. de S. **A sociedade vista do abismo**: novos estudos sobre exclusão, pobreza e classes sociais. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 25-36.

MARTINS, J. de S. **Uma sociologia da vida cotidiana**. São Paulo: Contexto, 2014.

MARX, K. **Contribuição à crítica da Economia Política**. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MATTOS, M. B. **A classe trabalhadora de Marx ao nosso tempo**. São Paulo: Boitempo, 2019.

MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Editora Cosac e Naify, 2003.

MBEMBE, A. Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. **Arte & Ensaios**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 32, p. 123-151, dez. 2016. Disponível em: <https://www.procomum.org/wp-content/uploads/2019/04/necropolitica.pdf>. Acesso em: 11 jun. 2024.

MEDEIROS, L. S. de. **História dos movimentos sociais no campo**. Rio de Janeiro: Editora FASE, 1989.

MELO NETO, J. C. de. **Morte e vida severina e outros poemas para vozes**. 4. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

MERUOCA. Lista de contratos e aditivos firmados pela entidade. **Meruoca**, Meruoca, 2022. Disponível em: <https://www.meruoca.ce.gov.br/contratos.php?id=3946>. Acesso em: 6 jul. 2024.

MIAGUSKO, E.; JARDIM, A. A. F.; CÓRTES, M. Governo, gestão de populações e subjetividades: balanço e perspectivas analíticas. **Revista Brasileira de Sociologia**, Porto Alegre, v. 6, n. 12, p. 242-265, jan./abr, 2018. Disponível em: <https://rbs.sbsociologia.com.br/index.php/rbs/article/view/362>. Acesso em: 27 jan. 2021.

**MINISTÉRIO DA PREVIDÊNCIA SOCIAL. O que você precisa saber sobre a Previdência Social**. Rio de Janeiro: Editora Senac Nacional, 2004.

**MINISTÉRIO DA SAÚDE**. Painel Coronavírus. **Coronavírus Brasil**, Brasília, DF, 4 abr. 2024. Disponível em: <https://covid.saude.gov.br/>. Acesso em: 10 abr. 2024.

**MINISTÉRIO DA SAÚDE**. Primeira infância. **Gov.br**, Brasília, DF, 2024. Disponível em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/assuntos/saude-de-a-a-z/s/saude-da-crianca/primeira-infancia>. Acesso em: 6 maio 2024.

**MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO AGRÁRIO E AGRICULTURA FAMILIAR. Sobre o Garantia-Safra**. **Gov.br**, Brasília, DF, 3 abr. 2024. Disponível em: <https://www.gov.br/mda/pt-br/ProgramaseEditais/programa-garantia-safra/sobre-o-garantia-safra-1>. Acesso: 29 abr. 2024.

MONÓLOGO ao pé do ouvido. Intérpretes: Nação Zumbi e Chico Science. Compositor: Nação Zumbi. In: DA LAMA ao caos. Rio de Janeiro: CHAOS, 1994. 1 CD, faixa 1.

MONTEIRO, R. **A ridícula ideia de nunca mais te ver**. São Paulo: Editora Todavia, 2019.

MORAIS, L. N. de. A partir do café, para além dele: a formação de uma tradição cafeeira na serra de Baturité a partir das relações de trabalho e das experiências dos sujeitos.

**CENTÚRIAS – Revista Eletrônica de História**, Limoeiro do Norte, v. 1, n. 3, p. 107-123, dez. 2023. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/centurias/article/view/11202>. Acesso em: 5 jul. 2024.

MOURA, Margarida Maria. **Camponeses**. São Paulo: Ática, 1986.

NUN, J. Sobre el concepto de masa marginal. **Lavboratorio**, Buenos Aires, v. 1, n. 23, p. 109-119, jun. 2010. Disponível em: <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/lavboratorio/article/view/101/88>. Acesso em: 11 jun. 2024.

O HOMEM que virou suco. Produção de Assunção Hernandes. Rio de Janeiro: Embrafilme, 1981. 1 disco blu-ray (ca. 93 min).

OLIVEIRA, F. de. **A economia brasileira:** crítica à razão dualista. Estudos CEBRAP, São Paulo, v. 1, n. 2, p. 4–82, mar. 1972. Disponível em: [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/7947064/mod\\_resource/content/1/Cr%C3%ADtica%20a%20Raz%C3%A3o%20Dualista%20a\\_economia\\_brasileira.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/7947064/mod_resource/content/1/Cr%C3%ADtica%20a%20Raz%C3%A3o%20Dualista%20a_economia_brasileira.pdf). Acesso em: 3 jun. 2024.

OLIVEIRA, F. de. **Elegia para uma re(ligião):** SUDENE, Nordeste, planejamento e conflito de classes. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

ORTNER, S. B. Dark Anthropology and its others: theory since the eighties. **Hau: Journal of Ethnographic Theory**, London, v. 6, n. 1, p. 47-73, mar. 2016. DOI: <https://doi.org/10.14318/hau6.1.004>. Disponível em: <https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau6.1.004>. Acesso em: 11 jun. 2024.

OXOSSE. **Santuário Nacional da Umbanda**, São Caetano do Sul, 2024. Disponível em: <https://santuariodeumbanda.com.br/site/locais-para-ofertas/vale-dos-orixas/oxossi/>. Acesso em: 9 jun. 2023.

PERISSÉ, G. A leitura observada. **Notandum**, Porto, v. 1, n. 13, p. 5-28, fev. 2006. Disponível em: <http://www.hottopos.com/notand13/gabriel.pdf>. Acesso em: 11 jun. 2024.

PIANZOLA, N. O que significam a foice e o martelo, os mais famosos símbolos da Revolução Russa? **BBC News Brasil**, São Paulo, 4 nov. 2017. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-41869702>. Acesso em: 28 abr. 2024.

PIRES, A. S. **Fábricas recuperadas e os trabalhadores:** a autogestão entre a teoria e a prática. 2014. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2014. Disponível em: <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/6686?show=full>. Acesso em: 11 jun. 2024.

PIRES, B. Torcedores do Paraná debocham de nordestinos com gritos de “Bolsa Família” em estádio. **El País**, São Paulo, 20 abr. 2017. Disponível em: [https://brasil.elpais.com/brasil/2017/04/20/deportes/1492696195\\_677058.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2017/04/20/deportes/1492696195_677058.html). Acesso em: 21 maio 2024.

PRODUÇÃO artesanal de chapéus movimenta a economia no interior de MS. [Campo grande: s. n.], 2017. 1 vídeo (16 min 33 s). Publicado pelo Canal do Boi. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=znU\\_ItkGr4](https://www.youtube.com/watch?v=znU_ItkGr4). Acesso em: 17 fev. 2024.

QUEIROZ, R. de. Não aconselho envelhecer. **Portal da Crônica Brasileira**, Fortaleza, 18 mar. 1995. Disponível em: <https://cronicabrasileira.org.br/cronicas/8855/nao-aconselho-envelhecer>. Acesso em: 11 jun. 2024.

QUEIROZ, S. N. de; BAENINGER, R. Evolução das migrações interestaduais cearenses: análise para os decênios de 1960/1970, 1970/1980, 1981/1991, 1990/2000 e 2000/2010. In: OJIMA, R.; FUSCO, W. (org.). **Migrações nordestinas no século 21: um panorama recente**: São Paulo: Editora Edgard Blücher, 2015. p. 27-50.

RÉIS durou 400 anos, mas não foi tão estável quanto o real. **Exame**, São Paulo, 14 out. 2010. Disponível em: <https://exame.com/negocios/reis-durou-400-anos-mas-nao-foi-tao-estavel-quanto-o-real-m0040014/>. Acesso em: 6 maio 2024.

REVISTA ACADÊMICA AFRO E INDÍGENA E DIREITOS HUMANOS DO CENTRO DE ESTUDOS SUPERIORES DE MACEIÓ. Maceió: Cesmac, 2021. Disponível em: [https://cesmac.edu.br/admin/wp-content/uploads/2021/07/REVISTA-NAFRI-2021.2-CMC-OFFICIAL\\_.pdf#page=97](https://cesmac.edu.br/admin/wp-content/uploads/2021/07/REVISTA-NAFRI-2021.2-CMC-OFFICIAL_.pdf#page=97). Acesso em: 9 maio 2024.

RIBEIRO, D. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

ROSA, J. G. A terceira margem do rio. In: ROSA, J. G. **Ficção completa**: volume II. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1994. p. 409-413.

ROSA, J. G. **Grande Sertões**: Veredas. 22. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

RUI, T. Cemento não cura crack: enfrentamentos urbanos. In: RUI, T. **Nas tramas do crack**: etnografia da abjeção. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2014. p. 201-274.

SAES, M. S.; SOUZA, M. C. M. de; OTANI, M. N. Equívocos de pacotes tecnológicos: o exemplo de Baturité. **Instituto de Economia Agrícola**, São Paulo, mar. 6 jun. 2002. Disponível em: <http://www.iea.sp.gov.br/out/verTexto.php?codTexto=261>. Acesso em: 5 jul. 2024.

SCHWARTZMAN, S. Estatísticas da pobreza. **Revista Brasileira de Estatística**, São Paulo, v. 58, n. 209, p. 7-18, jan./jun. 1997. Disponível em: <https://www.schwartzman.org.br/simon/statpob.htm>. Acesso: 20 maio 2024.

SEBRAE. O que é baldrame na construção civil? **Sebrae**, São Paulo, 9 ago. 2022. Disponível em: <https://sebrae.com.br/sites/PortalSebrae/artigos/o-que-e-baldrame-na-construcao-civil,315b121fa1722810VgnVCM100000d701210aRCRD>. Acesso em: 2 maio 2024.

SECRETARIA DA CULTURA DO CEARÁ. Cantos e Toadas do Reisado. Fortaleza: **Secom**, 2018. Disponível em: [https://issuu.com/rozalvobarbosa/docs/catalogo\\_toadas\\_final\\_2](https://issuu.com/rozalvobarbosa/docs/catalogo_toadas_final_2). Acesso em: 19 abr. 2024.

SECRETARIA DA CULTURA DO CEARÁ. Casamento matuto convertido. **Secult**, Fortaleza, 2023. Disponível em: [https://mapacultural.secult.ce.gov.br/files/agent/26189/casamento\\_matuto-convertido.pdf](https://mapacultural.secult.ce.gov.br/files/agent/26189/casamento_matuto-convertido.pdf). Acesso em: 19 abr. 2024.

SECRETARIA DE COMUNICAÇÃO SOCIAL. Bolsa Família contempla 20,8 milhões de famílias em maio. **Gov.br**, Brasília, DF, 17 maio 2024. Disponível em: <https://www.gov.br/secom/pt-br/assuntos/noticias/2024/05/bolsa-familia-contempla-20-8-milhoes-de-familias-em-maio>. Acesso em: 20 maio 2024.

SECRETARIA DO PLANEJAMENTO E GESTÃO. **Resgate Histórico dos 60 anos do Planejamento no Ceará**. Fortaleza: Seplag, 2023.

SILVA, J. G. da. **O que é questão agrária**. São Paulo: Brasiliense, 1980.

SILVA, M. Linguagem e parentesco. **Revista da Antropologia**, São Paulo, v. 42, v. 1-2, p. 133-161, mar. 1999. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0034-77011999000100009>. Disponível

em: <https://www.scielo.br/j/ra/a/TKh78gDnRSkNyy63WdsT8kQ/?lang=pt#>. Acesso em: 2 jun. 2024.

SILVA, R. A. da; FERNANDEZ, J. C. A.; SILVA, M. de F. dos S.; SACARDO, D. P. Para levar a sério o que os terreiros têm a nos dizer sobre saúde. **Revista Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 40, n. 3, p. 145-168, set./dez. 2020. DOI: <https://doi.org/10.1590/0100-85872020v40n3cap06>. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/rs/a/x9LPxrtPbdnVYDCGPBdPwL/#:~:text=Dito%20isso%2C%20podemos%20anunciar%2C%20enfim,espa%C3%A7os%20sociais%2C%20culturais%2C%20est%C3%A9ticos%2C>. Acesso em: 11 jun. 2024.

SILVERSTEIN, S. **A parte que falta**. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2018.

SOARES, A. C. S.; SILVA, M. S. da; AMARAL, S. da S.; QUEIROZ, L. O. de; PEREIRA, A. R. dos S.; ABREU, V. S.; COSTA NETO, W. V.; RABELO, F. G.; ARAÚJO, N. M.; CANTUÁRIA, P. de C. Queimar ou não queimar? Um estudo de caso da roça sem queima na comunidade São Sebastião do Livramento-Cutias/AP. **Research, Society and Development**, Vargem Grande Paulista, v. 10, n. 16, p. e155101622537, dez. 2021. DOI: <https://doi.org/10.33448/rsd-v10i16.22537>. Disponível em: <https://rsdjurnal.org/index.php/rsd/article/view/22537>. Acesso em: 16 maio 2024.

SOARES, J.; SOARES, F. **Monsenhor José Furtado Cavalcanti**: sua história de vida na história de Meruoca. Meruoca: Editora Sertâocult, 2019. *E-book*.

SOUSA, J. M. de. Por uma Antropologia da Resistência. **Gavagai – Revista Interdisciplinas de Humanidades**, Chapecó, v. 7, n. 2, p. 33-50, mar. 2020. Disponível em: <https://periodicos.uffs.edu.br/index.php/GAVAGAI/issue/view/122>. Acesso em: 6 jun. 2023.

SOUZA, L. P.; GUEDES, D. R. A desigual divisão sexual do trabalho: um olhar sobre a última década. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 30, n. 87, p. 123-139, maio/ago. 2016. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0103-40142016.30870008>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ea/a/PPDVW47HsgMgGQQCgYYfWgp/#>. Acesso em: 28 fev. 2020.

SOUZA, A. A. C.; MARIANO, D. **Histórico do Município Iturama - MG**: pérola do pôntal. Iturama: Secretaria Municipal de Cultura, 2021. *E-book*.

SOUZA, J. de. **A elite do atraso**: da escravidão à Lava-Jato. Rio de Janeiro: Editora Leya, 2017.

SOUZA, M. C. de. **Cafés sustentáveis e denominação de origem**: a certificação de qualidade de quantidade na diferenciação de cafés orgânicos, sombreados e solidários. 2006. Tese (Doutorado em Ciência Ambiental) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/90/90131/tde-22112011-161753/en.php>. Acesso em: 11 jun. 2024.

SOUZA, M. L. de. Revisitando a crítica ao mito da marginalidade: apopulação favelada do Rio de Janeiro em face do tráfico de drogas. In: ACSLRAD, G. (org.). **Avessos do prazer**: drogas, Aids e direitos humanos. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2005. p. 89-103.

STEARNS, P. N. **História da felicidade**. São Paulo: Contexto, 2022.

STEFANELLO, J.; NAKANO, A. M. S.; GOMES, F. A. Beliefs and taboos related to the care after delivery: their meaning for a women group. **Acta Paulista de Enfermagem**, São Paulo, v. 21, v. 2, p. 275-281, set. 2008. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0103-21002008000200007>. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/ape/a/ZPFb4jV9FkTCSdSR4QSCktp/?lang=en#>. Acesso em: 21 abr. 2024.

SUASSUNA, A. **Farsa da boa preguiça**. 13. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2020.

TAPERÁ. *In: DICIONÁRIO Tupi-Guarani*. [S. l.]: [S. n.], 2024. Disponível em: <https://www.dicionariotupiguarani.com.br/dicionario/tapera/>. Acesso em: 15 abr. 2024.

TEMPOS idos. Intérprete: Cartola. Compositores: Cartola e Carlos M. de Castro. *In: VERDE que te quero rosa*. Intérprete: Cartola. Rio de Janeiro: RCA Records, 1977. 1 CD, faixa 6.

THOMPSON, E. P. **A formação da classe operária inglesa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

THOMPSON, E. P. **Costumes em comum**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TORÉM: a dança sagrada do povo Tremembé. **IMS**, São Paulo, 2024. Disponível em: <https://ims.com.br/eventos/torem-a-danca-sagrada-do-povo-tremembe-ims-paulista/>. Acesso em: 17 jun. 2024.

TRABALHADORES do Brasil. Intérprete: Emicida. Compositor: Emicida. *In: SOBRE Crianças, Quadris, Pesadelos e Lições de Casa*. Rio de Janeiro: Sony Music, 2016. 1 CD, faixa 11.

TRIBUNAL REGIONAL DO TRABALHO DA 7ª REGIÃO DO CEARÁ. Sistema de jurisprudência. **TRT-7**, Fortaleza, 2024. Disponível em: <https://pje.trt7.jus.br/jurisprudencia/>. Acesso em: 3 jun. 2024.

UNIDADES DE CONSERVAÇÃO NO BRASIL. Área de proteção ambiental Serra da Meruoca. **UC Brasil**, Brasília, DF, 2024. Disponível em: <https://uc.socioambiental.org/pt-br/arp/5035>. Acesso em: 16 maio 2024.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA. Urucum. **Horto Didático**, Santa Catarina, 24 fev. 2020. Disponível em: <https://hortodidatico.ufsc.br/urucum/>. Acesso em: 9 maio 2024.

VELHO, G. Observando o familiar. *In: NUNES, E. de O. (org.). A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 36-46.

VELHO, G. Sobre homens marginais. *In: VELHO, G. Projeto e metamorfose: Antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. p. 77-83.

VERDE, F. A cristandade dos leopardos, a objetividade do antropólogo e outras verdades igualmente falsas. **Etnográfica**, Lisboa, v. 1, n. 1, p. 113-131, mar. 1997. DOI: <https://doi.org/10.4000/etnografica.2646>. Disponível em: <https://journals.openedition.org/etnografica/2646?lang=pt>. Acesso em: 11 jun. 2024.

VIEIRA JUNIOR, I. **Torto arado**. São Paulo: Editora Todavia, 2021.

VIEIRA, R. M. Celso Furtado e o Nordeste no pré-64: reforma e ideologia. **Projeto História**, São Paulo, v. 29, n. 1, p. 53-86, jul./dez. 2004. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/9946>. Acesso em: 11 jun. 2024.

WANDERLEY, M. de N. B. Raízes históricas do campesinato brasileiro. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 20., 1996, Caxambu. **Anais** [...]. Caxambu: ANPOCS, 1996. p. 1-18. Disponível em: <https://wp.ufpel.edu.br/leaa/files/2014/06/Texto-5.pdf>. Acesso em: 11 jun. 2024.

WEBER, M. **A Ética protestante e o espírito do capitalismo**. 2. ed. São Paulo: Editora Pioneira Thomson Learning, 2001.

WEBER, M. **Economia e sociedade**: fundamentos da Sociologia Compreensiva. Brasília: Editora da UnB, 1999. v. 2.

WILLIAMS, R. **O campo e a cidade**: na história e na literatura. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

WOLF, E. **Sociedades campesinas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1976.

ZEZO – Lamento de um sertanejo – ao vivo (DVD Completo). [S. l.: s. n.], 2017. 1 vídeo (75 min). Publicado pelo canal Gema Produções. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=9lP-xxCxCATQ>. Acesso em: 17 fev. 2024.

**Anexo – Tabela**

<b>Região</b>	<b>População por região</b>	<b>Famílias beneficiadas por região</b>	<b>Relação entre o número de famílias beneficiadas e a população por região</b>	<b>Unidade da Federação (UF)</b>	<b>População por UF</b>	<b>Famílias beneficiadas por UF</b>	<b>Relação entre o número de famílias beneficiadas e a população por UF</b>
Centro-Oeste	16.289.538	1.169.171	7,2%	Distrito Federal	2.817.381	186.115	6,6%
				Goiás	7.056.495	511.298	7,2%
				Mato Grosso	3.658.649	261.643	7,2%
				Mato Grosso do Sul	2.757.013	210.115	7,6%
Nordeste	54.658.515	9.408.070	17,2%	Alagoas	3.127.683	537.853	17,2%
				Bahia	14.141.626	2.463.241	17,4%
				Ceará	8.794.957	1.465.532	16,7%
				Maranhão	6.776.699	1.216.226	17,9%
				Paraíba	3.974.687	669.228	16,8%
				Pernambuco	9.058.931	1.580.948	17,5%
				Piauí	3.271.199	595.741	18,2%
				Rio Grande do Norte	3.302.729	501.082	15,2%
				Sergipe	2.210.004	378.219	17,1%
				Acre	830.018	129.982	15,7%
Norte	17.354.884	2.586.490	14,9%	Amazonas	3.941.613	639.167	16,2%
				Pará	8.120.131	1.340.713	16,5%
				Rondônia	1.581.196	126.255	8,0%
				Roraima	636.707	74.265	11,7%
				Tocantins	1.511.460	160.031	10,6%
				Amapá	733.759	116.077	15,8%
				Espírito Santo	3.833.712	303.467	7,9%
				Minas Gerais	20.539.989	1.602.478	7,8%
				Rio de Janeiro	16.055.174	1.704.880	10,6%
				São Paulo	44.411.238	2.575.297	5,8%
Sudeste	84.840.113	6.186.122	7,3%	Santa Catarina	7.610.361	230.571	3,0%
				Paraná	11.444.380	616.177	5,4%
				Rio Grande do Sul	10.882.965	619.741	5,7%