



**HAL**  
open science

**“ De la campagne, d’accord, mais pas bête! ” :  
réciprocité, dons et luttes symboliques dans le tourisme  
à Areia (état de Paraíba – Brésil)**

Josilene Ribeiro de Oliveira

► **To cite this version:**

Josilene Ribeiro de Oliveira. “ De la campagne, d’accord, mais pas bête! ” : réciprocité, dons et luttes symboliques dans le tourisme à Areia (état de Paraíba – Brésil). Sociologie. Université Bourgogne Franche-Comté; Universidade federal de Pernambuco (Récife, Brésil), 2018. Français. NNT : 2018UBFCC009 . tel-02147011

**HAL Id: tel-02147011**

**<https://theses.hal.science/tel-02147011>**

Submitted on 4 Jun 2019

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



THÈSE DE DOCTORAT EN COTUTELLE ENTRE L'UNIVERSITÉ BOURGOGNE  
FRANCHE-COMTE ET L'UNIVERSITÉ FÉDÉRALE DE PERNAMBOUC, PRÉPARÉE  
AU LABORATOIRE DE SOCIOLOGIE ET D'ANTHROPOLOGIE ET AU « PROGRAMA  
PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA »

École Doctorale Sociétés, Espace, Pratiques, Temps

**DOCTORAT EN SOCIOLOGIE**

Présentée et soutenue publiquement par

**Mme. RIBEIRO DE OLIVEIRA, Josilene**

**« DE LA CAMPAGNE, D'ACCORD, MAIS PAS BÊTE ! »  
RÉCIPROCITÉ, DONS ET LUTTES SYMBOLIQUES DANS LE TOURISME À  
AREIA (ÉTAT DE PARAIBA – BRÉSIL)**

Thèse présentée et soutenue à Besançon, le 02 octobre 2018.

Composition du jury :

M. GUINCHARD, Christian	Professeur, UBFC, Besançon-France	Président
M. TEISSERENC, Pierre	Professeur, Université Paris XIII, France	Rapporteur
M. DROZ, Yvan	Professeur IHEID – Geneve-Suisse	Rapporteur
M. SABOURIN, Éric	Professeur, UNB, Brasília – Brésil	Membre
Mme JACQUES-JOUVENOT, D.	Professeure, UBFC, Besançon-France	Directrice de Thèse
Mme MOTA ROCHA, M. Eduarda	Professeure, UFPE, Recife-Brésil	Co-Directrice de Thèse



JOSILENE RIBEIRO DE OLIVEIRA

**“DO SÍTIO SIM, BESTA NÃO!”: reciprocidade, dons e lutas simbólicas em jogo  
no turismo em Areia, Paraíba-Brasil**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco e à École Doctorale Sociétés, Espace, Pratiques, Temps da Université Franche-Comté, para obtenção do título de Doutora em Sociologia.

Aprovado em: 28 de junho de 2018.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Eduarda da Mota Rocha (Orientadora)  
Universidade Federal de Pernambuco

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Josefa Salete B.Cavalcanti (1<sup>a</sup> Examinadora interna)  
Universidade Federal de Pernambuco

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> M<sup>a</sup> de Nazareth Baudel Wanderley (2<sup>a</sup> Examinadora interna)  
Universidade Federal de Pernambuco

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Luciana de Oliveira Chianca – (1<sup>a</sup> Examinadora externa)  
Universidade Federal da Paraíba

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Dominique Jacques-Jouvenot (2<sup>a</sup> Examinadora externa)  
Université Franche Comté



Aos meus pais,  
Maria José e José Luiz.  
Aos meus familiares sitiantes,  
em especial,  
ao meu avô João Fernandes,  
a minha avó Isaura Laura,  
à tia Carmelita,  
aos meus tios Lulu e Didi e  
ao meu primo Luizinho,  
que partiram durante  
essa jornada de doutoramento,  
deixando, além da saudade, diferentes  
vivências e memórias do que é ser sitiante  
e viver no território rural.



## AGRADECIMENTOS / REMERCIEMENTS

Esta tese é o resultado de um longo caminho de aprendizado e amadurecimento intelectual, ao longo do qual contei com a contribuição de pessoas próximas e de outras tantas com as quais construí laços, inicialmente, em função desse projeto. Entre outras coisas, o processo de doutoramento me levou a construir novas relações, a fazer novos amigos, a fortalecer laços antigos, me ensinou a aceitar a solidariedade e a ser solidária com estranhos, a fazer do estranhamento uma descoberta prazerosa do outro e de mim mesma. Enfim, ‘minha solidão sentiu-se sempre acompanhada nessa jornada’ e sinto que meu universo de relações é muito mais rico hoje. Nesse momento, percebo que a rede de solidariedade que se formou e que deu suporte a esse projeto é tão extensa que temo cometer alguma injustiça, esquecendo de citar alguém nesses agradecimentos. Ainda assim, vou me arriscar.

Valderez, meu companheiro e amante, palavras são insuficientes para expressar o quanto sou grata a ti, pela paciência com minhas ausências e pelo incentivo desde quando essa jornada era apenas um projeto embrionário. Nesse capítulo de nossa história comum, você foi motorista, assistente de pesquisa, confidente, conselheiro, ouvinte, leitor, amigo... E sem seu apoio, amor e compreensão, eu não teria conseguido concluir essa jornada com êxito.

Papai, mamãe, Jailson e Joselito - meus irmãos, divido essa conquista com vocês e sou lhes grata por tudo. Malu e Gabriel, Simone e Nadja, vocês também fazem parte disso. Amo vocês, família.

Lobinho, você não lerá, mas desejo registrar meu agradecimento por você me conectar com o bairro/mundo, durante o passeio diário e, sobretudo, por me lembrar que todos os pores do sol valem a pena. Sua companhia durante os estudos/escrita também ajudou a dissipar a solidão. Ser sua tutora me faz ser um ser humano melhor.

Gustavo e Rosilene meus amigos e irmãos de alma, vocês são um presente na minha vida. Gratidão eterna por tornar essa jornada mais leve, celebrando e rindo juntos; ouvindo-me, debatendo, lendo, relendo e corrigindo meus textos... Enfim, me ajudando generosamente em todas as etapas e partilhando seus conhecimentos comigo.

Jamile, amiga de longa data, grata pelos sábios conselhos nos momentos mais nebulosos, pela troca de experiências e apoio mútuo. Respeitando as diferenças, seguimos aprendendo juntas e nutrindo uma amizade leal e sincera.

Professora M<sup>a</sup>. Eduarda, sou muito grata por você ter aceitado me orientar e, especialmente, pela generosidade de suas orientações – verdadeiras aulas de sociologia e de



ativismo político. Sua elegância e delicadeza nas correções também são exemplos que levarei para a vida e para a carreira de docente. Você me inspira.

Registro meu agradecimento aos demais professores e aos servidores técnicos administrativos do PPGS/UFPE, respectivamente, pelos ensinamentos compartilhados e pelo suporte administrativo. Agradeço em especial às professoras Salete Calvacanti, Nazareth Wanderley, Rosane Alencar e aos professores Cristiano Ferraz e Paulo Marcondes; e às servidoras Karine Mendes e Mônica Malafaia pela gentileza e prestatividade.

Expresso minha gratidão aos colegas de doutorado da turma 2014, especialmente a Marcílio Brandão (pela leitura atenta, pelas dicas e considerações em relação ao trabalho e a cotutela), Gabriela Falcão, Ericka Rocha, Joyce Aquino, João Matias e Rosilene Rocha, com os quais aprendi muito sobre ativismo e solidariedade.

À família PERES (Flávia, Gledson, Laura e Clarice – que ainda não conheço) e à amiga Mirthis NOVAES pela(s) estadia(s) acolhedora em Recife.

Le réseau de solidarité traverse aussi l'Atlantique. Le séjour en France a été l'occasion de faire de liens, d'échanges et d'amitiés qui ont été construits et maintenus jusqu'à aujourd'hui.

Madame Dominique JACQUES-JOUVENOT, je tiens, en tout premier lieu, à vous remercier vivement pour la confiance que vous m'avez accordée ; deuxièmement, pour les efforts personnels que vous avez consentis afin que l'accord de cotutelle de thèse puisse être mis en œuvre ; troisièmement, pour la patience dont vous avez fait preuve pour m'écouter et me réécouter au cours des premiers rendez-vous de direction de thèse, et ensuite, pour lire et répondre à mes longs courriels envoyés depuis le Brésil.

Au sein de l'Université de Franche-Comté, à Besançon, je tiens à remercier l'*École Doctorale Sociétés, Espace, Pratiques et Temps* (SEPT) pour le soutien reçu, plus spécifiquement au travers de son directeur, Thierry MARTIN, et de son responsable administratif, Ludovic JEANNIN.

Aux collègues de doctorat avec lesquels j'ai eu d'échanges au sein du Laboratoire de Sociologie et d'Anthropologie (LaSA), merci beaucoup pour l'accueil sympathique que vous m'avez réservé au « Labo ».

Isabelle GRUNENWALD, Frédérique MIDOUX, Véronique ALLIOT, Lucile, Marianne RETOUNARD, mes chères amies, vous m'avez enseigné tant de choses sur la culture française, mais vous m'avez surtout appris ce que sont les échanges interculturels, et qu'ils font partie de la richesse des relations sociales, et que les différences ne représentent que des barrières symboliques. D'ailleurs, vous m'avez beaucoup appris sur la vie en général, sur la

solidarité, sur l'amitié... En effet, les liens qui ont été créés entre nous sont le meilleur souvenir qui restera de cette expérience à l'étranger. Merci beaucoup pour tout.

Marcel HENDRICKX et Madelon PETERS, vous m'avez fait comprendre que l'amitié est une langue universelle et qu'elle ne connaît pas de frontière. Je vous remercie beaucoup pour les bons moments passés ensemble chez vous ou chez moi, ainsi que pour les conseils prodigués et pour l'aide que vous m'avez apportée durant toutes les étapes de cette démarche. Vous êtes de très bons amis et vous êtes pour toujours dans mon cœur.

Sylvia y Rodrigo VIDAL, muchas gracias por el apoyo con los trámites burocráticos en l'UBFC, por los buenos momentos juntos y por vuestra amistad. Vosotros hacen parte de los mejores recuerdos de mi estadía en Europa. Los quiero mucho.

Lisa, Valentina y Anna, vosotras hacen parte de mi historia. Reencontrarlas doce años después de nuestro primero contacto en España ha sido un regalo inolvidable. Muchas gracias por vuestra amistad, las quiero mucho.

Lièdje e Magno, além da ajuda na coleta e do aconselhamento sobre uso de dados da RAIS etc., agradeço o incentivo, o relato de vossas experiências e a amizade.

Patrícia e Carol, gratidão pela ajuda valiosa na transcrição de parte das entrevistas ou tabulação dos questionários. Sem a ajuda de vocês teria sido mais difícil.

Frédéric BRIGHTON, um professor de francês e um amigo maravilhoso, meu muito obrigado pelo apoio, compreensão e ensinamentos.

Julien ZEPPELELLA, gratidão não apenas pelo cuidadoso e precioso trabalho de tradução para o francês. Você se tornou um conselheiro e passou a fazer parte da corrente de solidariedade que viabilizou esse projeto. Obrigada e merci beaucoup.

Elisângela, Ilka, Rita e Sueny, gratidão pelos encontros, pelas risadas e, sobretudo, pelo carinho, mostrando que amizades constroem-se e se mantêm, anos a fio, graças ao respeito às diferenças e ao afeto nutrido apesar da distância.

Edilene, obrigada por cuidar de minha casa (semanalmente) tão caprichosamente nas minhas ausências e presenças ausentes.

Agradeço à UFPB pela concessão da licença para capacitação. Dentro dessa instituição, agradeço também às professoras Mónica Franch e Loreley Garcia pelo aconselhamento em momentos precisos e, especialmente, pelos ensinamentos sobre pesquisa de campo no início da minha carreira de pesquisadora, que me inspiram até hoje.

Aos representantes do Sebrae, Senar, UFPB (Campus Areia), Cooperar e PBTur com os quais conversei, meu muito obrigada pelo tempo dedicado.

Em Areia-PB, agradeço a toda equipe da unidade do IBGE, em nome de Natan Félix, pela gentileza, acolhimento e informações fornecidas. Expresso minha gratidão também ao Sr. Leonardo Jaderlino e Sr. Barreto, a Antônio Jorge, a Ana Clara, a Esther Vilar, a Gabi Barreto, a Maria Júlia, a Coca, a José Felipe e a Carlomano Abreu pelos contatos fornecidos, estórias e histórias de vida compartilhadas.

Por fim, registro minha mais profunda gratidão a todos os sítiantes da Chã de Jardim, por me abrirem as portas, me acolherem e me ensinarem o que é ser sítiante e viver em comunidade. Registro um agradecimento especial à família Balbino, nas pessoas de Lucilene e Luciana. Gratidão às crianças da vila - Jaqueline, Ester e Tatá; a Neta, Maurício, D. Socorro Soares e Janine da Silva, vocês tornaram minha estadia na Chã agradável e prazerosa.

Talvez não exista pior privação, pior carência, que os perdedores na luta simbólica por reconhecimento, por acesso a uma existência socialmente reconhecida, em suma por humanidade (BOURDIEU, 2001, p. 295).



## RESUMO

O tema da presente tese são as lutas simbólicas entre citadinos e sitiantes, no contexto de reelaboração da ruralidade. O objetivo geral é analisar o processo de ressignificação das práticas camponesas a partir da participação dos sitiantes no desenvolvimento do turismo no município de Areia, na Paraíba. A pesquisa qualitativa tem caráter eminentemente etnográfico, privilegiando a observação das relações sociais na Comunidade Chã de Jardim e as estratégias de reconversão dos sitiantes. Os dados foram produzidos e coletados por meio da observação e de entrevistas semidirigidas ou dirigidas, realizadas com as artesãs, os trabalhadores do Restaurante Rural Vó Maria, os membros da Adesco, os empreendedores de turismo, em Areia, e os representantes das instâncias intermediárias – papel ocupado por entidades como o Senar, o Sebrae, a PBTur, o Cooperar, a Atura, dentre outras implicadas na formação do turismo no espaço rural. Complementarmente, realizou-se uma pesquisa exploratória junto aos clientes do Restaurante, por meio de questionários e do acompanhamento de excursões, o que permitiu traçar um perfil e identificar as demandas do público consumidor. A análise articula categorias nativas e analíticas, mantendo em perspectiva as trocas simbólicas entre os sitiantes e os outros agentes. As solidariedades e os jogos de interesse que marcam as relações entre eles são tratados a partir da teoria da dádiva, de Marcel Mauss, da sociologia da dominação, de Pierre Bourdieu, e da noção de reciprocidade hierárquica de Marcos Lanna. Defende-se a tese que a participação dos sitiantes na produção da oferta turística viabiliza-se por meio de alianças, nos planos interno e externo, estabelecidas com base na troca de dons, seguindo o princípio da reciprocidade hierárquica. Por um lado, as trocas de dádivas com outros agentes tendem a promover o reconhecimento social e elevar a autoestima dos sitiantes; e, por outro lado, tendem a gerar diferenciação interna e novas hierarquias, naturalizando a subordinação e a dominação simbólica dos empregados aos patrões. Desse modo, as lutas simbólicas são compreendidas como lutas cotidianas por reconhecimento e dignidade, que visam à superação do processo de inferiorização e invisibilidade às quais os sitiantes e outros grupos mal posicionados no espaço social são submetidos na relação com as classes dominantes. Por muito tempo “invisibilizadas”, essas lutas só puderam ganhar a cena a partir da implantação de políticas públicas de enfrentamento à pobreza rural, do estímulo à educação no campo e de ações de desenvolvimento rural, que, além de elevar as condições de vida da população rural, permitiram a emergência e o fortalecimento de lideranças locais. Longe de ser um movimento em sentido único, que resulte em uma verdadeira reestruturação das posições no espaço

social, as solidariedades e lutas observadas entre os agentes revelam-se um processo complexo e ambíguo, pleno de contradições, dentro do qual se estabelecem diferentes níveis de reciprocidade, seja dentro do microsistema comunitário, sejam nas trocas entre os sítiantes e os empreendedores do município, as instâncias intermediárias ou os consumidores, formando o que poderia ser considerado um circuito ampliado de circulação de dádivas no mercado turístico no Brejo Paraibano.

**PALAVRAS-CHAVE:** Dominação. Trocas simbólicas. Turismo. Novas ruralidades. Brejo paraibano.

## ABSTRACT

The theme of this thesis is the symbolic battles between towns people and 'peasants' in the context of the re-elaboration of rurality. The general aim is to analyze the reinterpretation process of countryside practices by the 'peasants' participation in the tourism development in the city of Areia - state of Paraíba. The qualitative research has an eminently ethnographic character, focusing on the observation of social relations in the Chã de Jardim Community and the small landowners reconversion strategies. The data were produced and collected through observation and structured and semi-structured interviews with craftsmen, workers of the Restaurante Rural Vó Maria, members of Adesco, tourism entrepreneurs in Areia, and representatives of intermediary bodies - a role played by entities such as Senar, Sebrae, PBTur, Cooperar, Atura, among others involved in modelling the tourism in rural areas. In addition, an exploratory survey was carried out among the customers of the restaurant through questionnaires and by monitoring excursions, which allowed to draw a profile and identify the demands of the consumers. The analysis links "native" (produced by the people studied) and analytical categories, keeping in perspective the symbolic exchanges between the small landowners and the other agents. The solidarities and games of interest which mark the relations between them, at the micro and macro social levels, are discussed by the theory of the gift of Marcel Mauss, the sociology of domination of Pierre Bourdieu, and the notion of hierarchical reciprocity of Marcos Lanna. This study defends the thesis that the participation of the small landowners in the production of the tourist offer is made possible by means of alliances at the internal and external level, established on the basis of the exchange of gifts, following the principle of hierarchical reciprocity. On the one hand, the exchanges of gifts with other agents tend to promote social recognition and raise the self-esteem of the small landowners; and, on the other hand, it generates internal differentiation and new hierarchies, "naturalizing" the subordination and symbolic domination of the employees towards their peasant bosses. In this sense, the symbolic battles are understood as daily struggles for recognition and dignity, aiming to overcome the process of inferiorization and invisibility to which 'peasants' and other groups, poorly placed in the social space, are submitted in their relationship with the dominant classes. For a long time "kept invisible", these struggles could only emerge through the implementation of public policies to confront rural poverty, stimulating rural education and rural development actions, which, in addition to improving the living conditions of the rural population, allowed the emergence and the strengthening of local leaderships. Far from being a one-directional movement that results in a real



restructuring of positions in the social space, the observed solidarities and battles between the agents reveal themselves as a complex and ambiguous process, full of contradictions in which different levels of reciprocity are established, whether within the community microsystem or in the exchanges between the 'peasants' and the town entrepreneurs, the intermediary bodies or the consumers, forming what could be considered an extended circuit of circulation of gifts in the tourism market in Brejo Paraibano.

**KEYWORDS:** Domination. Symbolic exchanges. Tourism. New rurality. Brejo paraibano.

## RÉSUMÉ

Cette thèse s'intéresse au thème des luttes symboliques entre les citadins et les « *sitiantes* » (« petits propriétaires terrien »), dans un contexte de réélaboration de la ruralité. L'objectif général est d'analyser le processus de réinterprétation des pratiques paysannes à partir de la participation des « *sitiantes* » au développement du tourisme dans la municipalité d'Areia—État de Paraíba, dans le Nordeste du Brésil. La recherche qualitative a un caractère éminemment ethnographique, favorisant l'observation des relations sociales dans la Communauté « Chã de Jardim » et les stratégies de reconversion des « *sitiantes* ». Les données ont été produites et collectées au travers de l'observation directe et d'entretiens semi-directifs et directifs avec les artisanes, les travailleurs du Restaurant Rural Vó Maria, les membres de l'Adesco, les entrepreneurs du tourisme à Areia et les représentants des instances intermédiaires—rôle joué par des entités telles que le Senar, le Sebrae, le PBTur, la Cooperar, l'Atura, parmi d'autres impliquées dans la structuration du tourisme dans les zones rurales. En outre, une enquête exploratoire a été réalisée auprès des clients du restaurant Vó Maria, au travers de questionnaires et de l'accompagnement d'excursions, ce qui a permis de dresser un profil et d'identifier les demandes du public consommateur. L'analyse met en relation des catégories « indigènes » (produites par les propres personnes étudiées) et analytiques, en gardant en perspective les échanges symboliques entre les « *sitiantes* » et les autres agents. Les solidarités et les jeux d'intérêts qui marquent les relations entre eux sont traités à partir de la théorie du don de Marcel Mauss, de la sociologie de la domination de Pierre Bourdieu et de la notion de réciprocité hiérarchique de Marcos Lanna. L'hypothèse centrale est que la participation des « *sitiantes* » à la production de l'offre touristique est rendue possible par des alliances internes et externes, établies sur la base de l'échange de dons, suivant le principe de la réciprocité hiérarchique. D'une part, les échanges de dons avec d'autres agents tendent à promouvoir la reconnaissance sociale et à renforcer l'estime de soi ; et, d'autre part, ils engendrent une différenciation interne et de nouvelles hiérarchies, naturalisant la subordination et la domination symbolique des employés vis-à-vis des nouveaux « patrons ». Ainsi, les luttes symboliques sont conçues comme des luttes quotidiennes pour la reconnaissance et la dignité, visant à surmonter les processus d'infériorisation et d'invisibilité auxquels sont soumis les « *sitiantes* », et d'autres groupes mal situés dans l'espace social, dans leurs relations avec les dominants. Longtemps « invisibilisées », ces luttes n'ont pu émerger qu'au travers de la mise en œuvre de politiques publiques visant à lutter contre la pauvreté rurale, à promouvoir l'éducation dans les milieux ruraux et les actions de

développement rural qui, en outre d'améliorer les conditions de vie de la population rurale, a permis l'émergence et le renforcement du leadership local. Loin d'être un mouvement à sens unique, qui se traduit par une véritable restructuration des positions dans l'espace social, les solidarités et les luttes observées entre les agents se révèlent être un processus complexe et ambigu, rempli de contradictions, au sein duquel différents niveaux de réciprocité sont établis, que ce soit au sein du microsysteme communautaire ou dans les échanges entre les « *sitiantes* » et les entrepreneurs de la municipalité, les organismes intermédiaires ou les consommateurs, formant ce que l'on pourrait considérer comme un réseau étendu de circulation des dons dans le marché touristique de Brejo Paraibano.

MOTS-CLÉS : Domination. Echanges symboliques. Tourisme. Nouvelles ruralités. Brejo Paraibano.

## LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 - Região de residência dos visitantes/clientes do Casarão José Rufino e RVM nos anos 2013 e 2014.....	252
Gráfico 2 - Comparativo fluxo de visitantes/clientes do Museu Casa Pedro Américo e do RVM.....	255
Gráfico 3 - Boxsplot - Idade X Gênero dos respondentes da pesquisa.....	258
Gráfico 4 - Fluxo de visitantes no Casarão José Rufino 2009 a 2014.....	275
Gráfico 5 - Produção de lavoura temporária em Areia (em toneladas) de 2005 a 2015.....	293



## LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Definição do <i>corpus</i> da pesquisa.....	56
Quadro 2 - Situação das entidades organizativas e representativas dos sítiantes.....	92
Quadro 3 - Fatos históricos que afetam a produção agrícola em Areia até o fim do século XX.....	243
Quadro 4 - Engenhos em “atividade” em Areia, em 2016.....	245
Quadro 5 - Condomínios de campo em Areia/PB, até 2017.....	249
Quadro 6 - Fatos determinantes do desenv. do turismo em Areia, século XX e XXI.....	267
Quadro 7 - Mensagens escritas pelos clientes no Livro de Visitas do RVM.....	358



## LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Distribuição de rendimentos mensais, segundo situação do trabalhador, em 2015.....	211
Tabela 2 - Atividades econômicas em Areia nos séculos XIX e XX.....	230
Tabela 3 - Motivações da visita à Areia.....	254
Tabela 4 - Escolarização dos visitantes e clientes do RVM.....	259
Tabela 5 - Frequência de refeições fora de casa/restaurante.....	260





## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ACG	Associação de Culturas Gerais
Adesco	Associação para o Desenvolvimento Sustentável da Chã do Jardim
Aegre	Assessoria Especial de Gênero, Raça e Etnia
AMAR	Associação dos Amigos de Areia
APL	Arranjo Produtivo Local
Atuar	Associação de Condutores de Turismo de Areia
Atura	Associação Turística Cultural e Rural de Areia
BIRD	Banco Internacional para Reconstrução e Desenvolvimento
CAVN	Colégio Agrícola Vidal de Negreiros
CCA	Centro de Ciências Agrárias
CMDRS	Conselho Municipal de Desenvolvimento Rural Sustentável
CNC	Confederação Nacional do Comércio de Bens, Serviços e Turismo
CNPJ	Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica
COMPET	Programa de Apoio à Modernização e Competitividade dos Setores Econômicos Tradicionais
CONTAG	Confederação dos Trabalhadores na Agricultura
DAP	Declaração de Aptidão ao Pronaf
DET	Desenvolvimento Territorial Sustentável
EJA	Educação de Jovens e Adultos
Emater	Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural da Paraíba
Embrapa	Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária
Emepa	Empresa Estadual de Pesquisa Agropecuária Paraíba
FGV	Centro de Políticas Sociais da Fundação Getúlio Vargas
FRTSB-PB	Fórum Regional de Turismo Sustentável do Brejo Paraibano
GJUFF	Grupo de Jovens a União Faz a Força
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IDH	Índice de Desenvolvimento Humano
INSS	Instituto Nacional do Seguro Social
Interpa	Instituto de Terras e Planejamento Agrícola do Estado da Paraíba
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
MDA	Ministério do Desenvolvimento Agrário

MinC	Ministério da Cultura
MTur	Ministério do Turismo
NCR	Negócio Certo Rural
NEAD	Agrários e Desenvolvimento Rural
ONU	Organizações das Nações Unidas
PAA	Programa de Aquisição de Alimentos da Agricultura Familiar
PBDAC	Programa Brasileiro de Desenvolvimento da Aguardente de Cana, Caninha e Cachaça
PBTur	Empresa Paraibana de Turismo
PDRI	Projeto de Desenvolvimento Rural Integrado
PIB	Produto Interno Bruto
PMDR	Plano Municipal de Desenvolvimento Rural
PNAE	Programa Nacional de Alimentação Escolar
PNCR	Programa Negócio Certo Rural
Prodetur	Programa de Desenvolvimento do Turismo no Nordeste
Pronaf	Programa Nacional da Agricultura Familiar (Pronaf)
PSF	Posto de Saúde da Família
RVM	Restaurante Vó Maria
SAE	de Assuntos Estratégicos do Governo Federal
Sebrae	Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas
Senar	Serviço Nacional de Aprendizagem Rural
SEPLAG	Secretaria de Estado de Planejamento e Gestão
SUDEMA	Superintendência de Administração do Meio Ambiente
UDICST	Unidade de Desenvolvimento da Indústria, Comércio, Serviços e Turismo
UFPB	Universidade Federal da Paraíba
ULTAB	União dos Lavradores e Trabalhadores Agrícolas do Brasil

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>25</b>
1.1	MOTIVAÇÕES, RELAÇÃO COM O TEMA E QUESTÃO DE PESQUISA .....	25
1.2	DOM, DOMINAÇÃO E LUTAS SIMBÓLICAS: PRESSUPOSTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS .....	34
1.3	A CONSTRUÇÃO DOS DADOS NA SITUAÇÃO DE PESQUISA .....	48
1.4	ESTRUTURA DE APRESENTAÇÃO DA TESE .....	58
<b>2</b>	<b>PARA INÍCIO DE CONVERSA, DE QUE COMUNIDADE ESTAMOS FALANDO?</b> .....	<b>63</b>
2.1	A CHÃ DE JARDIM E SUAS FRONTEIRAS TERRITORIAIS .....	64
2.2	ESTRATÉGIAS DE COESÃO E PRINCÍPIOS DA VIDA COMUNITÁRIA.....	71
<b>2.2.1</b>	<b>Família, comunidade e igreja: sob o mesmo princípio e discurso de unidade.....</b>	<b>76</b>
<b>2.2.2</b>	<b>O nascimento de uma comunidade de interesses e de práticas.....</b>	<b>82</b>
2.3	LIDERANÇA, CARISMA E PODER SIMBÓLICO .....	89
<b>2.3.1</b>	<b>Organização política dos sitiantes .....</b>	<b>90</b>
<b>2.3.2</b>	<b>Elementos estruturantes do poder da líder na Chã de Jardim.....</b>	<b>93</b>
2.3.2.1	<i>A trajetória de edificação do carisma e do capital simbólico da liderança .....</i>	<i>95</i>
2.3.2.2	<i>A indissociabilidade da liderança religiosa e comunitária.....</i>	<i>103</i>
2.3.2.3	<i>Trabalho, confiança e trocas de dons na Adesco .....</i>	<i>106</i>
2.3.2.4	<i>Transmutação de interesses individuais em interesses de grupo .....</i>	<i>109</i>
2.3.2.5	<i>Atividades culturais e ampliação do capital social e reconhecimento comunitário</i>	<i>111</i>
<b>2.3.3</b>	<b>A força invisível e o <i>modus operandi</i> do sistema de dominação simbólica .....</b>	<b>113</b>
2.4	CONCLUSÃO DO CAPÍTULO .....	119
<b>3</b>	<b>RECIPROCIDADE E ETHOS CAMPONÊS.....</b>	<b>121</b>
3.1	CAMPESINIDADE E MODO DE VIDA.....	122
<b>3.1.1</b>	<b>O processo de internalização dos valores cristãos .....</b>	<b>126</b>
<b>3.1.2</b>	<b>Entre o pão divino e o pão humano: religião, sociabilidade e comensalidade .....</b>	<b>129</b>
<b>3.1.3</b>	<b>“Que Deus lhe dê em dobro”: trabalho e alimentos no ciclo da dádiva .....</b>	<b>132</b>
3.2	PRÁTICAS-RELIGIOSAS, DÁDIVAS E NOVOS VALORES .....	134
<b>3.2.1</b>	<b>A festa da padroeira .....</b>	<b>135</b>
<b>3.2.2</b>	<b>A coroação de Maria e a queima de flores .....</b>	<b>140</b>
<b>3.2.3</b>	<b>A festa de São João e a brincadeira com o santo.....</b>	<b>145</b>
3.3	FAMÍLIA, CASAS E SÍMBOLOS DE DISTINÇÃO .....	151

3.3.1	<b>As casas dos sitiantes</b> .....	152
3.3.2	<b>Filiação e nome da família</b> .....	156
3.3.3	<b>Regras básicas de educação e transmissão de valores</b> .....	157
3.3.4	<b>“Minha família em primeiro lugar!”</b> .....	159
3.4	<b>CONCLUSÃO DO CAPÍTULO</b> .....	162
4	<b>TRABALHO E PRODUÇÃO ASSOCIADA AO TURISMO</b> .....	167
4.1	<b>TRABALHO NA ORDEM MORAL CAMPONESA</b> .....	168
4.1.1	<b>Relações entre os valores terra, trabalho, religião e família</b> .....	169
4.1.2	<b>Trabalho na ética cristã: sacrifício e adiamento da satisfação</b> .....	173
4.1.3	<b>Divisão sexual do trabalho, hierarquia e papéis de gênero</b> .....	175
4.1.3.1	<i>Ajudar: um verbo conjugado pelas mulheres</i> .....	176
4.1.3.2	<i>Trabalho e busca de autonomia pelas mulheres</i> .....	179
4.2	<b>TRABALHO, RENDIMENTOS DO TURISMO E DONS EM CIRCULAÇÃO NA COMUNIDADE</b> .....	181
4.2.1	<b>“Projeto Arte na Mão”: tecendo saberes, identidades e redes de sociabilidade..</b>	183
4.2.2	<b>Produção Associada ao Turismo, trabalho, rendimentos e dádivas</b> .....	193
4.2.2.1	<i>O circuito de compra de galinhas</i> .....	196
4.2.2.2	<i>Os tipos de trabalho e de trabalhadores e as diferenças de remuneração</i> .....	199
4.2.2.3	<i>Repercussão do turismo sobre o ritmo de trabalho e a dinâmica da vida comunitária</i> .....	206
4.2.2.4	<i>Impactos do turismo sobre postos de trabalho e distribuição da renda na Comunidade</i> .....	208
4.2.3	<b>Discurso e performance do “trabalho para nós”</b> .....	215
4.3	<b>CONCLUSÃO DO CAPÍTULO</b> .....	222
5	<b>TURISMO E MULTIFUNCIONALIDADE DO ESPAÇO RURAL EM AREIA</b> .....	227
5.1	<b>DOMINAÇÃO E RECONVERSÃO DA OLIGARQUIA AÇUCAREIRA</b> .....	228
5.1.1	<b>As marcas da dominação na configuração do espaço físico e do patrimônio</b> .....	230
5.1.2	<b>Reciprocidade hierárquica e sua marca profunda nas relações sociais</b> .....	234
5.1.3	<b>A decadência e as estratégias de reconversão da oligarquia açucareira</b> .....	241
5.2	<b>TURISMO E CULTURA NAS DISPUTAS E ESTRATÉGIAS DE RECONVERSÃO</b> .....	246
5.2.1	<b>De espaço de residência a espaço de lazer: múltiplos perfis e demandas no território rural em Areia</b> .....	247

5.2.1.1	<i>Do fluxo de estudantes e familiares ao turismo de segunda residência.....</i>	248
5.2.1.2	<i>Atividades, atrativos e motivações de viagem dos visitantes de Areia.....</i>	253
5.2.1.3	<i>Perfil socioeconômico e demográfico dos clientes do RVM.....</i>	257
<b>5.2.2</b>	<b>Evolução do turismo em Areia: estágios e matrizes culturais .....</b>	<b>265</b>
5.2.2.1	<i>O Festival de Artes de Areia e a matriz erudita.....</i>	268
5.2.2.2	<i>O Bregareia e a matriz popular .....</i>	270
<b>5.2.3</b>	<b>Relações entre Estado, elites e classes dominadas no processo de turistificação de Areia .....</b>	<b>276</b>
5.3	CONCLUSÃO DO CAPÍTULO .....	282
<b>6</b>	<b>ESTRATÉGIAS DE RECONVERSÃO DOS SITIANTES .....</b>	<b>287</b>
6.1	DA MIGRAÇÃO À SITUAÇÃO PLURIATIVA .....	288
<b>6.1.1</b>	<b>Migração e pluriatividade: partida de uns, reconversão de outros.....</b>	<b>288</b>
6.1.1.1	<i>Pluriatividade e migração no Brejo paraibano .....</i>	289
6.1.1.2	<i>Pluriatividade e produção agrícola .....</i>	292
<b>6.1.2</b>	<b>Trabalho e educação no projeto familiar .....</b>	<b>296</b>
<b>6.1.3</b>	<b>Um novo imperativo: “Estude pra ser alguém na vida” .....</b>	<b>301</b>
<b>6.1.4</b>	<b>A conquista do acesso ao ensino superior.....</b>	<b>304</b>
6.2	DE EMPREGADO A PATRÃO: IDEOLOGIA E DISCURSO DO EMPREENDEDORISMO.....	309
<b>6.2.1</b>	<b>O Sebrae e o impacto da ideologia do empreendedorismo sobre os sitiantes .....</b>	<b>309</b>
<b>6.2.2</b>	<b>Senar e Cooperar: conformação do <i>espírito empreendedor</i> e da distância entre patrões e empregados .....</b>	<b>319</b>
<b>6.2.3</b>	<b>Formatação da oferta turística: ensinando patrões e empregados a “olhar” .....</b>	<b>329</b>
6.3	CONCLUSÃO DO CAPÍTULO .....	336
<b>7</b>	<b>ALIANÇAS E LUTAS EM JOGO NO TURISMO .....</b>	<b>341</b>
7.1	OS SITIANTES NA REDE DE SOLIDARIEDADE DO MERCADO TURÍSTICO .....	342
<b>7.1.1</b>	<b>Agentes implicados na produção e consumo da oferta turística: esboço de uma tipologia .....</b>	<b>342</b>
<b>7.1.2</b>	<b>Solidariedades utilitárias e ganhos simbólicos.....</b>	<b>343</b>
7.1.1.1	<i>Trocas entre patrões e entre patrões e empregados.....</i>	344
7.1.2.1	<i>A instrumentalização dos dons nas trocas entre os intermediários .....</i>	350
<b>7.1.3</b>	<b>Reciprocidades entre sitiantes e clientes a partir do Restaurante Vó Maria.....</b>	<b>355</b>
7.2	ALQUIMIAS DAS TROCAS SIMBÓLICAS.....	366

7.2.1	“Suborno positivo”: toma lá, dá cá, “jeitinho” ou dom.....	367
7.2.2	De coitadinhos a caso de sucesso: sentidos da parceria ganha-ganha .....	371
7.3	“TEMPO DE BESTA JÁ SE ACABÔ”: FORMAS DE SUBVERSÃO DO DISCURSO DOMINANTE .....	377
7.3.1	O besta, o sabido e o riso.....	381
7.3.2	“Matuto besta” versus “matuto sabido” .....	387
7.3.3	“Do sítio sim, besta não!” .....	392
7.4	CONCLUSÃO DO CAPÍTULO .....	399
8	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	403
	REFERÊNCIAS .....	415
	APÊNDICE A - RÉSUMÉ EN FRANÇAIS.....	445
	APÊNDICE B - ROTEIRO DE ENTREVISTA COM SITIANTES.....	566
	APÊNDICE C – ROTEIRO DE ENTREVISTA COM EMPREENDEDORES DO TURISMO.....	567
	APÊNDICE D - ROTEIRO DE ENTREVISTA COM REPRESENTANTES DE INSTÂNCIAS INTERMEDIÁRIAS .....	568
	APÊNDICE E - QUESTIONÁRIO DE PESQUISA COM OS CLIENTES DO RVM .....	569
	APÊNDICE F - LISTA DE PRODUTOS AUDIOVISUAIS E MATÉRIAS JORNALÍSTICAS CITADAS DENTRO DA TESE .....	571
	APÊNDICE G – PERFIL DOS ENTREVISTADOS.....	572
	APÊNDICE H – FOTOGRAFIAS E FIGURAS ILUSTRATIVAS .....	576

## 1 INTRODUÇÃO

### 1.1 MOTIVAÇÕES, RELAÇÃO COM O TEMA E QUESTÃO DE PESQUISA

No trânsito entre lugares sociais - papéis e posições, entre cidades pequenas, médias e grandes (Areia/PB, Besançon/Fr; João Pessoa/PB, Recife/PE), entre dois estados do Nordeste brasileiro (Paraíba e Pernambuco), entre dois países e dois continentes (Brasil e França / América Latina e Europa), entre duas instituições de ensino – Universidade Federal de Pernambuco e Université Bourgogne Franche-Comté, sob a orientação das experientes professoras Dr.<sup>a</sup> Maria Eduarda da Mota Rocha e Dr.<sup>a</sup> Dominique Jacques-Jouvenot, no diálogo entre culturas e áreas de conhecimento diferentes (sociologia, antropologia e comunicação), mais precisamente nas fronteiras entre a sociologia do consumo, a sociologia rural e o “paradigma do dom”, construí a presente tese.

Embalada pelos deslocamentos e reflexões múltiplas desse processo, o foco principal e o objeto de pesquisa ganharam outros contornos: das relações de consumo de representações da ruralidade para as trocas e as lutas simbólicas que ocorrem no âmbito do mercado turístico, dentre do qual diversos agentes cooperam e concorrem entre si. Essa alteração e outras que ocorreram ao longo da pesquisa nada têm de natural, posto que resultam da articulação entre injunções da situação de pesquisa - que me levaram a abandonar a questão e a hipótese inicial-, escolhas teórico-metodológicas e do esforço intelectual para identificar chaves analíticas adequadas à compreensão da realidade. Dessa articulação derivou também a necessidade de objetivar meu lugar de fala, enquanto pesquisadora do tema das relações entre cidade e campo, citadinos e sítiantes, tendo eu mesma uma história de vida perpassada pelo trânsito entre esses dois espaços – o rural e o urbano.

Por esse motivo minha preocupação inicial é explicitar as motivações pessoais, minha relação com a temática pesquisada e a questão de pesquisa. Nesse sentido, meu primeiro desafio foi fazer um “esboço de auto-análise”, estratégia por meio da qual reconstituí minha própria trajetória de vida: de sítiante à cidadina, de aluna à professora-pesquisadora; e pude reconhecer as origens dos sentimentos ambíguos que eu nutria em relação ao território rural, para poder, em seguida, afastar as pré-noções e os preconceitos dirigidos às práticas culturais de seus habitantes. Além de tomar consciência de que somos sempre “sujeitos situados”, ainda que transitemos por vários lados e “escolhamos” viver nas fronteiras. Sabendo que fronteiras são lugares de trânsito, do qual ninguém faz verdadeiramente parte – o que as aproxima da noção de “não lugar” de Marc Augé (2005 [1992]) -, alerto que aqui uso tal



termo em sentido mais próximo à noção de posição periférica e “marginal”. Desse modo, as questões sobre as quais me debruço nessa investigação refletem minha experiência pessoal e esse lugar de fala, já que não estou situada nem dentro da sociologia rural, nem faço necessariamente uma sociologia do consumo, nem mesmo uma sociologia da dádiva. Talvez esse trabalho se aproxime mais de uma sociologia das práticas simbólicas.

Para dar conta desse desafio inicial, revisitei memórias que eu tinha deixado deliberadamente para trás porque, em um dado momento, ainda na infância entendi que ser “*do sítio*” era algo negativo, que esse “lugar” era inferior “à rua”, onde fui morar e passei a estudar aos sete anos de idade, quando meus pais abandonaram a morada nas terras de meus avós para seguir suas vidas na sede de um pequeno município do Curimataú paraibano. E foi exatamente no momento da passagem dos estudos no campo para a escola na cidade que presenciei uma cena de violência simbólica (que apenas agora entendi que são recorrentes em cidades interioranas nas quais, trinta anos antes, a população rural era majoritária) praticada pelas crianças “*da rua*” contra os recém-chegados. Nos primeiros dias de aula, eu assisti a um grupo de meninos cercarem outro, menor, e zombarem dele, apontando com o indicador e dizendo: “*Do sítio, do sítio, do sítio...*”. Realmente aquilo foi um divisor de águas, pois a partir dali intuitivamente compreendi que deveria me desvencilhar de qualquer traço que me vinculasse à condição de sitiante e que pudesse denunciar de onde vim. O processo, de certa forma, foi facilitado pela rede de relações pessoais de minha mãe, professora de uma escola pública, onde concluí o ensino fundamental.

Voltar a esse momento e fazer uma retrospectiva da minha trajetória me fez compreender e aceitar não apenas minhas raízes rurais. Mas também entender que minha história é mais uma, semelhante à de tantas outras pessoas (de algumas eu tive o privilégio de ler suas teses) que como eu e minha família passaram por um longo e, às vezes, doloroso processo de reconversão social, que, conforme as observações, abrange geralmente várias etapas e no mínimo três gerações. Honestamente, confesso que dei pouca importância e ignorei as conexões entre as trajetórias dos meus familiares, o campo de possibilidades ao que eles tinham acesso e o conjunto de transformações ocorridas no campo, sem dar-me conta que a história dos meus parentes - e também a minha -, estão imbricadas nas lutas por reconhecimento social e, também, na “longa marcha de lutas do campesinato” (OLIVEIRA, 2001).

Diferentemente do que está sedimentado no imaginário social, no passado, as separações e as rupturas familiares no Nordeste brasileiro não ocorriam apenas por causa da pobreza e das migrações motivadas pelas secas prolongadas. A indisponibilidade de terras para trabalhar, associada à existência de muitos herdeiros, induziu a migração de muitos filhos

de pequenos proprietários para outras regiões em busca de terras disponíveis ou para se assalariar no Sudeste, tornando-se mão de obra barata para a industrialização do país nas décadas de 1950, 1960, 1970 (GARCIA Jr., 1989; WOORTMANN, 1990b; GARCIA Jr, 2003). Nesse contexto, a sucessão era um verdadeiro *affaire de famille*, evitando-se a partilha igualitária das terras entre os herdeiros como forma de assegurar a manutenção das terras indivisas (WOLF, 1970; WOORTMANN, 1990b; WOORTMANN, 2014). Ao rever as trajetórias dos meus familiares, pude perceber que a escolha do sucessor e a limitada quantidade de terras contribuíram para definir os que partiram e os que ficaram. Dentre aqueles camponeses que foram para longe, alguns fizeram o caminho de retorno (dentre eles, meu pai), mas já não eram mais os mesmos, pois haviam incorporado as classificações empregadas pelos citadinos e, assim, já não queriam ser “apenas” agricultores.

Atualmente, o envelhecimento da população rural e os impasses na sucessão familiar diante do desinteresse pela atividade agrícola e da maior qualificação dos jovens reatualizam o debate sobre o êxodo rural e esvaziamento do campo (MARTINS, 2001), posto que a maior escolarização dos jovens do campo, hoje, é um dos fatores que mais influencia o fluxo de migração do campo para a cidade (MAIA; BUAINAIN, 2005). As transformações econômicas, sociais e políticas pelas quais vem passando o território rural tem redefinido as características de sua população e a imagem desse espaço, que não se define mais pela atividade agrícola. É correto afirmar que “o paradigma agrário, que sustentou as principais teorias e políticas destinadas aos espaços rurais no século passado vem gradativamente dando lugar a uma nova visão” (FAVARETO, 2014, p. 1161), na qual a produção agrícola destinada às áreas urbanas é apenas uma dentre as várias formas de relação possível entre os dois espaços. Porém, as particularidades e as singularidades do rural, ao invés de se diluírem e se homogeneizarem a partir do contato com a cultura urbana, como alguns estudiosos proclamaram ainda na década de 1960/1970, reafirmam-se com a permanência das diferenças espaciais e sociais entre cidade-campo, que são continuamente reelaboradas (WANDERLEY, 2004). É nessa perspectiva que as novas ruralidades são interpretadas como resultado de uma relação dialética entre rural e urbano, em que se observam continuidades e descontinuidades entre um espaço e outro (WANDERLEY, 2004).

“Dar-se conta” do quanto a história do campesinato brasileiro está presente na história familiar só foi possível porque mergulhei nos estudos rurais e, paralelamente, assumi, deliberadamente, uma postura reflexiva em todo o processo de investigação graças às escolhas teórico-metodológicas. No entanto, a escolha do tema não foi produto de uma busca consciente, já que, como disse, procurei desvincular-me de minhas origens ainda na infância.

Sem dúvida, o distanciamento simbólico e físico do mundo rural aliado à maior escolarização possibilitou que eu desenvolvesse “outra forma de olhar” e tornasse a ruralidade meu objeto de estudo. Antes dessa tese, investiguei e constatei que, além de trabalhadores rurais (com e sem terra), movimentos sociais rurais - que se intensificaram na década de 1990 -, havia outros atores no campo. Mas foi com certa surpresa que observei que pessoas, aparentemente, sem qualquer vínculo com esse território estavam indo visitar, estavam se interessando pelo patrimônio e pela paisagem rural, construindo casas de campo para passar os fins de semana etc. De acordo com Carneiro (2012), a natureza passou a ser o principal elemento aglutinador de signos, fornecendo a base para reconstrução da imagem do rural. Assim, compreendi que a natureza, o rural e suas representações tornaram-se um novo produto de consumo simbólico-cultural procurado pelas classes urbanas.

Enfim, a escolha e as motivações para estudar as relações entre cidade e campo estão intrinsecamente relacionadas à minha própria trajetória, que compreende a primeira infância no sítio, parte da juventude morando na sede de uma cidade interiorana e o deslocamento definitivo para a capital paraibana, onde realizei meus estudos superiores e ainda hoje moro e trabalho. Porém, da inquietação inicial à concepção da presente tese, uma longa jornada de aprendizado e amadurecimento intelectual ocorreu durante esses pouco mais de quatro anos de doutorado. Durante os quais fiz uma imersão na pesquisa de campo, dedicando pelo menos seis meses à etnografia da Comunidade rural Chã de Jardim, na cidade de Areia, na microrregião do Brejo paraibano.

A existência de pequenos lotes de terra pertencentes aos sitiantes configura a fisionomia do Brejo paraibano (CAVALCANTI, 1984; GARCIA Jr. 1989; MOREIRA; TARGINO 1997), uma das 23 microrregiões do estado da Paraíba. Composto por oito municípios (Alagoa Grande, Alagoa Nova, Areia, Bananeiras, Borborema, Matinhas, Pilões, Serraria), o Brejo já foi chamado de “celeiro do Sertão” (ALMEIDA, 1980). Entrecortada por serras e planaltos, a microrregião é caracterizada geograficamente como uma zona de exceção, por ser mais úmida que o restante da mesorregião do Agreste, da qual faz parte. A altitude e a maior umidade atmosférica condicionam a pluviosidade elevada, definem o clima mais ameno e as temperaturas mais baixas (MARQUES; ARAÚJO; DINIZ, 2016).

O município de Areia, que em 2017 possuía uma população estimada<sup>1</sup> em 22.776 habitantes, é marcado particularmente pela presença de *brejos de altitude*<sup>2</sup>, onde a vegetação

---

<sup>1</sup> Conforme os dados do último censo feito pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), realizado em 2010, a cidade possuía 23.829 habitantes, sendo 61,3% residentes na sede do município, isto é, na área urbana, e 38,7% no território rural. Comparando-se os dados dos Censos de 1991, 2000 e 2010, verifica-se que a

de mata atlântica e solos férteis são predominantes. A fertilidade do solo do município possibilitou o cultivo de policulturas, mas foi a cultura da cana de açúcar, associada ao poder e à dominação dos senhores de engenhos, que mais marcas deixou no patrimônio material e imaterial da cidade, incluindo as relações sociais hiper-hierarquizadas, os casarios da sede do município e os engenhos na área rural. A patrimonialização da área mais antiga do centro da cidade e das encostas sobre as quais a vila foi erguida entre os séculos XVII e XIX, por meio de tombamentos<sup>3</sup> nas esferas estadual e federal, reflete o reconhecimento institucional não apenas do patrimônio material, mas também da história da aristocracia rural no município. Na verdade, os tombamentos de Areia deixaram de fora as áreas rurais (e seus engenhos), possivelmente porque estes se tornaram decadentes e muitos viraram ruínas no final do século XX, junto com a emblemática figura dos senhores de engenho (FERREIRA, 2010). Por outro lado, o tombamento pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), ocorrido em 2005/2006, possibilitou ao município acessar recursos de programas federais como o Monumenta<sup>4</sup> e outros voltados à regionalização do turismo, tornando esta atividade relevante para o desenvolvimento da economia local nas últimas décadas.

Em Areia, a atividade turística baseia-se, justamente, na centralidade da paisagem e do patrimônio rural, com ênfases nas representações tradicionais e também releituras. No entanto,

---

população rural de Areia vem diminuindo progressivamente. Em 1991, ela correspondia a 54,1% de todos os habitantes do município, nos anos 2000, a 48,4%, chegando a 38,7%, em 2010. Tomando-se em separado os totais de moradores na área rural e urbana em 1991 e em 2010, constata-se um decréscimo de 39% dos residentes no território rural e um incremento de 13% na população urbana residente em Areia no referido período. O progressivo decréscimo da população rural pode ser explicado, em parte, pelo seu deslocamento para sede do município e, principalmente, pelo êxodo rural para as grandes cidades, especialmente, no caso da década de 1990. Destaca-se que a população total do município registrou queda média de 8% entre cada década e continua com tendência a queda, devido à migração dos jovens e à diminuição da taxa de natalidade, observada em todo país e de modo mais acentuado no Nordeste. A densidade demográfica no município de Areia atualmente é de 88,42 habitantes por quilômetro quadrado.

<sup>2</sup> Brejos de altitude são acidentes geográficos que formam “ilhas” de florestas, variando de montanhas ou submontanhas, de ombrófilas a estacionais sobre maciços isolados, que apresentam taxas pluviométricas e higrométricas mais elevadas que as áreas semiáridas que os rodeiam (MARQUES; ARAÚJO; DINIZ, 2016).

<sup>3</sup> O primeiro tombamento do centro histórico de Areia foi feito pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado da Paraíba, em 1979, através do Decreto nº. 8.312. O segundo tombamento incluiu, além do centro histórico, o patrimônio paisagístico e foi concedido pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), em 2005, sob o Processo Nº 1489-T-02, sendo homologado e publicado no Diário Oficial da União através da Portaria n. 73º, em 2006.

<sup>4</sup> O Programa Monumenta foi concebido na década de 1990, mas apenas a partir de 2003 tornou-se uma política governamental, sob responsabilidade do Ministério da Cultura, voltada para o desenvolvimento urbano das cidades sob proteção federal, isto é, tombadas pelo IPHAN. O Programa passou a aliar a preservação do patrimônio histórico ao desenvolvimento local, focando na geração de emprego e renda e estímulo à inclusão social, por meio de uma gestão descentralizada, da criação de fundos municipais de preservação do patrimônio e de parcerias com outros órgãos. Na prática, como se verificou em Areia, os recursos são transferidos a uma organização da sociedade civil organizada – uma associação, uma organização não-governamental etc. -, que, após aprovação dos projetos por uma equipe de especialistas do IPHAN, irá executar as ações de educação patrimonial, preservação, restauração e recuperação de edifícios de interesse histórico etc. (IPHAN, 2009a).

ao longo do processo de turistificação da cidade, percebe-se a presença de duas matrizes: a) uma que enfatiza a cultura popular, como a “tradição” da cachaça e da rapadura e o modo de vida dos sitiantes; b) e outra cuja ênfase é a ‘cultura erudita’ e o passado “glamoroso” da cultura dominante de Areia. Desde 2006, Areia recebe um fluxo regular de 13 mil visitantes<sup>5</sup>, em média, por ano, não contabilizados o fluxo gerado em função de eventos realizados em datas/períodos específicos (tais como Festival Sons e Sabores, Rota Cultural Caminhos do Frio ou, no passado, o Bregrareia, dos quais trato dentro da tese) conforme dados da Secretaria de Turismo do município. Em 2014, tal órgão contabilizou 17.129 visitantes apenas em um de seus museus, número que, apesar de ser considerado um marco pelo Setur/Areia, equivale a apenas 1,04% do total de (1.649.965 pessoas) turistas que visitaram o estado no mesmo período, conforme dados da Empresa Paraibana de Turismo (PBTur, 2016).

Na Comunidade Chã de Jardim, com a qual mantenho contato desde 2013, especialmente, os sitiantes jovens estão envolvidos na produção da oferta turística. Eles têm buscado a própria reconversão social dentro daquilo que pode ser interpretado como um novo ciclo econômico no município, o qual está atrelado às novas propostas de desenvolvimento que têm como princípio norteador políticas públicas que valorizam a cultura como um recurso ‘gerenciável’ - invocado para resolver problemas que antes correspondiam ao âmbito da economia e da política, incluindo a geração de emprego e renda, como afirma Yúdice (2002) - , no engate com a indústria do lazer, entretenimento e turismo. Denominada também de “economia criativa”, “indústria criativa”, “economia simbólica”, esse setor da economia contemporânea baseia-se na apropriação da cultura como recurso fundamental para promoção do desenvolvimento econômico e social (FARIAS, 2007; FARIAS, 2011).

Inscrito no âmbito das novas ruralidades, o turismo no espaço rural (TER) tem evidenciado a reinvenção desse território como espaço de lazer e consumo das classes urbanas. Porém, apesar das práticas de turismo favorecerem o entendimento da relação de complementaridade entre os territórios rural e urbano, a produção e o consumo da oferta turística no meio rural parece estar assentada na “autenticidade” das representações do rural “tradicional”, na exaltação de memórias e expressões da identidade regional presentes na gastronomia, na arquitetura, na musicalidade, na linguagem, nos modos de vida, tornando o patrimônio cultural e os valores camponeses mercadorias. A reificação de tais elementos culturais, ao mesmo tempo em que pretende a valorização e o reconhecimento da alteridade,

---

<sup>5</sup> Ao longo da tese, o termo ‘visitante’ designa, genericamente, aquele ou aquela que visita a cidade, o Restaurante Rural Vó Maria, a Mata Pau Ferro, os museus ou qualquer outro local com o objetivo de conhecê-lo e apreciá-lo, incluindo, portanto, as pessoas residentes no município de Areia.

conforma uma percepção dos sitiantes e de seu modo de vida como o outro, como cultura exótica, ameaçada pelos processos de homogeneização desencadeados pela globalização operada pela indústria cultural (ALVES, 2011) e que, por isso, deve ser preservada. Assim, muitas intervenções concebidas segundo as “cartilhas” de turismo cultural e de turismo rural, editados pelo Ministério do Turismo brasileiro, favorecem a conservação deste espaço como um “museu vivo”, para apreciação estética e consumo da paisagem cultural por grupos urbanos dotados de capital econômico e/ou cultural. Ainda mais, observando-se que as atividades turísticas contemporâneas são essencialmente desenvolvidas sobre um modelo ‘consumista’ dos lugares visitados, considerados como espetáculos ou distrações, em que o campo tornou-se um tema e um cenário, graças ao caráter diluído e abrangente que os rituais, os produtos e os símbolos lhe conferem (URRY, 1996 [1990]; ALEM, 2005; GREFFIER, 2007).

Partindo do pressuposto de que as relações entre os espaços rural e urbano, entre citadinos e sitiantes são construídas de modo relacional, creio ser necessário observar os papéis desempenhados pelos agentes dentro desse “espetáculo”, que aparentemente tende a perpetuar a subordinação dos sitiantes aos outros grupos sociais dominantes. Isso porque, além de capacitar e qualificar os sitiantes para que sejam capazes de compreender as expectativas do público, são as entidades responsáveis pela execução de políticas públicas e programas de desenvolvimento rural que formatam a oferta turística, definindo o modelo a ser seguido, selecionando e fomentando aqueles “produtos” que julgam mais adequados. Ao criar uma realidade ‘encenada’ em que tudo é projetado para obter sucesso, isto é, para atrair mais turistas, recorrendo a objetificação da própria identidade e do modo de vida tradicional, os sitiantes engajam-se na produção da oferta turística e parecem se subordinar aos novos imperativos do mercado econômico.

Além desses aspectos mais gerais, dois outros me chamaram atenção na experiência em curso na Chã de Jardim. De um lado, a eloquência do discurso de união dos sitiantes em torno das atividades de turismo, as quais estariam gerando emprego e renda e trazendo benefícios para “toda a comunidade”. De outro, a autoestima elevada dos membros do ‘grupo de jovens’ à frente da produção da oferta turística, supostamente, graças ao reconhecimento social conquistado com as atividades empreendedoras realizadas por eles, em nome da comunidade.

A elevação da autoestima dos sitiantes parece ter relação com a “superação” do sentimento de inferioridade que estaria presente na “postura humilde” dos *povos dos sítios* face ao Estado, ao mercado e ao “*povo da rua*”. Postura essa resultante de um processo de estigmatização ao qual estes ‘povos’ foram historicamente e ainda são submetidos dentro das sociedades modernas. Histórica e relacionalmente construídos, os preconceitos e as oposições

entre cidadãos e sitiante sedimentam as posições desses agentes no espaço social, servindo para demarcar fronteiras simbólicas e hierarquias entre os grupos sociais implicados em lutas simbólicas, silenciosas e politicamente invisíveis do dia a dia. Objetivamente, tais fronteiras expõem as desigualdades sociais entre ricos e pobres, bem como os critérios de julgamentos e classificação usados para definir quais indivíduos são “dignos” de reconhecimento, respeito e deferência e quais são marginalizados pela sociedade.

Sabendo que os camponeses foram estigmatizados e marginalizados em diferentes sociedades modernas, me dedico a analisar justamente as trocas simbólicas e mercantis construídas entre os sitiante e os diferentes grupos sociais implicados na produção e consumo de atividades turísticas, pelas quais as práticas camponesas são reinterpretadas e/ou ressignificadas. Tomando como pressuposto as ideias de Steiner (2016, p. 13), para quem “o altruísmo, o dom e as trocas simbólicas remetem a um vasto conjunto de práticas sociais, profundamente inscrito na vida das sociedades de mercado, bem como nas anteriores”, procuro, de um lado, compreender a ressignificação de valores tradicionais como trabalho, família, terra e religião, em sua articulação com os princípios da reciprocidade, honra, hierarquia; e, de outro, as lutas simbólicas que ocorrem (de forma invisível) em paralelo às relações de solidariedade e trocas recíprocas entre os agentes. Em outras palavras, procuro observar como a ordem moral camponesa - a *campesinidade*, entendida por Woortmann (1990a) como uma *ética camponesa* que caracteriza as relações dos camponeses com a terra, com Deus e com as coisas - é reinterpretada pelos sitiante, articulando-se com trocas mercantis, conjugando racionalidade camponesa e racionalidade mercantil e resultando em novas formas de trabalho, hierarquias e dominação. Dedico ênfase especial ao princípio da reciprocidade - “entendida não como busca de equivalência, mas como compromisso de entrar, por sua vez, na dinâmica da dádiva” (GREVIN, 2016, p. 159) –, que caracteriza as relações dentro da Comunidade ou com os agentes intermediários e até mesmo com os clientes e “turistas<sup>6</sup>”.

Considerando que, nesse contexto, os sitiante são levados a pensar e a conceber as relações de trocas sob a forma de troca mercantil e que isso envolve um modo de pensar seus próprios atos e os atos de outrem, além de um conjunto de representações de si e do mundo, o objetivo geral da pesquisa foi analisar o processo de reinterpretação das práticas camponesas a

---

<sup>6</sup> Por definição, para os estudiosos do turismo e para o Ministério do Turismo, a categoria turista é reservada exclusivamente para definir pessoas que pernoitem pelo menos uma vez na destinação turística visitada (RODRIGUES, 2001). No âmbito desta tese, quando o termo aparece entre aspas designa qualquer pessoa “de fora”, isto é, que não seja considerada como pertencente à rede de solidariedade do mercado turismo ou da Comunidade, e que esteja de passagem, visitando Areia ou a Chã de Jardim, pernoitando ou não no município.

partir da participação dos sitiantes na produção da oferta turística. E a questão principal que se pretendeu responder foi: **Como ocorrem as trocas entre os sitiantes e os outros agentes envolvidos no processo contemporâneo de desenvolvimento do turismo em Areia?** Secundariamente, procuro esclarecer em que medida as práticas e valores camponeses influenciam a forma como os sitiantes concebem as trocas e participam da oferta turística do município. Além de identificar quem são os agentes envolvidos no processo de produção e consumo das atividades turísticas na Comunidade Chã de Jardim e quais os princípios regem as trocas entre estes e os sitiantes, explicitando a teia de relações invisíveis que nutrem e desencadeiam o processo de mercantilização da cultura e do espaço rural.

Esclareço que, embora a Comunidade Chã de Jardim ocupe um papel central na pesquisa e em toda a discussão ao longo da tese, o foco do estudo não foram comunidades ou instituições, mas as relações e as práticas que unem e separam grupos sociais, sejam elas de trocas ou de lutas simbólicas. Deixo claro que os sitiantes, enquanto categoria e grupo social, são privilegiados dentro da análise, pois é a partir da perspectiva deles que construo minha cartografia da teia de relações formada e orientada para o mercado do turismo em Areia/PB. Destaco que a proposta inicial tratava da produção e do consumo das representações da ruralidade por turistas e viajantes<sup>7</sup>, inscrevendo-se no domínio da sociologia do consumo. No entanto, durante o processo de investigação e (re)construção do objeto, a sociologia rural e as trocas simbólicas revelaram-se incontornáveis.

Agindo em consonância com o conceito de turismo de base comunitária<sup>8</sup>, os sitiantes da Chã de Jardim participam da oferta turística do município de Areia por meio da comercialização de serviços concebidos e gerenciados por eles mesmos. Esses serviços compreendem: o Restaurante Rural Vó Maria, que oferece exclusivamente pratos “tradicionais”; uma loja/comércio, onde são vendidos, além de guloseimas e de “produtos da região” (cachaças, rapadura etc.), as peças de artesanato produzidas por mulheres da

---

<sup>7</sup> De acordo com Labate (2000), o viajante toma a experiência de viagem como uma oportunidade de aprendizado, deslocando-se até outras localidades com o objetivo de enriquecer sua própria bagagem cultural, enquanto o turista está mais interessado em relaxar, adotando uma conduta mais “passiva” e consumista dos espaços e dos lugares, contentando-se muitas vezes com a padronização da viagem. Nessa pesquisa, denomino viajantes aqueles viajam sozinhos ou em grupo/família, cuidando eles próprios da organização do roteiro e da contratação de serviços de hospedagem, lazer etc., sem o intermédio de uma agência de viagens, pernoitando no local de destino.

<sup>8</sup> Conforme Bartholo, Sansolo e Delamaro (2009, p. 86), duas características fundamentais do turismo de base comunitária são: a preponderância dos padrões *relacionais interpessoais* nos serviços turísticos implementados; e o comprometimento ativo dos atores locais, situacionalmente afetados e em redes informacionais transnacionais. Sansolo e Bursztyn (2010, p. 150), por sua vez, acrescentam outra característica elementar: as relações. Conforme esses dois últimos pesquisadores, o turismo de base comunitária “trata-se, portanto, do turismo que tem nas relações de hospitalidade a principal motivação, sem excluir, no entanto, as relações econômicas.



comunidade; as trilhas guiadas e vivências na Reserva Mata Pau Ferro, em frente da qual fica o restaurante; e, mais recentemente, um *camping*, que passou a funcionar em dezembro de 2017. A comercialização de tais atividades, propostas e organizadas pelo grupo a frente da Associação para o Desenvolvimento Sustentável da Chã do Jardim (Adesco), gera postos de trabalho e renda para os sítiantes implicados na criação e sustentação daquilo que denomino *microssistema de redistribuição de dádivas*. Defendo a tese que a participação dos sítiantes na produção da oferta turística viabiliza-se por meio de alianças, no plano interno e externo, estabelecidas com base na troca de dons, seguindo o princípio da *reciprocidade hierárquica*. O que sugere que as *trocas de dádivas* com outros agentes tendem, por um lado, a promover o reconhecimento social dos sítiantes e, com isso, elevar a autoestima destes; e por outra parte, gerar diferenciação interna entre os sítiantes, naturalizando as relações de subordinação e as distâncias sociais e simbólicas entre classes e frações de classe no espaço social.

## 1.2 DOM, DOMINAÇÃO E LUTAS SIMBÓLICAS: PRESSUPOSTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS

Na sequência, me proponho a discutir as articulações entre as noções de reciprocidade e de dominação no âmbito das trocas de dádivas. Meu ponto de partida são as obras de Marcel Mauss e de Lévi-Strauss, estudiosos que além de referências importantes nesse debate, suscitaram novas questões e influenciaram muitas das interpretações posteriores sobre as trocas simbólicas. Como ponto de chegada, desejo confrontar as perspectivas de Marcos Lanna e de Pierre Bourdieu, autores com os quais dialogo diretamente na construção da tese referida acima. Para tanto, reviso os pressupostos por trás de suas posições e procuro compreender as leituras que cada um fez sobre o dom. Meu objetivo é apontar o que tomo de uns e outros e quais os pressupostos retenho para construir meu argumento de que a ambiguidade da troca de dons reside no fato que ela serve tanto para subordinar, isto é, estabelecer hierarquia, quanto para construir e fortalecer relações duradouras entre pessoas e grupos sociais. Isso significa que reciprocidade e hierarquia podem se articular como duas faces das trocas simbólicas, cujo efeito mais perverso, justamente porque não perceptível aos agentes, seria a naturalização da dominação e da hierarquização na sociedade. Todavia, esse processo não ocorre sem disputas, sem competição, constituindo lutas simbólicas por prestígio e reconhecimento - entendido como base da dignidade e da autoestima dos indivíduos (SOUZA, 2003). Portanto, no caso analisado, lutas em defesa da valorização da identidade de sítiante.

Essa interpretação emerge justamente em um contexto de “resgate” e de defesa da teoria da dádiva como modelo interpretativo (“propriamente sociológico”) dos fundamentos da solidariedade e da aliança nas sociedades contemporâneas (MARTINS, 2005), que se opõe ao utilitarismo econômico e subsidia uma crítica ao colonialismo europeu. Defesa esta liderada, especialmente, pelo grupo ligado à *Revue du M.A.U.S.S.* (Movimento Anti-Utilitarista nas Ciências Sociais), cujo fundador e editor é Alain Caillé. E que também tem reverberado nos trabalhos de antropologia do consumo e de sociologia econômica, como aqueles desenvolvidos por Philippe Steiner, o qual publicou em 2016 o livro *Altruimos, dons e trocas simbólicas: abordagens sociológicas da troca*.

A atualidade da discussão também tem por base o fato de que, levando em conta desde o hábito de “dar uma recepção” ou de presentear os aniversariantes, os noivos e os recém-nascidos, até os *dons modestos*<sup>9</sup> de que fala Alain Caillé (2014) - dentro de uma coabitação familiar ou proporcionados pelos laços de amizade e de vizinhança -, além daqueles feitos por empresas ou dentro do mercado da arte, “o dom está por toda parte” -“*le don est partout*” - como destacam Jacques Godbout e Alain Caillé (1992). De fato, as trocas de dons desempenham um papel importante em nossos dias atuais, o que é atestado também por estudos empíricos realizados por antropólogos e sociólogos em diferentes ambientes de pesquisa, tais como presídios, manicômios, hospitais, grupos de vizinhança, associações de alcoólicos anônimos ou no âmbito da doação de sangue e de órgãos para transplante. Ademais, “o altruísmo, o dom e as trocas simbólicas movem um volume considerável de recursos” na sociedade contemporânea (STEINER, 2016, p. 13).

Em tensão<sup>10</sup> constante com as ideias dos economistas, a abordagem sociológica coloca em destaque o lugar das trocas na vida social. E mesmo admitindo que as trocas comerciais sejam definidoras de um padrão de comportamento generalizado na sociedade moderna, cujo novo valor é a eficiência e a troca comercial o meio de sua efetivação, é preciso reconhecer que “os comportamentos ditados por outros princípios que não o interesse [econômico] não desapareceram” (STEINER, 2016, p. 12).

---

<sup>9</sup> A partir das conclusões de Mauss, Alain Caillé defende que existe uma *socialidade primária* dentro da sociedade moderna por meio do dom modesto, cuja função não é reproduzir a ordem social ou fixar a hierarquia social entre os indivíduos, como é o caso dos dons em sociedades arcaicas. Embora aparentemente modesto, esse tipo de dom tem por característica produzir o social, já que “o vínculo é mais importante que o bem” (CAILLÉ, 2014; GODBOUT; CAILLE, 1992).

<sup>10</sup> A princípio associada à emergência da burguesia e ao questionamento da atuação do governo na produção e na comercialização das riquezas no início do século XIX, muitos foram os que se opuseram à explicação econômica dos fatos econômicos ao longo da história. Entre outros aspectos, os sociólogos criticam a falta de atenção da teoria econômica às estruturas sociais e o fato dela considerar, desde meados do século XIX até os nossos dias, o comportamento dos indivíduos como racional e motivado por interesses próprios, consagrando a liberdade de escolha do *homo oeconomicus* - figura esta detestada pelos sociólogos (STEINER, 2016).

Pode-se afirmar que, há dentro da sociologia diferentes formas de abordar o tema das trocas simbólicas, as quais divergem, esquematicamente, sobre a relação entre interesses materiais (relacionados, geralmente, aos aspectos econômicos) e interesses simbólicos (relacionados a valores como honra, identidade e questões como reconhecimento social, distribuição de poder e hierarquia) como aspectos definidores da conduta humana. Por outro lado, as distintas interpretações sobre as trocas simbólicas colocam em evidência ontologias de mundo e as formas como cada pesquisador concebe sua teoria explicativa da realidade, isto é, a maneira como interpretam as ações dos indivíduos. O que, se não explica, ao menos justifica por que o principal ponto de discórdia entre as abordagens sociológicas esteja relacionado à categoria “interesse”, posto que esta se remeta, para alguns, automaticamente, à ideia de cálculo, logo, de racionalidade; enquanto outros mantêm reservas à associação entre as noções de interesse e de racionalidade. As controvérsias se acentuam em razão da rejeição de várias correntes sociológicas à figura do *homo oeconomicus* “fabricado” pela teoria econômica (STEINER, 2016).

Entre os sociólogos, o tema das trocas não econômicas foi sucessivamente teorizado, entre os séculos XIX e XX, por Auguste Comte, Émile Durkheim e, finalmente, por Pierre Bourdieu. De modo sucinto, pode-se afirmar que “os três sociólogos<sup>11</sup> concordam em condenar categoricamente a separação da economia do conjunto social” (STEINER, 2016, p. 31). Marcel Mauss, no entanto, tem uma contribuição particular para a compreensão das trocas simbólicas e de suas singularidades, influenciando os estudos posteriores, inclusive aqueles realizados por Bourdieu, anos mais tarde, entre os camponeses cabilas, na Argélia, e a partir dos quais esse autor começou a edificar sua teoria da prática.

A partir da etnografia de Bronislaw Malinowski (1984 [1922]), Marcel Mauss sugere que a noção de interesse é recente na história da humanidade, cujo aparecimento associa-se à implantação do racionalismo clássico e o desenvolvimento do mercantilismo como forma de governo (MAUSS, 2003 [1923/24]). No *Ensaio sobre a dádiva*, Mauss (ibidem) trata a “dádiva-troca” como diferente da troca mercantil, na medida em que se associa a uma moral, a um valor ético pelo qual coletividades – e não indivíduos - obrigam-se mutuamente, trocam e contratam. Para Mauss, trata-se de duas lógicas concorrentes: a dádiva, que antecedeu os fenômenos do estado e do mercado, funcionando como um sistema organizativo da vida social; e a das trocas mercantis. O argumento central do *Ensaio* é que a dádiva produz a aliança, a comunhão, sendo

---

<sup>11</sup> Enquanto Comte denuncia a cisão efetuada pelos economistas entre os fatos econômicos e os outros fatos que se desenvolvem na sociedade industrial; assim como Durkheim já havia feito, “Bourdieu questiona a lei da oferta e da demanda, mal especificada pelos economistas, que não percebem o caráter socialmente construído dos comportamentos de oferta e demanda” (STEINER, 2016, p. 30).

dotada de significação simultaneamente social, religiosa, jurídica, política e econômica e, por isso, definida como *prestação total* ou *fato social total*. Mauss demonstra que cerimônias e festividades são ocasiões de distribuição de dádivas, que circulam entre clãs e famílias, criando obrigações recíprocas, expressas nas trocas de presentes, hospitalidade, amabilidades, serviços militares, banquetes, mulheres etc. Porém, dar e receber implicam não só uma troca material, mas também uma troca espiritual, uma comunicação entre almas. Essa “*comunhão e a aliança que elas [as trocas de dádivas] estabelecem são relativamente indissolúveis*” (MAUSS, 2003 [1923/24], p. 232).

Embora próximo da generosidade e do altruísmo, a dádiva distingue-se porque não é desinteressada e porque visa estabelecer relações duradouras (MAUSS, 2003 [1923/24]). Nesse sentido, a caridade e a generosidade gratuitas apregoadas pelos cristãos poderiam ser interpretadas como anti-dons, porque elas não contemplam a expectativa de retribuição, logo, porque não estimulam a criação de vínculos entre as pessoas. No entanto, Mauss (2003 [1923/24], p. 208) afirma que “a esmola é fruto de uma noção moral da dádiva e da fortuna, de um lado, e uma noção de sacrifício, de outro”; sugerindo que a caridade estimularia o ato de doar para que o outro doe e, assim, também estaria inserido na dinâmica das dádivas. O dom assume para Mauss, portanto, um caráter sacrificial de doação de si mesmo, retomando, em certo sentido, a interpretação de seu tio – Durkheim, a respeito do altruísmo – a quem ele sucedeu ao assumir a direção da revista *L'Année sociologique* (STEINER, 2016).

Apesar da grandeza de sua contribuição, a explicação indicada por Marcel Mauss à pergunta “*que força há na coisa dada que faz com que o donatário a retribua?*” feita no *Ensaio...* é interpretada por muitos estudiosos como insatisfatória. Para alguns, Mauss teria se deixado seduzir pela ‘teoria do *hau*’, ficando preso à teoria nativa (LÉVI-STRAUSS, 2003 [1950]), ao sugerir que é a “alma da coisa dada” que quer voltar para seu lugar de origem e que é ela que obriga aquele que recebe uma dádiva a retribuí-la. O que alguns pesquisadores ignoram é que em Mauss (2003 [1923/24]) há uma pessoalização das coisas, já que algo da pessoa vai junto com os presentes por ela doados. Assim, Lanna (2000, p. 37) defende que o que estava em questão para Mauss era que, por meio do dom, ocorria uma circulação comunicativa de bens e pessoas, ao passo que uma dádiva significa “dar de si” e/ou “dar algo de si”, fazendo com que algo do doador vá com o que é doado (como seu nome ou sobrenome, por exemplo) e esteja “inexoravelmente ligado ao objeto dado”. Haveria, assim, em todo dom uma relação<sup>12</sup> entre alienabilidade e inalienabilidade. De acordo com Lanna

---

<sup>12</sup> Nas palavras de Lanna (2000, p. 37): “A alienabilidade se refere àquela parte que é efetivamente dada, transferida, enquanto a inalienabilidade nos remete a uma parte do doador que passa e é incorporada pelo

(2000, p. 38), para Marcel Mauss “quanto maior a inalienabilidade do que passa [para outras mãos], maior o valor do dom”, o que me remete a ideia de que, hoje, aquilo que circula menos ou dentro de círculos mais restritos tem mais valor na sociedade de consumo, como no caso dos bens de luxo e objetos de arte.

Retomando a discussão sobre a dívida moral gerada pelo dom, a tarefa de examinar como a troca de dons leva a produzir a obrigação de retribuir foi assumida pelos discípulos de Mauss, dentre eles destaca-se Claude Lévi-Strauss. Vou me deter, de modo sumário, sobre algumas proposições e conceitos específicos desenvolvidos por esse estudioso e que interessam para a discussão em curso.

Desenvolvendo uma interpretação estruturalista, Lévi-Strauss (2003 [1950]), na *Introdução à obra de Marcel Mauss*, sugere que a obrigação de retribuir o dom recebido deriva do fato de que a coisa trocada é um elemento do diálogo, uma “resposta” ao ato de dar, logo, não poderia existir um ato sem o outro, sendo ambos interdependentes. Em *As Estruturas Elementares do Parentesco*, Lévi-Strauss (1982 [1949], p. 176-177) conclui que a reciprocidade é, de fato, um princípio geral, considerando a “troca ser somente um aspecto de uma estrutura global de reciprocidade que é objeto [...] de uma apreensão imediata e intuitiva por parte do homem social”. Por esse ângulo, creio ser coerente pensar que a retribuição é um gesto de reconhecimento<sup>13</sup> e o dom um código de comunicação (que só faz sentido se compreendido) dentro da “linguagem universal<sup>14</sup> da reciprocidade”. Em outras palavras, “o

---

recebedor, mas não exatamente entregue (a expressão em inglês “*to give up*” expressa bem o que ocorre; a inalienabilidade é aquilo que não é dado, no sentido de não ser “*given up*”).

<sup>13</sup> A *Revue de Mauss* n. 23, publicada no primeiro semestre de 2004, tem como título “*De la reconnaissance: Don, identité et estime de soi*”. Em seus 22 artigos, os vários autores se debruçam sobre as relações entre dom, identidade e autoestima. Na apresentação do número, Alain Caillé (2004, p. 5) coloca duas questões gerais que norteiam os debates dentro dos artigos: «*Le don n'est-il pas en effet le moyen par lequel s'opère la reconnaissance de l'autre à la fois dans son altérité et dans son identité? La rivalité dans et par le don – chacun voulant se montrer plus généreux que l'autre – est-elle dissociable de la lutte pour la reconnaissance ?*» As lutas por reconhecimento são tratadas, por exemplo, a partir de uma competição/rivalidade agonística de generosidade ou ainda a partir da ideia de que o trabalho funciona na modernidade como mediador na conquista de reconhecimento.

<sup>14</sup> Penso nesse momento, em especial, no relato (talvez ingenuamente tomando-o como verdadeiro) que fez Pero Vaz de Caminha em carta ao El Rei D. Manuel, na qual conta de sua viagem e das novas terras “descobertas”; penso mais precisamente no trecho sobre a dificuldade de comunicação oral no primeiro contato, que se viabilizou graças à troca recíproca de presentes entre os índios e os portugueses, quando da chegada destes últimos ao litoral brasileiro, em 22 de abril de 1500. Segue um trecho extraído de tal carta: “[...]Eram pardos, todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas. Nas mãos traziam arcos com suas setas. Vinham todos rijos sobre o batel; e Nicolau Coelho lhes fez sinal que pousassem os arcos. E eles os pousaram. Ali não pôde deles haver fala, nem entendimento de proveito, por o mar quebrar na costa. Somente deu-lhes um barrete vermelho e uma carapuça de linho que levava na cabeça e um sombreiro preto. Um deles deu-lhe um sombreiro de penas de ave, compridas, com uma copazinha de penas vermelhas e pardas como de papagaio; e outro deu-lhe um ramal grande de continhas brancas, miúdas, que querem parecer de aljaveira, as quais peças creio que o Capitão manda a Vossa Alteza, e com isto se volveu às naus por ser tarde e não poder haver deles mais fala, por causa do mar. [...]” (CAMINHA, 1500; BRASIL, 2018 s/p).

dom é ao mesmo tempo o motor que põe em marcha a relação e o óleo que o mantém em funcionamento<sup>15</sup>” (VANDENBERGHE, 2009, p. 5).

No artigo *Reciprocity and Hierarchy*, publicado no periódico *American Anthropologist*, em 1944, Lévi-Strauss depreende<sup>16</sup> da análise do ritual alimentar dos *Bororo* que o princípio de reciprocidade pode operar no interior de relações de subordinação. Lanna (1996) detecta nas ideias de Lévi-Strauss a existência de um paralelismo entre reciprocidade e subordinação, entendidos como princípios diversos e que poderiam estar inter-relacionados. Em *Antropologia Estrutural*, obra que reúne artigos que trazem os elementos-chave do projeto científico do estruturalismo antropológico<sup>17</sup>, Lévi-Strauss lança a proposição de que há uma inter-relação entre “estruturas comunicativas e de subordinação” (LÉVI-STRAUSS, 1975 [1958]), ideia que convêm reter e aplicar também às relações de trocas de dons.

Essa breve síntese das ideias de Lévi-Strauss pretende demonstrar como elas influíram e se infiltram na noção de *reciprocidade hierárquica* de Marcos Lanna. Noção da qual me sirvo nessa tese, porém com algumas ressalvas, especialmente, à noção de hierarquia, que ele toma de Louis Dumont<sup>18</sup> e que, ao ver meu, contribui para naturalizar as desigualdades e assimetrias, como se elas fossem resultado de oposições ideológicas presentes nas classificações

---

<sup>15</sup> Tradução livre do original em francês.

<sup>16</sup> No original em inglês, Lévi-Strauss (1944, p. 267-268) afirma. “A perhaps one-sided analysis of the dual organization has too often put the emphasis on the principle of reciprocity as its main cause and result. It is well to remember that the moiety system can express, not only mechanisms of reciprocity but also relations of subordination. But, even in these relations of subordination, the principle of reciprocity is at work.”

<sup>17</sup> Inspirada e sob influência da linguística de Ferdinand Saussure, a quem Lévi-Strauss atribui o papel de um dos fundadores do estruturalismo, bem como (e ainda mais) da análise estrutural da linguagem e fonologia de Roman Jakobson e Nikolay Trubetskoy, a antropologia estrutural concentra-se no modo como elementos de um sistema combinam-se, dando margem a oposições e contradições, cujo sentido só pode ser apreendido na relação. A reciprocidade representa, pois, o denominador comum entre a antropologia estrutural e a linguística, já que em ambos os casos ela é a estrutura fundadora. O estruturalismo antropológico considera a cultura um sistema de comunicação por símbolos e Lévi-Strauss propõe o descobrimento das estruturas de análise e suas leis de transformação como objetivo da investigação. A estrutura, conforme Lévi-Strauss, é a unidade onipresente, inconsciente e as formas culturais são suas representações (DESCOLA, 2009).

<sup>18</sup> Em *Homos Hierarchicus*, livro publicado em 1967, Louis Dumont tenta fundamentar uma compreensão da hierarquia no mundo moderno a partir de um estudo que contrasta a sociedade ocidental e a estrutura do sistema de castas na Índia antiga. Dumont estava especialmente preocupado em entender a evolução do individualismo e da igualdade como valores modernos no Ocidente (TOSTE, 2016). Segundo Dumont (1982 [1967], p. 66), “adotar um valor é hierarquizar, e um certo consenso sobre os valores, uma certa hierarquia de ideias, das coisas e das pessoas é indispensável à vida social. Isso é completamente independente das *desigualdades naturais* da repartição do poder (Grifo meu).” Assim, a noção de hierarquia de Dumont corresponde a um princípio social fundamental, um sistema cultural e ideológico que explicaria como as pessoas classificam e atribuem valor “às coisas” e não necessariamente como o poder está distribuído. Nessa perspectiva, a “necessidade de hierarquia” de que fala o autor refere-se à necessidade de atribuir valores às coisas, às pessoas e às ideias por meio de classificações hierarquizadas (PINHEIRO, 2001). Ademais, para Dumont (ibidem), o todo está fundamentado na coexistência, necessária e hierarquizada, de dois opostos - entendidos como interdependentes e como partes “englobadas” pelo todo. Com efeito, Dumont acaba por não problematizar a dimensão política, assim como a existência de disputas de poder no interior do sistema de casta, razão pela qual sua noção de hierarquia é incompatível com a noção de dominação que adoto nessa pesquisa.

sociais, logo, não fossem, na verdade, resultantes das estratégias empreendidas pelos agentes dentro de disputas por mais prestígio, reconhecimento e por poder simbólico.

A noção de reciprocidade hierárquica de Marcos Lanna aparece pela primeira vez, de modo não problematizado ou sistematizado, em seu artigo *Repensando a Troca Trobriandesa*, de 1992, no qual o autor reinterpreta algumas descrições de Malinowski, apontando que o *kula* corresponde a uma série “hierarquizada de esferas de troca”. Mas é no livro *A dádiva Divina: troca e patronagem no Nordeste brasileiro*, escrito a partir de estudos empíricos e sob forte influência do conceito de hierarquia de Louis Dumont, que Marcos Lanna (1995) mostra que violência e troca de dádivas fundamentam a autoridade dos patrões. Nessa obra, o autor defende que “a lógica hierárquica constitui todas as nossas relações, dos vínculos familiares aos empregatícios, entre tantos outros” (LANNA, 1995, p. 226). Entretanto, nessa obra, não há (e não cabia) uma discussão teórica sobre a relação entre os dois conceitos que foram posteriormente sistematizados no ensaio teórico “*Reciprocidade e Hierarquia*”, do ano seguinte. Nesse ensaio, a partir de uma revisão teórica em que os interlocutores principais do autor são Marshall Sahlins, Claude Lévi-Strauss e Louis Dumont, Lanna (1996) sugere que a troca de dádivas se funda simultaneamente na reciprocidade, na interdependência e na assimetria, defendendo que a hierarquização das relações é intrínseca à dinâmica da troca de dons, haja vista que esta dinâmica baseia-se na alternância de subordinação, já que os indivíduos devam, obrigatoriamente, alternar-se nas condições de doador e de receptor para manter a relação. Condições que também correspondem a posições valorativas hierarquizadas. Marcos Lanna (1996) não nega as desigualdades políticas e os desequilíbrios que as posições dos indivíduos podem causar, justificando, inclusive, que eles são “também uma condição da troca”, adotando, dessa forma, a mesma postura de Louis Dumont, ao naturalizar as assimetrias, como sendo o resultado da alternância de posições entre os envolvidos nas trocas de dons. Com efeito, Lanna parece combinar o conceito de hierarquia de Dumont à interpretação de Lévi-Strauss, ao sugerir que o princípio da reciprocidade (o todo) é mais importante que as diferenças que ele considera intrínsecas à troca de dádivas, as quais estão presentes na posição dos trocadores, nos tipos de dons ou no tempo decorrido entre dar-receber-retribuir. Para o autor, “por implicar sempre um lapso de tempo e desigualdade do que é trocado, a reciprocidade é sempre desequilibrada<sup>19</sup>” (LANNA, 1996, p. 135) e toda troca é desigual, porque as coisas trocadas não são iguais, senão não haveria interesse em trocá-las (LANNA, 2000).

---

<sup>19</sup> Grifo do autor.

Ainda sobre a questão do poder, Marcos Lanna (1996, p. 111) argumenta que “o poder é uma transcendência da sociedade e da cultura” e que está simultaneamente *além* e no *interior* da sociedade. Opondo-se a uma compreensão instrumental do poder, que reduziria a subordinação à noção de manipulação a partir da ação individual, Lanna (1996) segue os passos de Dumont (1976) ao preconizar a existência de uma “dimensão ontológica da subordinação”, ou seja, pertencente à própria natureza essencial do ser social. Hierarquizar e subordinar, conforme a interpretação de Lanna, fazem parte da natureza social dos homens, estando presente em todas as sociedades através dos sistemas de representações e classificação.

Dessa maneira, entendo que sua noção de *reciprocidade hierárquica* possui vicissitudes e qualidades intrínsecas aos pressupostos teórico-metodológicos assumidos por seu autor. As vicissitudes estão relacionadas a três pontos: a) a tendência de apreender as desigualdades e a hierarquização das relações como uma dimensão ontológica de ordem cultural/ideológica, o quê, tanto em Lanna como Dumont, acabam servindo à naturalização da desigualdade na distribuição de poder. Ponto que considero uma grande fragilidade e que me levou a aproximação das ideias de Pierre Bourdieu e de sua interpretação sobre o dom; b) a tendência estruturalista em sobrevalorizar aquilo que Lanna chama de “todo englobante” (expressão que ele gosta de usar), isto é, lógicas sociais universais. Na sua interpretação, a reciprocidade seria uma dessas estruturas universais, presentes em diferentes sociedades, razão porque estaria presente na contemporaneidade e porque Lanna acredita que teria inclusive capacidade para englobar o mercado, logo, as relações mercantis capitalistas; c) a adesão aos princípios estruturalistas segundo os quais as regras se impõem aos agentes a partir do exterior, razão por que Lanna não questiona como e por que “lógicas universais” (estruturas) são “incorporadas”, mudam e passam por ressignificações ao longo do tempo.

Por outro lado, dentre as qualidades, me parece válido reter de Lanna a ideia de que reciprocidade implica diferenças de posição/poder entre trocadores, de tempo e dos tipos de dons. Caso contrário não existiria trocas simbólicas entre desiguais, melhor dito, entre agentes sociais que possuem volumes de capital e ocupam posições distintas no espaço social, tais como aquelas já investigadas e descritas por vários estudiosos do mundo rural, os quais eu referencio e cujas ideias embasam várias discussões dentro da tese. Também julgo profícua a proposição de que reciprocidade e hierarquia devem ser entendidas como faces de uma mesma moeda, ideia que, segundo Lanna(1996), já estaria implícita na clássica obra de Mauss.

Ao discutir a relação entre patronagem e troca de dádivas, o *insight* mais original que Lanna (1996) me forneceu e que desenvolvo nessa tese é o de que a troca de dons inaugura um circuito de dádivas-dívidas (LANNA, 1996), que envolve múltiplos agentes. O argumento



de base é simples e também já estaria posto em Mauss (2003 [1923/24]): o ato de doar “empodera” o doador e coloca aquele que recebe o dom na posição de “devedor”. Assim, dentro do circuito de dádiva-dívida, vários indivíduos podem envolver-se em uma cadeia hierarquizada de trocas competitivas (agonísticas) ou de “trocas utilitárias” ou instrumentalizadas – ambas baseadas na moral utilitarista “do agir interessado e voltado para o culto do autobenefício, do ganho egoísta” (MARTINS, 2016, p. 25) - pela qual os envolvidos tentem obter vantagens uns sobre os outros, subordinando-os e os tornando moralmente devedores perpétuos. Lanna também toma como pressuposto a pertinente proposição de Lévi-Strauss (1975 [1958]) de que a inter-relação entre reciprocidade e hierarquia faria com que as estruturas comunicativas fossem necessariamente também estruturas de subordinação<sup>20</sup> – resgatando desse modo a ideia seminal de Marcel Mauss a respeito do papel da dádiva como uma “forma de comunicação”, mas se pautando explicitamente na interpretação de Lévi-Strauss, ao sugerir que a reciprocidade não é incompatível e pode estar presente nas relações de subordinação.

Entendendo a subordinação como o resultado da dominação de um agente ou grupo sobre outro, creio que seja possível aproximar as ideias de Lanna sobre a relação entre reciprocidade e hierarquia daquelas de Pierre Bourdieu - sociólogo que tomou como centro de suas preocupações o desvelamento das formas opacas de dominação e as lutas de classe na modernidade tardia (SOUZA, 2007). Na verdade, o que pretendo é superar as fragilidades da noção teórica de reciprocidade hierárquica de Lanna a partir da assimilação das ideias bourdieusianas sobre as trocas simbólicas e pelo uso de alguns conceitos desenvolvidos pelo autor.

Partindo da tentativa de superação da dicotomia objetivismo/subjetivismo, Bourdieu desenvolve uma abordagem praxiológica, afastando-se, simultaneamente, ainda que retendo algumas premissas, do estruturalismo - que ele considera reducionista - e da fenomenologia, que, segundo ele, descreve, mas não é capaz de explicar o mundo (BOURDIEU, 1972). O “estruturalismo gerativo” ou construtivista do sociólogo francês tem como núcleo a concepção relacional e se volta para o desvelamento da articulação do social, evidenciando que as ideias são tributárias de suas condições de produção (VANDENBERGHE, 2011). Dessa forma, a abordagem histórica é essencial às análises que o autor produziu, combinando história,

---

<sup>20</sup> Nos estudos sobre patronagem - entre eles a etnografia comparativa feita por Lanna e aquele realizado por Mario Grynszpan sobre a trajetória do advogado e político Tenório Cavalcanti -, as articulações entre reciprocidade, hierarquia, comunicação e trocas de dons, que caracterizam o fenômeno, têm sido referidas como um “idioma”, isto é, uma linguagem das trocas. Linguagem por meio da qual se estabelece “um vínculo pessoal, vertical, entre indivíduos de *status*, poder e riqueza diferentes, uma relação assimétrica que se expressa mesmo através de uma troca desequilibrada, com fluxos de natureza distinta” (GRYNSZPAN, 1990, s/p).

estatística e etnografia durante seus primeiros<sup>21</sup> estudos de campo, os quais “revelam as raízes etnográficas gêmeas da sua empresa teórica, [e] dissolvem a figura caricatural do "teórico da reprodução", indiferente à mudança histórica [...]” (WACQUANT, 2006, p. 13).

A postura de Bourdieu é diferente daquela de Louis Dumont e de Marcos Lanna quanto ao poder e à dominação. Primeiro porque Bourdieu considera o poder algo imanente e que está presente nas instituições especializadas e nas relações sociais de forma dispersa, sendo tão mais eficaz quanto menos visível for e quanto maior forte a crença em sua legitimidade. Segundo, porque, para Bourdieu, a dominação possui sempre uma dimensão simbólica, até mesmo quando repousa sobre a força das armas ou do dinheiro (BOURDIEU, 2001 [1997]), podendo ser entendida como a manutenção de uma situação injusta, que privilegia pessoas ou grupos de indivíduos em detrimento de outros.

Como se sabe, Bourdieu aproximou-se das reflexões de Mauss sobre o dom ao tentar entender as práticas de trocas Cabilas, que se baseiam na ‘lógica da honra’, no final da década de 1950, quando os argelinos são confrontados<sup>22</sup> com a inadequação de seus valores tradicionais diante das novas regras da economia capitalista, em que o trabalho é um valor central (WACQUANT, 2007). É nesse momento que o filósofo Bourdieu dá lugar ao etnólogo e, assim, ele identifica a presença de um interesse não material de natureza simbólica, ligado à honra, assim como constata que o ganho simbólico também é passível de acumulação, constituindo um capital simbólico (STEINER, 2016). Com efeito, para o sociólogo, os ganhos material (objetivado) e simbólico (subjetivado) estão intimamente relacionados e são conversíveis uns nos outros. Mas isso não significa que a racionalidade mercantil (voltada para o ganho econômico e baseada na noção de eficiência e de calculabilidade) seja equivalente à “racionalidade tradicional” da qual deriva as trocas simbólicas. Contrapondo-se

<sup>21</sup> Na Argélia do final da década de 1950 e início dos anos 1960, quando a economia tradicional se deparava com as relações capitalistas trazidas pelo poder colonial, tomando a cultura Cabila como objeto, Bourdieu investigou e escreveu alguns ensaios sobre os temas da honra, moral e solidariedade cabila (WACQUANT, 2006). É nesse momento que ele tomou contato com o *Ensaio sobre a dádiva*, por meio de estudos realizados por Rene Maunier, o qual conduziu, desde a década de 1920, estudos sobre trocas rituais na Cabília (STEINER, 2016). Vale ressaltar que tais investigações foram desenvolvidas concomitantemente com outras em sua aldeia natal no Béarn, no sudoeste francês, a partir das quais demonstra como as posições econômicas e sociais influenciaram o crescimento da taxa de celibato em uma sociedade camponesa baseada na primogenitura graças à mediação da consciência incorporada que os homens adquirem de sua posição social (BOURDIEU, 2006).

<sup>22</sup> Conforme Steiner (2016, p. 125), “no mundo do campesinato tradicional, a submissão das novas gerações aos anciãos é sólida, assim como dos jovens aos idosos e das mulheres aos homens. Entretanto, o trabalho assalariado permite aos jovens do sexo masculino dispor de uma autonomia que a transmissão por sucessão das terras – recurso central da economia agrícola tradicional – não lhes permitia vislumbrar. Além disso, a invasão do salário em moeda e da calculabilidade modificam o exercício da lógica da honra, que rege tanto a vida doméstica como a vida econômica.” É dentro desse contexto, que Bourdieu concluirá que as “irracionalidades” das práticas tradicionais se evidenciam pelo “espírito de cálculo” e, assim, o camponês íntegro e honesto, orgulho da economia tradicional, se transforma em um camponês ingênuo e tolo, porque seu comportamento é desajustado às novas condições econômicas (BOURDIEU; SAYAD, 1964 apud STEINER 2016).

à *teoria da ação racional*, Bourdieu defende que os indivíduos são movidos muito mais pela ânsia por reconhecimento social (interesse e ganhos simbólicos) do que por interesses econômicos objetivos (WACQUANT, 2007; ROCHA, 2015). Portanto, para ele a lógica mercantil e a lógica das dádivas são concorrentes, observando-se uma tendência nas sociedades modernas para a hegemonia da ideologia do mercado, onde “tudo tem um preço, inclusive as pessoas, e que toda ação deve ser de algum modo ressarcida materialmente” (MARTINS, 2016, p. 25). Disso resulta, para mim, a necessidade de compreender como práticas ditas tradicionais - porque baseadas na lógica da dádiva e na ética camponesa - podem ser ressignificadas e assim se manter no contexto contemporâneo de mercantilização da cultura, no qual se insere a produção e o consumo da oferta turística. E, nesse caso, no afã talvez de distanciar-se do estruturalismo de Lévi-Strauss, penso que Bourdieu tenha dado pouca ênfase ao princípio da reciprocidade que rege a troca de dons. O que ratifica a pertinência de uma investigação empírica como esta que apresento aqui.

Embora tenha observado que o dom consiste em um desafio e que não respondê-lo significa a desonra ou desprezo por quem o efetua, Bourdieu sugere que o caráter primordial da experiência do dom é, sem dúvida, sua ambiguidade, dado que a dominação e os interesses envolvidos na “troca” generosa de dons aparecem de modo mascarado para os agentes (BOURDIEU (1996b). O que levou o sociólogo a postular aquilo que chamou de *dupla verdade* do dom: a recusa de interesse e do cálculo aliada à exaltação da generosidade gratuita *versus* a impossibilidade do dom gratuito, posto que haja “um interesse (simbólico) no ato desinteressado (materialmente), porque é assim que uma pessoa aumenta seu capital simbólico” (STEINER, 2016, p. 122). Além disso, Bourdieu (1996a [1994]; 2001 [1997]) sustenta que o dom se expressa na linguagem da obrigação, pela qual cria “pessoas obrigadas” e institui dominação legítima, a qual é dissimulada pela cumplicidade entre dominantes e dominados.

Bourdieu observou que há uma correlação profunda entre a maneira de pensar e a maneira como a sociedade se organiza, entre o simbólico e o concreto. Não por acaso, ele se interessa em entender como a ordem social se reproduz e como as classes dominantes procuram manter suas posições. Nesse intuito, Bourdieu reelaborou o conceito de *habitus*<sup>23</sup>, que se tornou

---

<sup>23</sup> Derivada da tradição escolástica, a palavra latina *habitus*, originalmente, traduz a noção grega de *hexis*, utilizada por Aristóteles para designar as características do corpo e da alma adquiridas em um processo de aprendizagem. Posteriormente foi retomada por Émile Durkheim, no livro *A evolução pedagógica* (1938) no qual o autor discute as influências da educação sobre crianças em sociedades tradicionais e internatos, para designar um estado interior e profundo, que orienta as ações dos indivíduos de forma durável (SETTON, 2002). Assumindo uma perspectiva nova, Bourdieu usa o termo, pela primeira vez, em um artigo de 1962, em que investiga “As relações entre sexos na sociedade camponesa” do Béarn para descrever a disjunção traumática entre as competências e as expectativas incorporadas do homem rural e das mulheres locais, que, estando mais abertas à influência cultural da cidade, tinham passado a perceber e avaliar esses homens através de lentes

chave na sua teoria da prática. Conforme Steiner (2016, p. 37), “o conceito de *habitus* é encarregado de fazer com que a prática e a história se encontrem”, mostrando de que maneira o *habitus* ajusta as estratégias não conscientes à situação ou a dificuldade que representa tal ajuste por ocasião de mudanças históricas, como aquela vivida pelos argelinos. Por essa via, Bourdieu fornece pistas suficientes para entender que a adesão ao princípio da reciprocidade estudada por mim está subsumida em um *habitus*, isto é, em um conjunto de disposições que são, na maior parte do tempo, inconscientes aos indivíduos, mas que determinam de modo durável suas preferências, percepções de mundo e as classificações que empregam (BOURDIEU, 2001 [1997]). É nesse sentido que o conceito de *campesinidade* de Klass Woortmann (1990a), para quem os princípios da reciprocidade, honra e hierarquia são constituintes de uma ordem moral camponesa (presente em todos os tempo e lugares), revela-se pertinente na análise apresentada. Isso porque a *campesinidade* definiria uma *ética camponesa* - uma forma de ver, viver e se relacionar com o mundo - assumida pelos sítiantes, que pode ser articulada com o conceito de *habitus* de Bourdieu.

De acordo com Bourdieu (1996b), a denegação do caráter econômico da troca de dons só é possível porque os envolvidos compartilham um conjunto de disposições ajustadas e de “expectativas coletivas” não declaradas, que foram incorporadas pelos agentes no processo de socialização. Bourdieu (1996a [1994], p. 168) vai dizer que “para que uma troca simbólica funcione [trazendo os ganhos esperados pelas partes], é preciso que ambas as partes tenham categorias de percepção e de avaliação idênticas”. Discordando, parcialmente dessa proposição, sugiro que a troca de dádivas não está restrita aos membros de uma mesma classe social e nem a pessoas que compartilhem as mesmas disposições, ou seja, o mesmo *habitus*. Movidos por interesses econômicos e simbólicos – entendidos como intercambiáveis, porém, não equivalentes -, dominantes e dominados podem cooperar para um mesmo fim, desde que exista entre eles cumplicidade quanto à classificação e ao valor atribuído um ao outro e/ou aos objetos da troca. É essa cumplicidade nos critérios de julgamento que legitima as posições que eles ocupam no espaço social e os ganhos que possam obter com as trocas simbólicas. Fruto da cumplicidade – aparentemente livre e voluntária - dos dominados com as regras do jogo, surge um “consenso opaco” sobre o fato de que a dádiva é, paralelamente, uma forma de expressar reconhecimento, solidariedade e de obrigar (logo, subordinar) o outro. A legitimidade da dominação também está amparada na suposta liberdade do indivíduo em

---

urbanas que desvalorizavam radicalmente os seus modos, tornando-os, desse modo, “incassáveis” (WACQUANT, 2006, p. 17). De acordo com Wacquant (2006), mais ou menos na mesma época, Bourdieu usou o termo em *Le déracinement*, para se referir à “disposição geral e permanente em relação ao mundo e em relação aos outros”.

escolher a quem servir, a quem se subordinar e de escolher entrar na dinâmica da dádiva ou não.

Segundo Bourdieu (2011), as solidariedades e a troca de dons, além de unir grupos e frações de classe por interesses comuns, contribuem para criar dominação, ao estabelecer relações de obrigação e dependência nos dois sentidos, posto que cada um dos participantes ocupe a condição de dominado em um aspecto e de dominante sob outro. Da dádiva mais igualitária a mais desigual, conforme o autor, existe sempre a possibilidade do efeito de dominação, além de representar um ato simbólico de reconhecimento da igualdade na humanidade (BOURDIEU, 1996a [1994]), o qual torna a dádiva um código de comunicação da diferença (de posição social, de tempo, de dons) na similitude moral enquanto seres humanos. Nesse sentido, creio que dar, receber ou retribuir um dom seja um gesto de reconhecimento que estabelece uma via de comunicação mesmo entre desiguais e que pode inclusive servir para reproduzir ou remarcar as desigualdades de posição de um e de outro. Volto novamente às supostas trocas entre a caravana dos portugueses e os índios, pois os objetos que foram trocados demarcam simbólica e materialmente as diferenças entre eles: os europeus doaram um corte de linho e um chapéu de veludo preto, enquanto os índios retribuíram doando cocares de pena coloridos. Entendo que o gesto de reconhecimento social da humanidade (igualdade moral) expresso pela atitude generosa do dom é ele mesmo um véu que escamoteia a diferença e a assimetria dessa relação social. Todavia, de uma parte ou doutra, creio que a dádiva fez sentido porque foi acolhida, isto é, recebida e reconhecida como dádiva e por isso mesmo retribuída (GREVIN, 2016).

Embora a imbricação de diversos tipos de interesse já estivesse no *Ensaio sobre a dádiva*, de Marcel Mauss, Bourdieu vai generalizar esse ponto, fazendo-o mecanismo central da explicação da dominação social (STEINER, 2016). Assim, em trabalhos posteriores, ele amplia seu foco para as lutas simbólicas nos domínios da cultura e da arte. Nesse contexto, ele elaborou uma série de conceitos – violência simbólica, poder simbólico, capital simbólico etc. – tanto para mostrar o lugar central ocupado pelo simbólico, localizado entre a “verdade objetiva” das práticas e as representações sociais (STEINER, 2016); quanto para explicar a relação de cumplicidade entre dominantes e dominados e a articulação entre estruturas objetivas e subjetivas, as quais permitem que os últimos contribuam, “com frequência à sua revelia, outras vezes contra sua vontade, para sua própria dominação, aceitando tacitamente, como que por antecipação, os limites impostos” por outros (BOURDIEU, 2001 [1997], p. 206).

De acordo com Bourdieu (2001 [1997]), o poder simbólico é, essencialmente, um poder de construção da realidade, pelo qual os dominantes conseguem impor sua própria percepção

aos outros; fazer-se percebidos como se percebem; afirmar o sentido imediato do mundo, instituir valores, impor classificações (hierarquia) e conceitos que se apresentam aos agentes como espontâneos, naturais e desinteressados. A seu turno, o capital simbólico é um capital de base cognitiva, apoiado sobre o conhecimento e o reconhecimento, assegurando formas de dominação graças à “força mágica” pela qual exerce uma espécie de ação à distância, sem contato físico, que implica dependência e subordinação e que “existe apenas na e pela estima, pelo reconhecimento, pela crença, pelo crédito, pela confiança dos outros, logrando perpetuar-se apenas na medida em que consegue obter a crença em sua existência” (BOURDIEU, 2001 [1997], p. 202). Além disso, conforme o autor, todas as relações de comunicação são relações de poder, que dependem do poder material ou simbólico acumulado pelos agentes envolvidos nessas relações, as quais podem permitir acumular mais poder simbólico (BOURDIEU, 2004).

As trocas simbólicas e os dons inserem-se, pois, nos jogos sociais e lutas simbólicas que tem lugar no espaço social, onde os diferentes agentes enfrentam-se e empreendem diferentes estratégias para conservar ou aumentar seu poder e capital simbólico e, com isso, manter suas posições de dominantes. No cerne das lutas simbólicas estão as disputas por reconhecimento e pelo poder de impor aos outros grupos sociais classificações, representações e percepções sobre si mesmo e sobre os demais, legitimando e naturalizando a dominação. O espaço social corresponde, assim, a um “campo de forças” e um “campo de lutas” (BOURDIEU, 1996a [1994]), que tende a se retraduzir com algumas deformações no espaço físico, sob a forma de um arranjo de agentes e propriedades (BOURDIEU, 2001 [1997]).

É nesse sentido que a *reciprocidade hierárquica* - aqui entendida como uma estratégia de comunicação, acumulação e dominação, pela qual os dons são redistribuídos desigualmente, segundo as classificações e as posições ocupadas pelos indivíduos no espaço social - é um elemento essencial do jogo das lutas simbólicas dentro do mercado turístico do Brejo paraibano. Dessa forma, creio que a teoria da troca de dádivas de Marcel Mauss, a noção de reciprocidade hierárquica de Marcos Lanna e os conceitos desenvolvidos por Pierre Bourdieu possam ser articulados, subsidiando minha interpretação de que: do lado da produção, o mercado turístico do Brejo Paraibano é sustentado por relações de reciprocidade aparentemente simétricas e se fundamenta em trocas assimétricas, legitimando e reproduzindo relações de dominação, que têm por base a desigualdade de capital simbólico e/ou econômico dos agentes implicados em seu desenvolvimento; e, do lado do consumo, as trocas de dons penetram e perturbam o domínio mercantil, graças à cumplicidade entre dominantes e dominados quanto ao valor da cultura popular e à autenticidade das práticas camponesas dos sítiantes da Chã de Jardim. Cumplicidade que é manifesta na aprovação das práticas de comensalidade, hospitalidade e

sociabilidade que têm lugar no Restaurante Rural Vó Maria, assim como nas relações de solidariedade entre sitiantes, clientes e instâncias intermediárias.

Destarte, acredito que a sociologia da prática e o método da análise relacional de Pierre Bourdieu têm uma contribuição relevante a oferecer à discussão, permitindo justamente enxergar a teia de relações invisíveis e analisar as estratégias empreendidas por sitiantes, turistas, viajantes, empreendedores, governantes e intermediários culturais, para conquistar reconhecimento social, aumentar seu capital e melhorar ou manter suas posições no espaço social.

### 1.3 A CONSTRUÇÃO DOS DADOS NA SITUAÇÃO DE PESQUISA

A opção por realizar um estudo etnográfico da comunidade rural, além de revelar-se para mim “um potente instrumento de autoconhecimento através do conhecimento íntimo do outro e, por isso, um meio para a auto-aceitação” (WACQUANT, 2006, p. 26), corroborou com a análise relacional à medida que possibilitou fazer uma cartografia da comunidade, incluindo as relações de poder entre os agentes, as práticas e os valores sociais dos sitiantes. Ademais, privilegiando a metodologia qualitativa, o uso da etnografia proporciona unidade ao conjunto dos dados coletados - concebendo-os como “textos” que se articulam no processo de construção de “teias densas de significados”, das quais fala Geertz (2008) -, permitindo uma interpretação dialética entre as categorias nativas e analíticas, identificadas a partir da observação dos atores em ação, dos atos de fala e dos discursos que eles formulam ao refletir sobre suas ações, assim como da análise desse material pela pesquisadora.

O uso da categoria *sitante* em detrimento de *camponês* ou *agricultor familiar* para designar os sujeitos pesquisados é fruto disso, além de apoiar-se na revisão bibliográfica. Diversos pesquisadores do meio rural nordestino vinculados ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional do Rio de Janeiro, tais como Moacir Palmeira, Beatriz Heredia, Lygia Sigaud, Afrânio Garcia, além de Ellen Woortmann e Klass Woortmann, dentre outros, utilizam o termo *sitante* para designar seus interlocutores principais. Seguindo os passos destes e me apoiando diretamente em seus estudos, convém esclarecer que ao utilizar a designação específica de *sitante* estou privilegiando uma definição operacional, usada para referenciar sujeitos concretos e particulares, considerando o

que esse grupo tem em comum: o fato de morar nesse “lugar<sup>24</sup>” – *o sítio*, que é diferente “*da rua*”, reconhecida como o “lugar do cidadão”, e da fazenda, “lugar do fazendeiro”; o compartilhamento de um conjunto de valores e de práticas de sociabilidade, que corresponde a um modo de ver e viver o espaço rural, o qual está relacionado a uma herança camponesa; e o uso dos mesmos critérios de julgamento e classificação de seus membros e de outros agentes no espaço social. Além disso, a escolha é coerente com o fato de que na área investigada a população há muito deixou de ser constituída apenas por agricultores familiares, pluriativos ou não. Muitos *sitiantes* abandonaram a agricultura, outros a tornaram atividade secundária, assalariando-se, passando a exercer atividades profissionais fora do domicílio rural e, em vários casos, trabalhando exclusivamente como servidores públicos, professores, motoristas, comerciantes etc. O uso corrente dessas novas identidades, no entanto, não os impediu de esses indivíduos continuassem com adotar práticas religiosas e valores tradicionais, ainda que estes tenham sofrido significativas mudanças.

Para efeito de enquadramento, deixo claro que denomino *sitiantes* os moradores de pequenos sítios, constituídos em grande parte dos casos nas terras indivisas de seus ancestrais, que manifestam por meio de suas práticas culturais sua adesão à ordem moral camponesa, isto é, à *campesinidade*. Assim, a escolha do termo *sitiantes* para designar o grupo baseia-se no fato de que “o sítio”, enquanto patrimônio da família, parece ser a unidade elementar a partir da qual essas pessoas organizam as relações sociais, o trabalho e definem seu modo de vida (HEREDIA, 1979; WOORTMANN, 1983; WOORTMANN, 1990a; PALMEIRA, 2009 [1977]). Ademais, *sitiantes* parece corresponder melhor à forma como os pesquisados se auto-definem, ainda que jamais eu tenha ouvido um deles intitular-se *sitiantes* ou chamar a outro dessa forma. Todavia, frequentemente, observei o uso das expressões “*povo do sítio*”, “*pessoal do sítio*”, “*a gente que é do sítio*” etc., para designar as pessoas que moram nesse lugar em oposição à designação de “*povo da rua*”.

Acrescento que, no âmbito dessa tese, por *sítio* (no singular) entendo um local de residência e uma unidade “produtiva” individual, composta na maioria dos casos pelo binômio casa/roçado, pela qual o morador, seja proprietário legal ou herdeiro, não tem que pagar nada a ninguém pelo usufruto desse espaço. Quando menciono *sítios* (no plural), reporto-me às várias propriedades que, individualmente, são formadas pelo agrupamento de pequenas glebas de terra, onde residem diversas famílias, as quais, geralmente, mantêm relações de parentesco,

---

<sup>24</sup> A noção de lugar usada aqui se aproxima daquela definida por Leite (2004, p. 35), para quem “podemos entender lugares como demarcações físicas e simbólicas no espaço, cujos usos qualificam e lhes atribuem sentidos de pertencimento, orientando ações sociais e sendo por estas delimitados reflexivamente”.



conforme observado e definido por Palmeira (2009 [1977]), Heredia (1988) e Woortmann (1990a). Geralmente, esses lotes de terra não são cercados, isto é, separados por cercas, diferentemente do que ocorre com as fazendas, sendo ambos – fazenda e sítio- categorias definidas por oposição uma a outra e que juntas se opõem à “rua”. Além do tamanho, outros aspectos distinguem os sítios das fazendas, tendo em vista que nestas últimas, normalmente, seus proprietários – os fazendeiros - exploram este ou aquele ramo de atividade agrícola ou pecuária com a finalidade de gerar lucro (CANDIDO, 2001 [1964]; WOLF, 2003), enquanto os sitiantes procuram diversificar as atividades e os cultivos (quando há produção agrícola), procurando aproveitar ao máximo todos os recursos disponíveis no local para satisfazer as necessidades de reprodução de suas famílias (WOORTMANN, 1983).

Tais aspectos, sentidos e relações foram observados durante o processo de pesquisa de campo na comunidade, que teve início em setembro de 2015 e se estendeu até março de 2016. Durante esse período estabeleci residência na Chã do Jardim, graça a uma oferta da líder comunitária, na “casa de apoio” de uma de suas irmãs. Casa esta que se localiza exatamente em frente ao Restaurante Vó Maria (que nominarei também pelo acrônimo RVM) e ao lado do Parque Estadual Mata Pau Ferro, visitado pela maioria dos excursionistas de Areia. Assim, a Chã e o RVM ganharam certa centralidade na pesquisa, pois funcionaram como minha ‘base de operações’, a partir dos quais procurei me “integrar” na vida comunitária, estabelecer contato com os sitiantes e conhecer outros agentes implicados na construção da produção da oferta turística do município.

Por outro lado, o trânsito entre “mundos” foi uma constante também durante a pesquisa de campo, pois eu adotei a sistemática de passar de quatro a sete dias na comunidade e outros três ou cinco em minha própria residência, em João Pessoa/PB. Esse ir e vir, apesar de exaustivo, revelou-se uma estratégia importante, ao passo que deu condições tanto para que eu mantivesse continuamente o “olhar do estranho” como para que eu não naturalizasse o que eu via em campo. Além de ser fonte de alguns intercâmbios e muitas trocas simbólicas com os próprios sitiantes, já que minha posição de “visitante-moradora” me outorgava o *status* duplo de “ser de fora” e, ao mesmo tempo, “familiar”, minimizando a desconfiança dedicada aos desconhecidos. Indiscutivelmente entrei (e precisava entrar) na rede de trocas simbólicas comunitárias, aprendendo a conjugar os verbos dar-receber-retribuir e a interpretar os códigos relacionados às regras implícitas dessa tríplice obrigação.

Durante o primeiro mês, me dediquei a compreender e a participar da rotina de trabalho no restaurante, ajudando nas tarefas dentro da cozinha e no salão do RVM. “Trabalhei” como auxiliar de cozinha, participei de muitas e divertidas incursões para comprar galinhas nos sítios

e de outras tantas trilhas com turistas e excursionistas<sup>25</sup> no Parque Estadual Mata do Pau-Ferro, chegando a auxiliar na condução de alguns grupos. À noite, quando estava sozinha, e isso ocorreu algumas vezes, posto que a casa não fosse a residência principal da minha anfitriã, tentava fazer os registros no “quase-diário<sup>26</sup>”, no sentido definido por Brandão (2017). E quando minha anfitriã estava em casa, frequentamos as celebrações na Capela, comemos, jogamos cartas, assistimos novelas e filmes juntas e compartilhamos nossas histórias de vida. Durante toda a pesquisa, ela foi minha principal interlocutora: guiou-me em algumas caminhadas pelos sítios, me introduziu na rede de sociabilidade da “vila da Chã”, apresentou-me às artesãs e a outras pessoas idosas da comunidade etc. Claro que tal proximidade trouxe algum risco, sobretudo porque fui tomada por membro de sua família, por alguns sitiantes. O inconveniente da proximidade com a liderança (por via direta ou de seus familiares) foi minimizado pela minha independência na escolha dos entrevistados e pela opção de ir ao encontro destes sempre sozinha, evitando qualquer tipo de comentário sobre as entrevistas. Além disso, o *status* conferido ao papel de “professora da universidade” constituiu-se uma espécie de cartão de visita e uma senha de entrada não só para a comunidade, mas também para me fazer ser recebida pelas “autoridades”, isto é, prefeito, secretários municipais, representantes de instituições governamentais ou não governamentais. Com efeito, a forte hierarquização das relações sociais em Areia e também dentro de algumas instituições fez com que a personificação da instituição UFPB fosse o único meio de ser recebida em algumas ocasiões. Seria irrelevante dizer, se isso não fosse um dado de campo, que a minha aparência física e vestimentas estiveram sob julgamento todo o tempo, obrigando-me a policiar-me na forma de vestir, tanto na comunidade quanto quando buscava uma dessas supostas “autoridades”. Não

---

<sup>25</sup> Chamo de excursionistas todos aqueles que viajam sozinhos ou em grupos, de forma autônoma ou organizada por agências de viagem, para visitar/conhecer cidades ou uma destinação específica, para participar de festas/espetáculos, seguindo um roteiro pré-definido e não se hospedando/dormindo no local, mas sim retornando ao seu local de origem, logo após o fim do roteiro/evento planejado. Essa modalidade é popularmente chamada de “bate-volta”.

<sup>26</sup> Inspirando-me na forma como Brandão (2017) usa esse termo, denomino “quase-diário” o conjunto dos registros escritos e gravados em áudio que produzi a partir das observações feitas durante o período de coletada de dados e dos quais me servi na análise dos dados, sendo alguns deles revisados (de forma reflexiva) e digitalizados posteriormente. Deixo claro que a palavra “quase” pretende ressaltar o caráter não sistematizado, bem como a falta de regularidade dos registros em razão do dinamismo da vida cotidiana na comunidade, engajando-me em diversas atividades juntos com os sitiantes, sobrando-me pouco tempo para a tarefa de registro diário. Assim, o conjunto dos registros compreende: 55 páginas digitadas em Word, 14 registros em áudio de menos de 5 minutos; e dois cadernos com anotações/observações.

seria exagero, portanto, dizer que foi preciso adotar certa performance<sup>27</sup>, diante dos sitiantes e especialmente com os indivíduos pertencentes à classe dominante.

Na comunidade, pouco a pouco as relações e as trocas foram se fortalecendo: ganhei um papel para as crianças da Chã – “Tia Jó”, para as quais dei deliberadamente algumas aulas de reforço; servi de motorista (honorária) do RVM algumas vezes etc. Dessa forma, após aproximadamente três meses de convivência, fui inteirada de assuntos sensíveis e questões delicadas que envolviam a vida comunitária. Esse tempo foi suficiente também para identificar e selecionar meus possíveis entrevistados: as artesãs da ativa, algumas pessoas idosas engajadas nas atividades religiosas, os associados da Adesco, os trabalhadores avulsos, diaristas e trabalhadores com vínculo empregatício no RVM, alguns empreendedores de Areia que oferecem produtos/serviços relacionados diretamente com atividades no meio rural (engenho, artesanato, pousada etc.), os parceiros de negócio e os representantes das instâncias intermediárias.

Em janeiro de 2016 iniciei a realização da primeira fase de entrevistas na comunidade, abordando primeiramente as artesãs e os idosos, deixando deliberadamente os trabalhadores do RVM para um segundo momento, pois sabia que eles conversariam entre si sobre a entrevista e isso poderia interferir no material coletado. Essa escolha revelou-se bastante adequada, pois me deu oportunidade de adaptar o roteiro de entrevista (Ver Apêndice A) e a linguagem para aproximar a interação de uma conversação, incluindo, por exemplo, um espaço final para que a pessoa falasse livremente sobre o que desejasse, sem perguntas, o que rendeu um rico material do qual me servi, sobretudo no caso das artesãs.

O ambiente de realização das entrevistas, de certa forma, favoreceu esse procedimento, posto que, nessa fase, eu me dirigi à residência de cada um dos entrevistados, sob agendamento prévio. Razão porque algumas pessoas demonstraram me aguardar com certa ansiedade e outras, com acanhamento, pareciam constrangidas pela minha presença ou talvez pelo julgamento que eu poderia fazer de suas casas.

Por mais amistosa que eu tenha tentado ser, o fato de ser uma “pesquisadora da universidade” causou desconforto para alguns sitiantes entrevistados, que ficou perceptível na postura corporal, no desvio de olhar e em suas falas hesitantes (procurando me agradar). Outra atitude comum era desculpar-se, ao final da entrevista, por “*não saber falar direito*”. Os mais idosos, muitas vezes, ao final da conversa, agradeciam por ir entrevistá-los e às vezes fizeram

---

<sup>27</sup> Era preciso “fazer jus ao *status*”, isto é, desempenhar uma performance compatível com as representações tanto de mulher casada como de professora, vestindo-me com discrição e sobriedade. Além disso, meu marido e meus familiares se fizeram presentes na Comunidade em algumas ocasiões: festas públicas, excursões etc.

questão de me presentear com algo (jaca, peças de artesanato, muda de flores<sup>28</sup> etc.), em uma clara tentativa de construir uma relação duradoura pela troca de dons. Isso porque, conforme apreendi, ir ao encontro dos sitiantes, ainda mais no caso das artesãs, e dedicar-lhes tempo para ouvir suas histórias de vida significava que elas e o que tinham para falar era importante para mim, sendo interpretado como um gesto de reconhecimento - um dom, que deveria ser retribuído de alguma maneira, o que explica os “presentes” que me foram ofertados. Além deles, em pelo menos três casos fui convidada a fazer uma refeição com a família da pessoa entrevistada, no próprio dia da visita ou em data posterior. E assim entrei na casa e na vida das pessoas, construindo laços duradouros, baseados no princípio da reciprocidade, procurando retribuir e atender as demandas feitas de forma codificada ou explicitamente.

Considerando que praticamente todos entrevistados nessa primeira fase foram mulheres casadas, observei que muitas delas puderam falar livremente e sem preocupação, outras pareceram “vigiadas” pelos filhos/filhas ou vizinhas, mas em apenas um caso pelo marido. Para a comunidade, o assunto do artesanato, definitivamente, “não interessa aos homens”, pois é “coisa de mulher”, ainda que, segundo os relatos e a observação, alguns deles participem eventualmente em alguma etapa do processo de produção do artesanato. Ao iniciar as entrevistas sempre tomei o cuidado de pedir ao entrevistado/a autorização para gravar, obtendo apenas uma negativa, razão por que esta não consta na lista de entrevistados.

Nesse mesmo período, em paralelo às entrevistas, apliquei uma pesquisa exploratória com os clientes do RVM. O questionário estruturado foi elaborado e aplicado no intuito de obter um perfil sócio-econômico e demográfico dos clientes do RVM e dos “turistas” de passagem pela Chã do Jardim e também consultá-los do interesse<sup>29</sup> em participar, posteriormente, de um Grupo Focal – que estava proposto no escopo do projeto inicial. A pretensão de realizar um grupo focal anunciou-se, desde o princípio, problemática e a inviabilidade confirmou-se com a aplicação do questionário, pois o número de pessoas que sinalizaram disponibilidade/interesse foi muito baixo - apenas cinco e elas residiam em cidades diferentes. Destarte, a aplicação do questionário justificou-se diante do fato deste grupo ser heterogêneo e de difícil acesso, tanto por ser mais numeroso como pela indisposição

---

<sup>28</sup> Revelando-me amante do cultivo de hortas e da jardinagem amadora, o tema do cultivo de flores/ervas foi uma via de acesso aos sitiantes. E, a partir desse assunto, muitas trocas de dons ocorreram entre mim e eles: ganhei mudas, doei mudas, colhi sementes, troquei experiências. Essa forma de me aproximar rendeu-me conversas informais, observações e muito aprendizado.

<sup>29</sup> Em caso positivo, o respondente deveria expressar isso no próprio formulário de pesquisa, deixando um contato telefônico e nome.

em participar de entrevistas, considerando que estavam em excursão ou fazendo uma parada para almoço.

Após o pré-teste<sup>30</sup>, o questionário estruturado foi aplicado em 8 dias (não consecutivos), durante duas semanas, no mês de janeiro de 2016, período de férias escolares e com menor frequência de excursionistas, já que estes visitam Areia em função das atividades organizadas por suas escolas, geralmente, no segundo semestre do ano letivo. Com 42 questões objetivas, de múltipla escolha, e seis questões abertas, o questionário (Ver apêndice D) foi dividido em três partes: 1) Sobre sua visita a Chã do Jardim e/ou à Areia; 2) Sobre você e sua relação com o espaço rural; 3) Sobre o restaurante, seus produtos e serviços. A parte 3 focou a escolha e a satisfação com os produtos e serviços consumidos no Restaurante Vó Maria e foi incluída com base no acordo feito com a administração para aplicação do instrumento de pesquisa no estabelecimento, sendo os dados entregues a esta tão logo se concluiu a tabulação.

Os clientes foram abordados em suas mesas e, após serem informados do propósito, eram consultados do interesse em responder o questionário. Aqueles que aceitaram foram orientados a não se identificar (exceto se quisessem ser contatados posteriormente para participar do grupo focal) e a preencher eles mesmos o formulário, que era deixado e recolhido quando estes sinalizassem, por mim ou pelos garçons. Em poucos casos fui solicitada a ministrar o questionário e apenas uma pessoa expressou reprovação à abordagem e se recusou a responder a pesquisa. Em contrapartida, outras pareciam sentir-se lisonjeadas em participar, pois ao terminar de preencher faziam questão de entregar a mim o questionário e falar sobre aquela viagem, o restaurante, a comida etc. Curiosamente, algumas dessas até chegaram a agradecer por participar da pesquisa. Foram aplicados no total 293 questionários, sendo 237 validados na fase de codificação e tabulação e o restante descartado por motivo de lacunas ou inconsistência nas respostas.

Ressalto que essa amostra não tem valor probabilístico, pois não foi adotado nenhum critério estatístico para defini-la e nenhum índice de confiabilidade (em sentido estatístico) para os resultados obtidos, o que não invalida o uso desses dados, concebidos como exploratórios. A realização de uma pesquisa probabilista foi cogitada. Porém, como a clientela do RVM é flutuante, não havia como assegurar chances iguais a todos os clientes de serem selecionados para compor tal amostra. Para minimizar tais aspectos, tomou-se alguns cuidados: a) ir ao limite da saturação tanto em relação ao número de respondentes, quanto na coleta de sub-amostras em

---

<sup>30</sup> O pré-teste do questionário foi realizado em 29 de dezembro de 2016, com 11 clientes. Conversei com quatro desses respondentes sobre o que poderia ser melhorado e assim procedi ajustes em duas questões.

cada um dos dias de funcionamento do restaurante, ou seja, de terça a domingo; b) comparar os dados obtidos com aqueles disponíveis sobre o “perfil do turista” visitante de Areia durante a Rota Cultural Caminhos do Frio” e com os dados dos clientes do RVM no Livro de Visitas do estabelecimento, meio pelo qual se observou que a amostra selecionada segue padrão de distribuição muito semelhante<sup>31</sup> quanto à região onde os respondentes moram, por exemplo. Dessa maneira, obteve-se uma amostra global de 12,5% dos comensais que fizeram suas refeições no RVM no mês de janeiro de 2016, sendo 54% deles frequentadores do fim de semana, dias de maior movimento, e 46% dos dias de semana.

A *observação direta* por meio de acompanhamento de excursões escolares e de visitas de grupos de excursionistas e turistas ao município de Areia, com passagem pela Chã do Jardim, permitiu superar a fragilidade estatística dessa pesquisa exploratória. E, na busca de “cercar” meu objeto de estudo, realizei ainda entrevistas com três clientes que contrataram serviços ao RVM para suas festas de aniversário ou casamento, indo ter com eles em suas residências, sob agendamento prévio - estabelecido com ajuda da líder comunitária, que forneceu os contatos telefônicos deles. Outra estratégia para cartografar as relações entre visitantes e “turistas” e as percepções desses últimos em relação ao espaço rural, foi a classificação das mensagens deixadas por eles no volume I do “Livro de Visitas” do Restaurante Vó Maria, que se refere ao período de outubro de 2013 a janeiro de 2015. A partir desse documento de 98 páginas, que abrange praticamente os primeiros dois anos de atividade do Restaurante, foram catalogados 1.012 registros, dentre os quais 538 mensagens/comentários validados (equivalentes a 53,2%) e o restante (46,8%) foi descartado, porque continha apenas assinaturas ou rubricas ilegíveis. A análise de tais registros antecedeu e foi especialmente útil para formulação do questionário, servindo inclusive de parâmetro na verificação da amostra, como explicado anteriormente.

Ainda compreendendo o esforço de historicizar o processo de consolidação da liderança, da fundação da Adesco, e da própria noção de Comunidade, recorri ao levantamento e à catalogação das Atas das reuniões da Associação de 2005 a 2012. Esse material, incluindo a Ata de Fundação, compreendeu 64 encontros oficiais, entre assembleias ordinárias e extraordinárias.

Na segunda fase de entrevistas, abordei individualmente outros empreendedores do turismo de Areia (Ver Apêndice B), os trabalhadores com vínculo empregatício e alguns

---

<sup>31</sup> Conforme dados da pesquisa realizada pela PBTur, em 2014 o público presente na Rota Cultural Caminhos do Frio em Areia era constituído por 91% de nordestino; Por sua vez, 89% dos comentários deixados no Livro de Visitas do RVM são de pessoas que moram no Nordeste; De forma similar, 89,9% dos respondentes do questionário residem na mesma região.

diaristas do Restaurante Vó Maria, bem como a líder comunitária<sup>32</sup>. O roteiro contemplou quatro aspectos: Trajetória, práticas de sociabilidade e relação com a comunidade; Relação com o espaço rural e a cidade; Trabalho e relação com o turismo; Relações com instâncias intermediárias e clientes. Essas entrevistas foram realizadas na casa dos trabalhadores, em dias de folga ou férias destes, ou na residência da minha anfitriã, na Chã, quando esta não estava em casa. Nenhum trabalhador/trabalhadora se recusou a falar e em alguns casos as pessoas pareciam estar ansiosas pela ‘conversa’, outras pareceram mais inibidas por causa do gravador, sendo reticentes em algumas perguntas, enquadrando-se nesse grupo justamente aquelas pessoas que se localizam na base da escala hierárquica em relação à liderança.

Na terceira fase, já de volta em definitivo à capital paraibana (João Pessoa), procurei os representantes das instâncias intermediárias e, após apresentação/conversa informal e (re)agendamento prévio, os entrevistei em seus escritórios/locais de trabalho (Roteiro para consulta no Apêndice C). Em geral, todos foram solícitos e reservaram um tempo para me receber, havendo pouca ou nenhuma interrupção. Reforço que o fato de ser atualmente professora da Universidade Federal da Paraíba foi determinante para ser recebida por tais pessoas.

Quadro 1 - Definição do *corpus* da pesquisa

Entrevistados		Reportagens (Imp./audiovisual)	Documentos	Questionários	
Comunidade	Líder comunitário	1/1	1 (documentário)	Estatuto Social da Adesco + 64 Atas da Adesco + Livreto do GJUUFF	-
	Artesãs	8/8	-	-	-
	ADESCO + RVM	15/20	-	-	-
	Idosos	6	-	-	-
Outras instâncias	Mídia	-	5	-	-
	Sebrae	2	-	2	-
	Senar	2	-	-	-
	Cooperar	2	-	-	-
	PBTur	1	-	-	-
	Prefeitura/Sec. Turismo	2	-	1 (mapa Areia)	-
	UFPB	1	-	-	-
	Turistas/viajantes/clientes	3	-	Livro de sugestões	237
	Outros artistas populares	1	-	-	-
	ATURA/Empreendedores do turismo	5/15	-	1 (mapa Areia)	-
“Quase” diário de campo		-	1	-	
<b>Total</b>		<b>49</b>	<b>5</b>	<b>9</b>	<b>237 pessoas</b>

Fonte: Elaboração própria, 2017.

\* Para ver o perfil de todos os entrevistados, consultar Apêndice F.

<sup>32</sup> Deixei deliberadamente a líder para ser uma das últimas pessoas entrevistadas na comunidade. Essa decisão deve-se a três aspectos: 1) eu não queria ser condicionada por suas percepções nas entrevistas a serem realizadas com os outros trabalhadores/artesãs; 2) eu assisti várias palestras ministradas pela líder, antes e durante a pesquisa de campo; 3) ela esteve muito ocupada, viajando com certa frequência, durante o meu período de estadia na comunidade.

O Quadro 1 (acima) procura sistematizar os elementos que compõem o *corpus* da pesquisa. Depreende-se da sua leitura, a combinação de fontes primárias e secundárias na coleta e construção dos dados, usando diferentes técnicas e gerando uma diversidade de material para análise. Porém, apesar da variedade de materiais empíricos coletados – história de vida, fotos, entrevistas, textos, dados observacionais, reportagens etc., os quais caracterizam o caráter qualitativo da pesquisa (DENZIN; LINCOLN, 2006), esclareço que no trabalho de análise foi preciso hierarquizar as fontes e os dados.

Os dados provenientes da observação direta, por meio do registro no quase-diário e das entrevistas são privilegiados na interpretação apresentada. As entrevistas porque possibilitaram o acesso a depoimentos reflexivos pelos quais os agentes descrevem e narram suas ações, revelando como interpretam e procuram dar sentido à própria trajetória, às suas práticas e às relações com outros agentes. Já o ‘diário’ forneceu dados contextualizados sobre as práticas e as negociações empreendidas pelos agentes em ação. Os demais dados são explorados e analisados ao longo da tese de modo complementar e não exaustivo, sobretudo as matérias jornalísticas, os panfletos e folders, citados pontualmente e de forma complementar aos outros dados. Esclareço que os critérios de seleção de tais materiais foram: autoria, abrangência da circulação e importância para o processo de desenvolvimento turístico na comunidade. Para consultar lista completa de impressos e audiovisuais analisados, ver Apêndice E.

Destaco que, preocupada em preservar a identidade e, assim, evitar mal entendidos e/ou retaliações dirigidas aos informantes, decidi não identificar os entrevistados, usando apenas códigos, compostos pela letra “E” e o número da entrevista. Exceto quando se trata de pessoas públicas, cujas identidades estão vinculadas ao cargo/função e à instituição que representam, como é o caso da própria líder comunitária, que tem seu nome citado várias vezes ou é referida como “líder comunitária”. Ressalto que foram realizadas correções pontuais nas falas<sup>33</sup> dos sitiantes, com o objetivo de evitar uma possível idealização de sua linguagem, já que se observou que em alguns casos alguns deles recorrem conscientemente ao uso de uma linguagem estereotipada (o chamado “nordestês”), com o propósito de conferir autenticidade à identidade de sitiante, em um ato de fala performativo.

Por último, ainda sobre o processo de construção dos dados e da tese, desejo compartilhar uma reflexão sobre as expectativas que a Comunidade revelou em relação ao meu

---

<sup>33</sup> Particularmente, acredito que o uso da linguagem é um dado de campo, também passível à análise, considerando que todo ‘ato de fala’ é uma ação social e que o uso de uma determinada linguagem pode denotar, simultaneamente, o esforço de comunicação entre os interlocutores, assim como conter pistas para compreender suas trajetórias. Assim, de modo consciente, eu transcrevi todas as entrevistas tal qual a fala oral, mantendo os erros gramaticais, as expressões regionais, as elipses e registrando as pausas, os ruídos, as emoções etc. que ocorreram durante a interação entre os dois interlocutores - pesquisadora e entrevistado(a).



trabalho de pesquisa. Desde o início ficou explícito que esperavam que eu contasse “a história [de sucesso] da comunidade” e, com isso, trouxesse mais reconhecimento e, hipoteticamente, mais clientes/visitantes. Ao longo do tempo, ao menos a líder parece ter entendido um pouco melhor meu propósito, sem deixar de me ajudar, sempre que solicitada. Entre os demais, a incompreensão sobre meu trabalho e a referida expectativa persistiram, expressando-se claramente quando da minha partida, ocasião em que um jantar de despedida foi realizado, durante o qual alguém escreveu no quadro negro da sede da Adesco a seguinte frase: “*Obrigado por contar a nossa história, dona Josilene*”. Desse modo, essa expectativa paira até hoje como um peso, gerando-me um forte temor de que esta tese seja percebida por certos membros da comunidade como uma traição da minha parte, por não contar a “história da comunidade” exatamente como alguns gostariam, mas, sim, segundo minha interpretação (sociológica). Isso me faz consciente de que também eu, através desse trabalho, submeto os sítiantes a mais uma violência simbólica, ao passo que lhes imponho uma interpretação não desejada. Agora, vindo da academia, logo, “em nome da ciência”, portanto, revestida da “magia” do poder simbólico que legitima tal violência.

Não posso negar o incômodo gerado pela consciência de todos esses fatos. É possível que esse incômodo também tenha relação com o sentimento de dever de retribuição do dom da hospitalidade expressa pela forma amistosa como fui acolhida na comunidade, reafirmando, com isso, minha adesão ao princípio da reciprocidade, ou seja, o compartilhamento desse valor com os sítiantes. Adotando uma postura reflexiva, reconheço que talvez essa seja a marca mais profunda de minhas origens e que, justamente por isso, nem o desejo consciente nem o processo de socialização secundária puderam apagar. E que apenas o esforço de objetivação da minha relação com “objeto de estudo” pôde tornar claro. Desse modo, destaco que, apesar da relação afetiva que desenvolvi com os sítiantes, na presente tese me atenho ao meu papel de pesquisadora, ou seja, entender, explicar e desvelar as contradições, as ambivalências e as condições de possibilidade das ações humanas.

#### 1.4 ESTRUTURA DE APRESENTAÇÃO DA TESE

A tese está organizada em duas partes, compreendendo o total de oito capítulos. Na primeira, adoto um viés mais antropológico, concentrando-me em desvendar a rede de relações comunitárias e entender sua organização interna. Trato do processo de construção simbólica da comunidade Chã de Jardim, da estruturação do poder da liderança e das práticas lúdico-religiosas e de trabalho que caracterizam o modo de vida dos sítiantes. Além de

descrever e analisar como ocorre a distribuição dos rendimentos do turismo na Comunidade. Na segunda parte, tento traçar um panorama histórico, revelando as condições de possibilidade da inserção dos sitiantes e de existência da própria oferta turística do município de Areia. Os dados secundários e os estudos já realizados na região foram essenciais a esse respeito, aos quais acrescento dados primários sobre o estágio atual de desenvolvimento do turismo. O mapeamento da teia de relações, agentes e estratégias em jogo no mercado turístico no Brejo mantém os sitiantes como foco principal. Observa-se como eles são levados a conceber as relações de troca sob a forma de troca mercantil, implicando na reformulação de um modo de pensar seus próprios atos e os atos de outrem, bem como um conjunto de representações de si e do mundo (STEINER, 2016). Descrevo e analiso diversos tipos de trocas (simbólicas e materiais) entre os sitiantes e outras categorias de agentes. Mary Douglas, Baron Isherwood e Philippe Steiner ajudam a pensar as relações entre trocas comerciais e trocas simbólicas. De modo a encaminhar uma síntese, além de retomar a interlocução com Marcos Lanna e Pierre Bourdieu, nessa última parte, recorro a Jessé de Souza. A noção de dignidade, compreendida como elemento essencial do reconhecimento social – ideia que Jessé de Souza toma de empréstimo de Charles Taylor - permite entender que a luta dos sitiantes é vivida como uma busca pela valorização de sua identidade. O que eles estão tentando conquistar com a inserção no mercado turístico e/ou pela subversão do discurso dominante.

No Capítulo 2, *Para início de conversa, de que comunidade estamos falando?*, procura-se explicitar os sentidos e os significados atribuídos à Chã de Jardim. Corroborando para desmistificar a visão neoromântica e idealizada do rural, a monografia da comunidade permite observar como as relações comunitárias, regidas pelo princípio da reciprocidade hierárquica e troca de dádivas, configuram, simultaneamente, uma rede de relações de cooperação e um sistema de dominação simbólica. Observo tanto os fatores que viabilizam a unidade do grupo como as relações de poder presentes nas trocas simbólicas, que caracterizam a vida comunitária, evidenciando as ambiguidades e a complexidade das relações e práticas sociais nessa pequena comunidade rural.

No capítulo 3, *Reciprocidade e ethos camponês*, aproprio-me das noções de dádiva e reciprocidade, de Marcel Mauss, com objetivo de explicar os princípios que regem o *ethos* dos sitiantes e a forma como eles se relacionam com Deus, com os homens e o com mundo das coisas. Descortino o modo de vida dos sitiantes a partir de duas das categorias nodais que definem a ética camponesa: família e religião. Essas categorias revelam-se essenciais à demarcação do tempo, à unidade dos sítios e à identidade dos sitiantes da Chã de Jardim. Três exemplos de como as práticas lúdico-religiosas configuram-se como oportunidade de

acumulação de capital simbólico são analisados: a festa da padroeira, a ‘coroação de Maria e o ritual da *queima de flores*’ e a ‘festa de São João e a brincadeira com o santo’.

No capítulo 4 - *Trabalho e produção associada ao turismo*, me debruço sobre a categoria trabalho como um valor moral para os sitiantes, em sua articulação com a dinâmica da reciprocidade e o sentido de hierarquia. Assim, trato primeiramente das interações entre os valores “trabalho”, “família”, “religião” e “terra” e, na sequência, procuro verificar como os papéis e os valores masculino e feminino estão implicados na divisão sexual do trabalho dentro da família e como isso se reflete na atividade do turismo. Por último, procuro explicar, a partir da análise do *circuito de compra da galinha* e da produção do artesanato pelo grupo de mulheres artesãs, como o trabalho e a remuneração proveniente da produção associada ao turismo configuram-se em dons que circulam, assimetricamente, entre os sitiantes participantes do microsistema de redistribuição de dádivas na Chã de Jardim.

No Capítulo 5 - *Turismo e multifuncionalidade do espaço rural em Areia*, procurei recompor historicamente a trajetória dos sitiantes. Trato das condições de possibilidade da reconversão dos sitiantes, destacando a posição deles dentro do ciclo econômico da cana de açúcar e como eles conseguiram inserir-se no novo ciclo econômico do turismo em Areia. De um lado, demonstra-se que a reconversão social dos sitiantes ocorre no curso das transformações do próprio território rural, que deixa de ser percebido apenas como espaço agrário e se torna espaço de lazer, entretenimento e turismo para outros grupos sociais, vinculados à cultura urbana. E de outro, verifica-se o agenciamento das tradições rurais pelos intermediários culturais e empreendedores do turismo, com apoio do Estado. A devoção secular católica e a correspondente representação visual dos santos, a festa da colheita do milho, a culinária, o forró pé de serra, o cangaço, as quadrilhas juninas, dentre outros elementos e atividades lúdico-culturais, passam a fazer parte de um cenário que as converte em representações da identidade nordestina e em atrativos turísticos (ALVES, 2017).

No Capítulo 6, *Estratégias de reconversão dos sitiantes*, o objetivo é identificar as articulações entre as estratégias de reconversão dos sitiantes e a construção de uma nova racionalidade, mais adaptada ao mercado econômico. Discute-se por que a migração, a pluriatividade e a escolarização abrem vias para a assimilação de novas práticas de trabalho e se analisa como a assimilação recente do discurso do empreendedorismo rural está contribuindo para ressignificação das práticas de solidariedade entre os sitiantes e para o surgimento de novos *pequenos-patrões* no campo. Identifica-se uma convergência na atuação das instâncias intermediárias e das entidades executoras de políticas públicas na transformação dos sitiantes

em empreendedores, cujo discurso exalta a meritocracia, a capacidade de iniciativa e a responsabilidade individual na gestão do negócio /“empresa rural”.

No capítulo 7, intitulado *Alianças e lutas em jogo no turismo*, parto da observação que a produção e o consumo são duas faces de um processo circular, que conecta produtores e consumidores, citadinos e sitiante, para então analisar como as lógicas do mercado e da dinâmica da dádiva operam dentro da oferta turística em Areia, produzindo novas formas de alianças, reciprocidades e lutas. Por último, recuperando algumas categorias estruturantes das percepções e representações dos sítiantes e do território rural, busco sistematizar os dados, sublinhando as formas pelas quais esses agentes buscam ressignificar a própria identidade de sitiante, afirmando ser “*do sítio sim, besta não*”. Verifica-se que, se antes se evitava o confronto e as únicas respostas aos preconceitos sofridos eram o riso jocoso, numa atitude de negação expressa por silêncio e vergonha, que acompanhavam a aceitação e a incorporação da inferioridade – que se exprime em uma postura de submissão - hoje os sítiantes estão melhor armados, buscando ressignificar o que é ser sitiante e viver no campo. Para eles, efetivamente, trata-se de uma luta por dignidade e reconhecimento social, da qual eles acreditam estar saindo vitoriosos, graças às trocas mercantis e simbólicas que realizam com diferentes categorias de agentes sociais dentro do mercado de turismo no Brejo paraibano. Trocas que representam para eles o reconhecimento simbólico da igualdade moral e, objetivamente, a ascensão ao mercado de consumo.

No oitavo e último capítulo, trago uma reflexão sobre o método e o processo de pesquisa considerando quatro aspectos: Algumas implicações da tese; Construção do objeto e análise dos dados; O que foi possível ver e fazer a partir da sociologia das práticas; O uso do conceito de habitus como ferramenta conceitual.



## 2 PARA INÍCIO DE CONVERSA, DE QUE COMUNIDADE ESTAMOS FALANDO?

Nesse primeiro capítulo, discorro sobre o processo de construção simbólica da Comunidade Chã de Jardim e a constituição da liderança comunitária. A monografia permite observar como as relações comunitárias, regidas pelo princípio da reciprocidade e pela prática de troca de dádivas, configuram, simultaneamente, uma rede de relações de solidariedade e um sistema de dominação simbólica em que a figura da líder, a religiosidade e a produção da oferta turística exercem papel determinante. Outra preocupação da monografia é elucidar as controvérsias sobre a denominação e a composição da base territorial da comunidade. De um lado, analisam-se os fatores de integração desse grupo de sítiantes e, do outro, as relações de poder presentes nas trocas simbólicas, que caracterizam a vida comunitária, evidenciando as ambiguidades e a complexidade das relações e práticas sociais em uma pequena comunidade rural situada no estado da Paraíba, na região Nordeste do Brasil.

A monografia corrobora para desmistificar a visão neoromântica e idealizada do rural, que ganhou fôlego a partir da literatura e da arte mil-oitocentista, como analisaram Raymond Williams (2011 [1973]), na obra “*O campo e cidade – na história e na literatura*” – publicada no Brasil pela primeira vez em 1989; e Keith Thomas, no livro “*O homem e o mundo Natural - mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais, 1500-1800* - editado no Brasil pela primeira vez em 1988. Visão esta que ecoou nos estudos funcionalistas sobre comunidades durante o século XX e que subsidia ainda hoje uma representação do rural que privilegia “a ideia de lugar caracterizado por ser um ambiente natural, pela existência de uma densa estrutura social em que todos conhecem todos, de um sentimento de vizinhança ou de pertencimento e de um forte espírito de cooperação” (ANJOS; CALDAS, 2014, p. 395).

O papel do Grupo de Jovens a União Faz a Força (responsável pela animação da vida religiosa comunitária e pela manutenção da capela local, ligada à Igreja Católica do município) no processo de constituição da Comunidade é analisado, descrevendo-se as etapas de desenvolvimento do “discurso de unidade”, o qual tem por fundamentos o trabalho comunitário, a religiosidade e a identidade cultural comum - presente na noção de ‘*povos dos sítios*’. Tal discurso performático, ao mesmo tempo em que cria a noção de unidade, dá visibilidade à Comunidade Chã de Jardim junto a outros grupos sociais.

Os conceitos de *comunidade de práticas* e *comunidade de interesses* são evocados para explicar o funcionamento desse Grupo, do qual irá emergir a liderança comunitária, que se consolida com a fundação da Associação para o Desenvolvimento Sustentável da Chã do Jardim (Adesco) e a criação do Restaurante Rural Vó Maria. O último tópico é dedicado à

cartografia da rede de relações que dão suporte à liderança comunitária e à trajetória da líder. Para tanto, os conceitos de *autoridade carismática*, de Max Weber, e de *poder simbólico*, de Pierre Bourdieu, são evocados. Outros autores e conceitos aparecem pontualmente, para dar sustentação à análise, que mantém em evidência os agentes, suas ações e os sentidos que eles atribuem a estas.

Ressalto que a matéria principal desse capítulo é: as falas dos sitiantes, coletadas por meio de entrevistas semidirigidas; os depoimentos escritos de membros do Grupo de Jovens a União Faz a Força, publicados no livreto “*15 anos fazendo a glória de Deus brilhar*”; e as notas do quase-diário, provenientes dos registros feitos quando da observação de campo na Comunidade. Dados secundários provenientes de levantamentos junto ao Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) e à Prefeitura Municipal de Areia são mencionados pontualmente.

## 2.1 A CHÃ DE JARDIM E SUAS FRONTEIRAS TERRITORIAIS

Desde a minha primeira visita à comunidade rural onde está instalado o Restaurante Rural Vó Maria, em setembro de 2013, fiquei a me perguntar: “Que tipo de comunidade é essa? Quem são seus membros? Onde estão os *sítios*? A qual território referem-se quando mencionam ‘Comunidade Chã de Jardim’? Por que os jovens sitiantes parecem bastante engajados na oferta turística e demonstram tanto entusiasmo com essa atividade?” Ainda que tenha feito várias outras visitas com o objetivo de conhecer e me aproximar dos sujeitos pesquisados desde aquela data, foi apenas quando me instalei na localidade, ou seja, dois anos depois, que comecei a compreender a intrincada rede de significados e sentidos relacionados à denominação “*Comunidade Chã de Jardim*” e a produção da oferta turística.

Primeiramente, é preciso explicar que embora os órgãos oficiais – prefeitura, IBGE etc., apliquem outras formas de classificação para o mesmo território<sup>34</sup>, com base nas informações colhidas junto aos indivíduos próximos à liderança comunitária, a base territorial

---

<sup>34</sup> De acordo com os critérios do IBGE, o município de Areia é demarcado em quatro distritos: Distrito Mata Limpa, Distrito Muquém, Distrito Cepilho, Distrito de Areia. Neste último se encontra a sede do município, área classificada como urbana, e o restante do território é classificado como área rural. Os distritos são unidades administrativas dos municípios, cuja criação, desmembramento ou fusão dependem de leis municipais, que, segundo o IBGE devem observar a continuidade territorial e os requisitos previstos em lei complementar estadual (IBGE, 2011).

da Comunidade Chã de Jardim é constituída por seis localidades: *Sítio Chã do Jardim*<sup>35</sup>, *Sítio Jardim*<sup>36</sup>, *Sítio Olho d'Água Seco*, *Lameiro*<sup>37</sup>, *Fazenda Riachão* e *Fazenda Bujari*<sup>38</sup>.

As duas últimas localidades - as fazendas - são propriedades privadas, demarcadas por cercamento, uma voltada para avicultura e outra, predominantemente, para o cultivo de cana de açúcar. Já no caso dos sítios, a ausência de cercamento indica o uso compartilhado de cacimbas e outras fontes de água, além de outros bens comunitários. Na Chã de Jardim, a maioria dos sítiantes é descendente de pequenos proprietários e/ou posseiros<sup>39</sup>, os quais herdaram as terras dos antepassados, que aí trabalhavam e moravam. Geralmente, os lotes não ultrapassam 10 hectares e na maior parte dos casos são constituídos por 2 ou 3 hectares de terra.

Conforme os dados colhidos junto ao Posto de Saúde da Família de Muquém (PSF-I), em 2015, apenas nos Sítio Jardim e Sítio Olho D'Água Seco, residiam 100 famílias, totalizando 281 habitantes. Todavia, os dados fornecidos pelo PSF estão agregados, não sendo possível isolar os números de residentes nas localidades referidas como base territorial da Comunidade Chã de Jardim. Os números fornecidos pela liderança local são igualmente imprecisos, fala-se em “mais de 100 famílias” em toda a comunidade. Dado o exposto, decidi considerar prioritariamente os dados do IBGE (2015), órgão que me forneceu o número preciso de unidades familiares para cada uma das seis unidades territoriais mencionadas. Somando os números fornecidos, em 2015, havia 94 unidades familiares habitadas<sup>40</sup> na Comunidade Chã de Jardim, totalizando 352 residentes. O que equivale a uma média de 3,74

<sup>35</sup> Há uma grande confusão quanto à preposição usada para grafar o nome desse sítio. As razões e implicações serão discutidas na sequência. Mas, deixo claro desde já que guardarei a expressão *Comunidade Chã de Jardim*, com “de” para designar o conjunto da comunidade; e *Sítio Chã do Jardim*, com “do”, para me referir especificamente ao núcleo da comunidade.

<sup>36</sup> Por vezes a liderança inclui na definição da comunidade uma sétima ‘localidade’ chamada por eles de “*Curva dos noivos*”. No entanto, essa “territorialidade” faz parte formalmente do Sítio Jardim, como eles próprios esclareceram posteriormente. Na verdade, a “*Curva dos Noivos*” trata-se de um lugar marcado por uma curva sinuosa, provável causa das tragédias no local, entre os municípios de Remígio e Areia no perímetro interligado pela Rodovia PB 079. Conta-se que um casal de noivos que viera da cidade vizinha para casar-se em Areia morreu no local, em um acidente ocorrido logo após a cerimônia, no retorno deles à cidade de origem, daí a denominação “curva dos noivos”. Cenário de outros acidentes, na memória social local, o lugar é percebido como perigoso e envolto em “mistério”, sobretudo para as crianças.

<sup>37</sup> Lameiro já fez parte de uma propriedade particular, onde existiu um engenho. Hoje é um povoado que congrega vários sítios individuais de pequenos produtores.

<sup>38</sup> Na Fazenda Bujari há um engenho de mesmo nome, ainda em funcionamento, produzindo e comercializando rapadura e açúcar mascavo.

<sup>39</sup> O termo *posseiro* refere-se ao pequeno trabalhador agrícola que, não tendo a propriedade da terra, toma posse/ocupa de terra alheia para produzir para a subsistência de sua família e para vender o excedente ao mercado, onde adquirir as demais mercadorias de que necessita (OLIVEIRA, 2001)

<sup>40</sup> O IBGE contabiliza em meio rural também o número de unidades domiciliares de uso ocasional (total de 23 unidades para toda Comunidade); os estabelecimentos agropecuários (total de 25 na Comunidade), tais como granjas, agroindústrias e unidades de processamento; e os estabelecimentos para outras finalidades (total de 08), dentre eles o Restaurante Vó Maria e uma mini-indústria de produção de sorvetes.



moradores por domicílio, uma taxa superior à média nacional<sup>41</sup> para o território rural, que é de 3,6 moradores; e um pouco abaixo da média de moradores por domicílio nas áreas rurais do Nordeste<sup>42</sup> e do Norte do país, que são respectivamente de 3,81 e 4,31 (IBGE, 2012; MAIA; BUAINAIN, 2015).

Do ponto de vista político-administrativo, os sítios referidos como pertencentes à Comunidade Chã de Jardim estão subordinados ao Distrito de Muquém<sup>43</sup> (Moquém), onde há um povoado de mesmo nome. Este povoado é importante para os sitiantees porque dispõe de um Posto de Saúde da Família (PSF), que atende os residentes de todos os sítios próximos, incluindo as seis localidades que “constituem” a Chã de Jardim, além daqueles que moram em Tabuleiro de Muquém, Marzagão, Sítio Lino, Santana, entre outros. Além disso, Muquém conta com serviço de água encanada, uma praça pública, uma escola de ensino fundamental II (do sexto ao nono ano), um mercadinho, uma padaria, uma borracharia, uma Igreja Católica e uma academia de ginástica<sup>44</sup>. Dois outros fatores atestam a proeminência simbólica e político-administrativa de Muquém: a presença de dois condomínios de campo – o Villas de Areia, com estrutura de piscina, quadra de esporte, campo de futebol, e de outro condomínio ainda em fase de edificação; e sua classificação em Setor (rural) pela paróquia de Areia, o que justifica a realização de grandes celebrações no povoado, a exemplo do “Retiro de Carnaval”, anual, o qual chegou a congregar jovens de 17 comunidades rurais distintas, em 2016.

---

<sup>41</sup> Conforme dados do IBGE (2010), a média geral de moradores por domicílio no Brasil é de 3,1 e a média geral da região Nordeste é de 3,3 moradores por domicílio.

<sup>42</sup> Conforme dados do Censo Demográfico 2010, a região Nordeste detém a maior população rural do país: 14.260.704 habitantes, o que equivale a 47,8% da população rural de todo o país, que é de 29.830.007 habitantes. Conforme os controversos e questionados critérios de classificação aplicados para definir o que é rural e urbano, os quais são adotados pelo IBGE, os mais 190 milhões habitantes que formam a população brasileira estão distribuídos da seguinte forma: 84,36% em áreas consideradas urbanas e apenas 15,64% nos territórios considerados rurais (MAIA; BUAINAIN, 2015).

<sup>43</sup> O distrito de Muquém constitui um vilarejo com três ruas que se encontram em uma praça triangular, em cujo centro há uma árvore. Uma mureta baixa contorna a praça, servindo de assento para os estudantes da escola em frente, no horário do recreio (Notas do diário de campo, 2015). O povoado é citado e denominado por Horácio de Almeida como *Moquém* e segundo ele “foi uma aldeia de índios que nunca teve progresso” (ALMEIDA, 1980, p. 35). É certo que, segundo o dicionário Caldas Aulete (2004), a palavra *moquém* refere-se à “grelha feita de varas onde se assa ou seca a carne de peixe”, tradicionalmente usada pelos índios. Todavia, a existência de índios no território de Areia é contestada por alguns etnólogos, posto que as condições climáticas da região impossibilitassem sua permanência (ALMEIDA, 1994). Os meus interlocutores nomeiam *Muquém* (e não Moquém) ao povoado, razão por que adotei essa grafia.

<sup>44</sup> Poucos antes de encerrar a pesquisa de campo, o proprietário da academia anunciou o fechamento do estabelecimento, gerando muitas lamentações entre os trabalhadores do RVM e associados da Adesco que faziam suas atividades físicas no local, há algum tempo, por incentivo da líder comunitária, que, desde 2015, oferece um prêmio financeiro (R\$ 300,00), anualmente, àqueles trabalhadores que conseguirem perder mais peso durante o ano. A concessão do prêmio e o estímulo ao emagrecimento dos sócios da Adesco/trabalhadores do RVM com sobrepeso denotam a preocupação da liderança com o corpo, assim como a assimilação do autocontrole e da aparência como critérios de julgamento.

Uma estrada vicinal, cuja pavimentação foi concluída e entregue pela Prefeitura Municipal de Areia em 2016, interliga a Chã do Jardim ao Muquém, passando por alguns sítios e pelo Condomínio de Campo Villas de Areia. Por essa estrada trafegam diariamente muitas motocicletas e veículos particulares, além do ônibus escolar e das *veraneios*, como são chamados os carros adaptados para uso no transporte alternativo de passageiros. As *veraneios* fazem o percurso dos sítios até a cidade e vice-versa, funcionando como serviço regular de transporte (alternativo), e é o segundo principal meio de locomoção usado pelos *sitiantes*. O primeiro são as motocicletas, conduzidas por particulares ou por mototaxistas. Ademais, as empresas Boa Vista e São José oferecem serviço de transporte regular<sup>45</sup> (legalmente autorizados) de passageiros, interligando os municípios da microrregião do Brejo ao litoral e à região de Campina Grande, passando pela rodovia PB-079. Os *sitiantes* usam os “ônibus de linha”, regularmente, para se locomover entre Areia e Remígio, onde muitos trabalham e/ou onde procuram serviços médicos, educacionais, bancários, comércio etc.

Vale ressaltar que a montaria é praticada mais como lazer e raras foram as ocasiões que vi pessoas deslocando-se a cavalo entre os sítios. Animais de carga, como bestas e burros, são pouco vistos e, geralmente, são usados apenas para transportar água para aquelas residências que não dispõem de água encanada, isto é, aquelas casas mais isoladas e distantes do traçado da rede de distribuição de água, que margeia a estrada entre Muquém e a Rodovia PB-079.

Observa-se que Areia é constituída por quatro distritos: Areia, onde está localizada sede do município; *Mata Lima*, o segundo mais desenvolvido; *Muquém* e *Cepilho* (ver mapa na Figura 1 - Apêndice H). Estradas<sup>46</sup> vicinais interligam esses distritos entre si e com a sede, facilitando o deslocamento dos *sitiantes* e, especialmente, das crianças e dos jovens em idade escolar, que se dirigem, diariamente, à escola.

O Sítio Chã do Jardim é cortado pela Rodovia PB-079<sup>47</sup>, estrada que o interliga as sedes dos municípios de Areia (a 7Km de distância) e Remígio (a 6km). Além de algumas poucas casas/quintais mais isoladas, margeando a Rodovia há um núcleo de povoamento onde estão

---

<sup>45</sup> Até março de 2016, o percurso entre Remígio e Areia custava R\$3,20 eos estudantes pagavam metade desse valor; os motoristas das *veraneios* cobravam R\$ 3,00 por viagem, entre Remígio e Areia, e R\$ 5,00 pelo percurso sítio-cidade/cidade-sítio. Os mototaxistas cobram preços variáveis, dependendo da distância até o local desejado. Todavia, seja nas *veraneios*, seja nas motocicletas, não há respeito à legislação de trânsito, pois capacetes ou cintos de segurança não são disponibilizados. Os serviços das empresas de ônibus também deixam a desejar, havendo muitos relatos de panes nos veículos, além de falta de higiene e atrasos. (Notas do diário de campo, 2016).

<sup>46</sup> A pavimentação da estrada que interliga o Distrito de Mata Limpa à cidade de Areia foi feita bem antes da de Muquém. Já a estrada até Cepilho ainda é de chão batido e o acesso mais curto e fácil até esse Distrito é feito a partir do município de Remígio.

<sup>47</sup> A Rodovia PB 079 foi pavimentada na década de 1960, durante o governo João Agripino. Ela faz parte do denominado Anel do Brejo, que liga os oito municípios da microrregião do Brejo paraibano.

alguns equipamentos comunitários: a capela, dedicada à Nossa Senhora das Dores, em frente da qual foi edificada uma estátua de Padre Cícero, o salão comunitário<sup>48</sup> e a Escola Municipal de Ensino Fundamental professor Américo Perazzo<sup>49</sup>. Cerca de 300 metros de distância dessas edificações encontram-se o Restaurante Vó Maria e a Unidade de beneficiamento de frutas<sup>50</sup> Maria do Carmo da Costa Libório<sup>51</sup> (conhecida como “a fábrica de polpas”).

Por trás da “fábrica” e do Restaurante – edificado ao lado da primeira - existe uma antiga pista de pouso<sup>52</sup> abandonada (Figura 2 – ver Apêndice H). Atualmente, essa pista é utilizada pelos locais para aprender a conduzir motos/automóveis e para caminhadas e exercícios físicos de *sitiantes* e residentes da sede do município. Do outro lado da Rodovia, ou seja, de frente para o Restaurante, encontra-se o Centro de Ecoturismo Jonas Camelo de Souza, usado como sede da Adesco, e o conjunto de dez casas dos “antigos moradores<sup>53</sup>” da Mata Pau Ferro. Esse pequeno núcleo de povoamento será, doravante, nomeado como “vila da Chã”.

No pátio em frente à Escola e à Capela (Ver foto 1, Figura 3 – Apêndice H) ocorrem as festas e celebrações comunitárias, tais como a festa de “São João da Chã”, que já está em

<sup>48</sup> No salão comunitário são realizados bailes, encontros do Grupo de Capoeira, aulas de zumba e outras festividades da comunidade, servindo de local de encontros e de momentos de sociabilidade dos *sitiantes*.

<sup>49</sup> A Escola Professor Américo Perazzo oferece apenas o ensino fundamental I, ou seja, até o 5º ano.

<sup>50</sup> Construída em 1996 por meio de um projeto conjunto do Centro de Ciências Agrárias da Universidade Federal da Paraíba (CCA-UFPB), Superintendência de Administração do Meio Ambiente (SUDEMA) e Prefeitura Municipal de Areia, com o propósito de gerar trabalho e renda para as famílias remanejadas da Reserva Ecológica da Mata Pau Ferro (na época), a unidade de beneficiamento de polpa de frutas ficou fechada durante dez anos e foi ativada e é administrada pela Adesco, desde 2006. Segundo o depoimento de um dos professores idealizadores do projeto, prof. Dr. Daniel Duarte, a unidade de beneficiamento de frutas foi concebida como uma alternativa de geração de renda para as dez famílias realocadas da Mata Pau Ferro, que foram beneficiadas com uma casa na Chã do Jardim, justamente em frente a tal unidade/fábrica.

<sup>51</sup> Maria do Carmo da Costa Libório (falecida) era irmã do proprietário da Fazenda e Engenho Bujari, o qual doou o terreno para construção da unidade de beneficiamento de polpas de frutas e para a edificação da pista de pouso. Durante minha estadia na comunidade, o referido nome foi apagado por ocasião da pintura da “fábrica de polpas”, gerando uma queixa por parte do irmão da homenageada, que cobrou da líder comunitária a recolocação do nome, no que foi prontamente atendido. Esse episódio reforça a interpretação de que os dons (associados ao poder simbólico do doador) estabelecem dívidas perpétuas.

<sup>52</sup> Segundo alguns relatos, a pista de pouso sempre foi em barro e teria sido construída entre os anos 1930 e 1940 para aterrissagem de aeronaves de pequeno porte. Próximo à cabeceira existiu um hangar, onde ficava guardado o avião de propriedade particular de um rico fazendeiro e onde costumava ocorrer bailes frequentados pela elite areense, nos fins de semana. A última vez que a pista foi utilizada para pouso e decolagem teria sido durante a gestão do governador José Maranhão, quando o próprio teria pousado sua aeronave em visita à Areia, na segunda metade da década de 1990.

<sup>53</sup> No período da pesquisa de campo, observou-se que das 10 casas existentes, cinco serviam de residência primária, três de residência secundária e duas estavam desocupadas. Porém, apenas três das dez casas eram habitadas pelos proprietários originais, isto é, ex-posseiros que mantinham sítios na Mata Pau Ferro antes da transformação desta em reserva ecológica. As demais são ocupadas por filhos/familiares dos contemplados com as casas ou foram vendidas a terceiros, geralmente, outros *sitiantes*. Vale ressaltar que nenhum dos atuais moradores possui título de propriedade da casa onde mora.

sua 23ª edição. Por isso, essa área pode ser entendida como o núcleo da vida social<sup>54</sup> do Sítio **Chã do Jardim** e também da **Comunidade Chã de Jardim**. Nesse momento cabe um esclarecimento: vem propagando-se uma grande confusão, justamente, por não se fazer a distinção entre essas duas identidades territoriais.

Ocorre que em várias obras e fontes oficiais o nome do “Sítio Chã do Jardim” é grafado com a preposição “do”, como por exemplo no livro *Brejo de Areia*, em que seu autor - Horário de Almeida (1980), menciona que era por esta localidade que se escoava a produção local, com destino ao sertão no século XIX, confirmando o relato de alguns sitiantes idosos que mencionaram a existência de uma estrada de barro, antes da construção da Rodovia PB-079. O mapa da cidade que me foi disponibilizado para consulta pela Prefeitura Municipal de Areia também adota a mesma grafia. Sugerindo ser esta a grafia em voga até então, oito (08) dos vinte (20) sócios-fundadores da Adesco subscreveram a Ata de Fundação<sup>55</sup> declarando como local de residência o “Sítio Chã do Jardim”, em 09/07/2005. Do mesmo modo, o nome da Associação foi grafado com “do” no Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica (CNPJ), na Receita Federal, em setembro do mesmo ano.

Ao que tudo indica, em um momento específico<sup>56</sup>, posterior à criação da Associação, os próprios sócios, que ulteriormente tornaram-se responsáveis pelo desenvolvimento da oferta turística, começam a usar a expressão “Comunidade Chã **de** Jardim” no âmbito da Associação. No entanto, o termo parece que já era empregado pelo Grupo de Jovens a União Faz a Força, ligado à Igreja/Capela católica da comunidade. Ao apropriar-se dessa identidade, a Associação tira disso uma vantagem estratégica na promoção dos atrativos turísticos locais, enquanto a Igreja usa a denominação comunidade para promover a união dos sitiantes em

<sup>54</sup> A observação cotidiana indica que o Restaurante e a “fábrica de polpas” passaram a ser uma referência importante para os sitiantes, porque além do grande fluxo de visitantes e turistas, observa-se que alguns pequenos produtores vêm regularmente entregar frutas na fábrica ou algum produto agrícola para o RVM.

<sup>55</sup> De acordo com os registros da Ata de Fundação, a Adesco foi constituída em 09/07/2005, por vinte membros-fundadores, com idades entre 18 e 31 anos, sendo a média geral de idade de 22,5 anos. Todos eram residentes no Sítio Jardim ou no Sítio Chã do Jardim, exceto um associado, que residia na Fazenda Riachão. As família Santos Nascimento, Santos, e a família Balbino tinham o maior número de associados, cada uma com 3 membros fundadores. A primeira presidente da Adesco foi Luciana Balbino, eleita por unanimidade. A Associação foi registrada em cartório em 22/09/2005, recebendo o CNPJ: 07.618.830/0001-26, com sede oficial no Sítio Chã do Jardim, s/n, Cep. 58.397-000. Mas, apenas 2006 ela começa a funcionar e a produzir, efetivamente, as polpas de frutas. Razão porque os sócios da Adesco tomam o ano de 2006 como data de abertura da Adesco e da “fábrica”.

<sup>56</sup> A Ata de Fundação (primeira ata) foi redigida por uma pessoa de fora da Comunidade, que assim como outras pessoas convidadas teria vindo da sede do município especificamente para a solenidade, realizada no Centro de Ecoturismo Jonas Camelo de Souza, na Chã do Jardim. A análise das Atas das reuniões seguintes à fundação sugere que uma confusão pairava na cabeça dos próprios associados, posto que se mencione que as reuniões eram realizadas na “sede da Associação, no Centro de Ecoturismo Jonas Camelo de Souza, no Sítio Jardim”. Somente a partir de janeiro de 2006, a secretária da Associação, responsável pela redação das Atas, passa a usar a preposição “de”, escrevendo que as reuniões realizavam-se na “sede da Associação, no Centro de Ecoturismo Jonas Camelo de Souza”, na “Chã de Jardim”.

volta das atividades religiosas organizadas pelo Grupo de Jovens. Tanto em um caso como noutro, a adoção da denominação “Comunidade Chã de Jardim” designa uma construção simbólica, que pode ser interpretada como fruto do desejo de marcar os limites simbólicos entre “eles” (os de fora) e “nós” (os de dentro) e, logo, de estabelecer e manter “fronteiras identitárias<sup>57</sup>” (CUCHE, 2002).

Para distinguir quando falo dessa construção simbólica, nessa pesquisa, será usado *Comunidade Chã de Jardim* ou simplesmente Comunidade, com “c” maiúsculo; e quando falo do território específico utilizarei *Sítio Chã do Jardim* ou simplesmente *Chã*, como os pesquisados fazem no cotidiano. O termo “comunidade”, com “c” minúsculo será usado em alusão ao conceito genérico de comunidade.

Ademais, é importante esclarecer que cada sítio ou fazenda representa uma unidade independente, com uma identidade territorial própria para os sitiantes. Em geral, quando perguntados sobre “qual é sua comunidade?”, os pesquisados respondem: “- *Sou daqui, do Sítio Jardim*”; “- *Sou de Tabuleiro*”; “- *Sou de Muquém*”, por exemplo. De um lado, essa atitude sugere que a ideia de uma “comunidade ampla”, que aglutine os sitiantes (das seis localidades) sob uma só denominação e unidade territorial - “Comunidade Chã de Jardim”, não foi plenamente assimilada. De outro, que essa nova identidade territorial não faz sentido para todos os sitiantes, possivelmente porque não encontra respaldo nas classificações do território (ou vai de encontro a estas) ainda em uso pelos moradores e, logo, não se encaixe nos seus esquemas de percepção do mundo.

Ressalto que o uso do termo comunidade no meio rural brasileiro é recente, tendo sido introduzido pela ação pastoral da Igreja Católica durante os anos 1970, por meio das Comunidades Eclesiásticas de Base (SABOURIN, 1999, p. 42). Assim, a disseminação e o uso da expressão ‘comunidade’ reportam-se a um processo de construção de sentidos, que permitem pensar a unidade dos sitiantes graças a práticas e a visões de mundo compartilhadas, portanto, às fronteiras culturais que distinguem os sitiantes de outros grupos que “co-habitam” o território rural, tais como fazendeiros, proprietários de casas de campo, que são seus eventuais opositores ou, por vezes, aliados.

Constatou-se que a identificação e a autodefinição como membro da Comunidade Chã de Jardim parece fazer sentido apenas para alguns sitiantes. Mais precisamente para aqueles que são ou foram membros do Grupo de Jovens e estão engajados na oferta de atividades

---

<sup>57</sup> A noção de identidade é usada aqui em seu sentido relacional, multidimensional e dinâmico, prestando-se a variações, reformulações e até manipulações, operadas em meio a relações de força (simbólica ou não) entre grupos em contato, que lutam pela legitimidade em impor definições de si mesmo, logo, lutas entre classes sociais (BARTH, 1995; CUCHE, 2002).

turísticas, independente destes habitarem ou não em uma das seis localidades definidas como base territorial da Comunidade Chã de Jardim. Então, a pergunta “de que comunidade estamos falando?” não pode ser respondida apenas a partir da delimitação objetiva da fronteira territorial.

## 2.2 ESTRATÉGIAS DE COESÃO E PRINCÍPIOS DA VIDA COMUNITÁRIA

Evidentemente, o uso da noção de comunidade para se referir as seis localidades mencionadas não é fruto de um erro, nem do acaso. A observação permitiu identificar os fundamentos da “concepção” da “Comunidade Chã de Jardim”, assim como as práticas culturais e os princípios que unem os sitiantes. Nessa perspectiva, primeiramente, compartilho os indícios que me ajudaram a formular o argumento de que a Chã de Jardim é uma construção simbólica, assentada em uma “estratégia discursiva e identitária” recente.

Durante meus primeiros dias na Chã, em um fim de tarde, ocorreu um mutirão para limpeza e “embelezamento” dos terreiros/pátios das casas da vila da Chã, em frente ao RVM. A líder da comunidade e alguns moradores da Vila trabalhavam com enxadas, pás e carrinhos de mão para retirar mato e folhas secas. Como fiquei sabendo posteriormente, todos eles tinham alguma relação com o Restaurante e/ou com a Adesco. No entanto, o que me surpreendeu naquele momento foi a participação de uma funcionária<sup>58</sup> em férias do Restaurante. Ela havia percorrido alguns quilômetros desde sua residência para vir “ajudar” no mutirão, pegou a enxada e também se pôs a trabalhar. É verdade que o clima era de descontração, todos falavam, brincavam e riam. Questionada por que estava lá, a líder respondeu por ela: “*É porque esse povo adora tá aqui, esse povo adora a Chã, professora*”<sup>59</sup>. Em seguida, complementou: “*E o que eu acho bonito na **nossa comunidade** é isso, todo mundo se **ajuda**, todo mundo vem, as mães dos meninos vem quando vê muito movimento no Restaurante, ajudar a lavar pratos...*” E outro participante do mutirão acrescentou: “*Aqui é assim, quem chega **ajuda**, professora*”. Eu que até ali tirava fotos, senti-me convocada ao trabalho, procurei dar minha colaboração, “sem dar-me

<sup>58</sup> Uso o termo “funcionário(a)” para me referir a aqueles que são trabalhadores fixos do Restaurante Vó Maria e que tem a carteira assinada e; “diarista” para aqueles que trabalham em caráter temporário, sem vínculo empregatício. Há ainda os trabalhadores *eventuais/avulsos*, que “ajudam” quando convocados.

<sup>59</sup> Fui apresentada à comunidade como a professora da UFPB que iria escrever um trabalho sobre a comunidade e, assim, muitos passaram a me chamar de professora. Algumas pessoas me chamavam de *professorinha* e poucos foram os que me trataram pelo meu nome próprio, mais precisamente os mais velhos e alguns membros da liderança local.

conta<sup>60</sup>” que ali começava oficialmente minha inserção no circuito de prestações e contraprestações de dons dentro da Comunidade.

Esse episódio forneceria a primeira pista para entender o que é a Chã de Jardim e o que significa “vida comunitária” para os sitiantes, que veio a ser complementada pela observação, depoimentos e entrevistas posteriores, dentre as quais destaco a fala da líder da comunidade, Luciana Balbino (designada pelo acrônimo LB):

JR: O que é a comunidade Chã de Jardim pra você?

LB<sup>61</sup>: Ah... esse é o melhor lugar do mundo pra mim! **Onde eu me sinto muito bem de puder fazer parte e de puder ter ajudado a... eu acho assim, a construir a comunidade.** Porque antes nós éramos o Sítio Jardim, a Chã do, de Jardim, a Curva dos Noivos, o Bujari, o num sei o que lá, e *hoje nós somos a Comunidade de Chã de Jardim*, que aí **junta todos esses outros sítios e todos os povos de todos os outros lugares.**

[JR: Essa ideia de comunidade tem a ver com a Igreja?]

LB: [...] **Num deixa de ser também da igreja. Mas é muito mais do que isso. É um monte de gente que respira o mesmo sonho, que tem os mesmos ideais, que tem os mesmos objetivos, que comungam, né, das mesmas ideias, das mesmas vontades.** [pássaros cantam]. Porque quem num ta aqui quer estar! **E quem não está diretamente, indiretamente está, sendo trazendo uma galinha, sendo trazendo uma manga, seja trazendo uma jaca, seja trazendo num sei o quê.** Então, *todas essas pessoas fazem parte de uma comunidade, por mais que elas não se identifiquem, por mais que elas não saibam disso* [...] **Que comunidade não é todo mundo junto, né, todo mundo contribuindo seja no que for pra aquilo ali?** (E31: LB, 35 anos; líder comunitária; 04/03/2016).

<sup>60</sup> Uma análise reflexiva me permitiu reconhecer que o quê me impediu de enxergar a existência de uma dinâmica da dádiva - à qual me submeti desde o princípio, isto é, desde que aceitei morar na residência de um sitiante (sem a contrapartida definida de um valor de aluguel para cada mês; embora eu tenha insistido nisso e tenha encontrado uma forte recusa de parte da proprietária da casa, ao ponto de não se poder tocar mais no assunto) - foi o fato de que partilho em certa medida das disposições dos sitiantes, especialmente no que se refere ao “contrato de reciprocidade”, que implica a obrigação de retribuir dons “desinteressados”, em um segundo momento. Possivelmente porque transitei pelo menos até a adolescência nesse universo em que a reciprocidade é a “lei indiscutida” das práticas. Portanto, ao me sentir convocada a ajudar no trabalho de limpeza, já reconhecia minha dívida para a comunidade em me acolher e já estava inclinada a agir segundo o princípio da reciprocidade.

<sup>61</sup> Durante os dois momentos da entrevista com Luciana Balbino, além dos traços de linguagem regional, como por exemplo, a omissão da pronúncia do “r” dos verbos no infinitivo, observei a alternância do uso da linguagem, que passou de *coloquial distenso*, repleta de expressões “típicas” à linguagem “regional”, para um tom mais “formal” ou *coloquial tenso*, em que a interlocutora fez tanto uma autocorreção de postura quanto da língua, manuseando cuidadosamente a concordância verbal etc. A mudança ocorreu quando ela falou de sua trajetória profissional, narrando seu percurso da escola à universidade, na segunda parte da entrevista, que ocorreu em data diferente da primeira parte (em que havia falado da infância etc). Esse fato corrobora as observações feitas em outros momentos, em que se observou igual alternância. Quando a interlocutora em questão ministra palestras fora de sua comunidade, para o Sebrae, por exemplo, ela procede uma hiper-correção da linguagem, preocupando-se com o uso gramaticalmente correto do português, além de optar pelo uso de um estilo de vestimentas mais formal, tal qual o público ao qual se dirige: empreendedores e/ou pretensos empreendedores que frequentam as palestras do Sebrae. Quando ela recebe visitantes e turistas em sua comunidade, normalmente, usa uma linguagem “caricata”, repleta de regionalismos, além de vestir-se de maneira semelhante aos outros trabalhadores, com camisetas destacando o nome da comunidade/Restaurante. A alternância parece consciente, pois a escolha pela “fala regional” supostamente confere “autenticidade” e legitima a proposta de turismo rural de base comunitária. Trata-se claramente de uma performance realizada a partir daquilo que se acredita que os visitantes valorizam e esperam dos sitiantes.

O depoimento da líder confirma a interpretação anterior, segundo a qual ficou entendido que, num determinado momento, “os sitiantes” teriam começado a “se identificar” como uma só comunidade, não exclusivamente de ordem religiosa. Sua fala faz pensar que o quê está em jogo, em um sentido amplo, é uma “identidade cultural” dos *povos dos sítios* (os sitiantes), ao mesmo tempo em que restringe o sentido da Comunidade às pessoas que “*respiram o mesmo sonho, que têm os mesmos ideais*”, que contribuem para o mesmo fim e trazem algo para vender à Adesco, em uma alusão clara às atividades produtivas sob seu comando, das quais tratarei mais adiante.

Reunindo as pistas e sistematizando os dados coletados, verificaram-se quatro fatores que colaboram para o sentido de unidade do território e dos sitiantes em questão: 1) os laços de parentesco entre moradores de fazendas e de sítios próximos; 2) as práticas de sociabilidade e as atividades lúdico-religiosas organizadas a partir da Capela da Chã; 3) a adesão ao princípio da reciprocidade que rege as relações familiares e comunitárias; 4) a criação do “Grupo de Jovens a União Faz a Força” e a fundação da Adesco, entidades a partir das quais se conformou uma *comunidade de interesses e de práticas* que dá suporte incondicional a uma só liderança comunitária.

Considerando-se os três primeiros fatores citados acima, observa-se alguma proximidade com a caracterização que Tönnies (1995) faz em sua definição<sup>62</sup> de comunidade, no clássico “Comunidade e Sociedade” (*Gemeinschaft und Gesellschaft*), publicado em 1887. Esse autor desenvolve uma abordagem que privilegia a noção de identidade cultural e uma visão um tanto idealizada das relações comunitárias. Esse tipo de caracterização sociológica da comunidade destaca a “existência de um consenso, da recíproca determinação das vontades e da inclinação, em um mesmo sentido, das pessoas que dela participam” (FRANCO, 1983, p. 22). Como ressalta a autora, nesse tipo de caracterização “a luta aparece como ingente na relação comunitária” (FRANCO, 1983, p. 23). De fato, muitos estudos brasileiros sobre os “bairros rurais”, produzidos na segunda metade do século XX, tais como aqueles descritos por Queiroz (2009 [1963], p. 66), sugerem que nessas comunidades “todos têm o mesmo *status* social, a estratificação social é incipiente, a liderança (que nunca é hereditária, e que não se confunde com a posse de maior quantidade de bens) se define pelos dotes pessoais”.

Contrariamente a essa visão idealizada e tomando como referência outros estudos, tais como aqueles feitos por Franco (1983) ou os feitos por Elwert e Bierschenk (1990), acredito

---

<sup>62</sup> Para Tönnies a comunidade é um grupo social demarcado espacialmente que conta com elevado grau de sociabilidade, integração afetiva, coesão e até mesmo certa homogeneização entre seus membros, graças aos relacionamentos, predominantemente de caráter pessoal, às normas e aos valores compartilhados e transmitidos via costumes, hábitos e tradições.



que conceber as comunidades rurais como lugares onde reina a harmonia e a solidariedade, ignorando seus conflitos internos ou a desigualdade entre o capital social/simbólico do líder e dos demais membros, seria uma ingenuidade. Sobretudo porque as relações de dominação podem estar transfiguradas em atos de solidariedade, como será visto mais a frente.

Além disso, deve-se ter claro que as comunidades rurais, como a que foi lócus dessa investigação, estão em constante interação com o mundo em volta. O que se traduz no ir e vir dos sitiantes à sede do município de Areia ou de Remígio, por exemplo, e nas relações interpessoais mantidas com os representantes de poder público local e com os intermediários culturais. Portanto, nesse estudo, os sitiantes não são tomados em nenhum momento como sujeitos isolados e/ou fechados sobre si mesmos, como faziam os estudos funcionalistas<sup>63</sup> sobre comunidades (RATTNER, 1976).

Dessa maneira, a análise dos fatores de integração dos sitiantes revela ambivalências. Em primeiro lugar, as relações comunitárias entre as seis unidades territoriais (Chã do Jardim, Lameiro, Sítio Jardim, Fazenda Bujari, Fazenda Riachão, Sítio Olho d'Água Seco), devem-se aos laços de parentesco (biológicos ou simbolicamente constituídos, sob uma relação de compadrio), que implicam em obrigações recíprocas entre os sitiantes. O circuito de novenas realizadas nas casas para celebrar alguns santos católicos e o percurso feito para arrecadação do dízimo<sup>64</sup>, mensalmente, corroboram tal interpretação.

Vale destacar que as relações comunitárias na Chã de Jardim não se reduzem às seis localidades, pois muitos parentes de uma mesma *família extensa* - irmãos, primos, tias etc.-, moram em sítios próximos, isto é, em unidades territoriais distintas, embora geograficamente limítrofes. Essa situação de vizinhança os faz estabelecer caminhos e redes de solidariedade que comunicam e unem pessoas e sítios, subsidiando a existência e o uso da classificação “*povo do sítio*” para designar o conjunto dessa população, e tanto pelos próprios sitiantes como pelos residentes na cidade.

Em segundo, a integração da comunidade em questão deve-se também à afluência de muitos sitiantes às celebrações e atividades religiosas organizadas na Capela dedicada à Nossa

---

<sup>63</sup> De acordo com Henrique Rattner (1976), a maior parte dos estudos sociológicos de comunidades, produzidos a partir da premissa funcionalista, se referem a estas mais como unidades culturais, ignorando as condições políticas de sua existência e as possibilidades de conflitos inter e intragrúpicos. De acordo com o referido autor, a premissa subjacente aos modelos sistêmico e funcionalista é o "consenso" como princípio fundamental da ordem social, dele se derivando parâmetros de "bem comum" e de "interesse público" (RATTNER, 1976, p. 22).

<sup>64</sup> Para a igreja católica, o dízimo é uma contribuição que os fiéis doam voluntariamente e com regularidade para manutenção das suas igrejas. Etimologicamente dízimo (do latim, *decimus*), significa a décima parte de algo, mas, normalmente, na igreja católica o próprio fiel estabelece quanto irá doar. Na Chã de Jardim, os responsáveis pela Pastoral do Dízimo fazem a coleta na residência dos dizimistas, mensalmente, percorrendo as casas dos fiéis nas seis localidades: Sítio Chã do Jardim, Sítio Jardim, Sítio Olho d'Água Seco, Fazenda Riachão, Fazenda Bujari e Lameiros.

Senhora das Dores. Nesse sentido, tal qual se verifica em outras comunidades rurais do Nordeste e, inclusive, do Sul do país<sup>65</sup>, os *sitiantes* costumam arrecadar fundos e se reunirem em mutirão para construir uma capela/igreja, onde possam ter acesso a serviços religiosos regulares, como missas, batismos e casamentos, e, conseqüentemente, para que não tenham que se deslocar até a cidade para obtê-los.

A falta de recursos ou a impossibilidade dos párocos atenderem cada sítio em particular, onde muitas vezes moram poucas famílias, geralmente membros de uma *família-tronco* ou *extensa*, obriga os *sitiantes* a convergirem sempre para a Igreja/capela mais próxima, construída em terreno muitas vezes doado por um *sitiante* (CANDIDO, 2009 [1964]) ou por um grande proprietário de terra, como no caso daquela da Chã do Jardim.

Caminhando pelos sítios da região pude observar pequeninas capelas (avistei e visitei algumas delas) erguidas por particulares, em cumprimento de alguma promessa, após eles terem alcançado alguma graça especial, segundo os informantes. Nessas pequeninas capelas há, geralmente, alguma imagem do santo patrono (a quem foi feita a promessa), fotos de papas e quadros com imagens de outros santos, além de ex-votos (roupas, cabelos, representações em gesso do membro do corpo que foi curado etc.). Mantidas por particulares, essas pequeninas capelas não são frequentadas regularmente e também não recebem celebrações coletivas, exceto quando da benção inaugural. Nesse sentido, destaco que dentre as seis localidades em questão, apenas no sítio Olho d'Água há uma capela onde há celebrações regularmente, porém esta é bem pequena quando comparada aquela da Chã do Jardim.

Além disso, apenas a capela da Chã e a Igreja de Muquém contam com visitas regulares do pároco de Areia. Na Chã ocorre missa no primeiro domingo de cada mês. Assim, os *sitiantes* e moradores das seis localidades (bem como de outros sítios) acorrem com frequência à Capela da Chã, mobilizando-se em torno das comemorações da padroeira – Nossa Senhora das Dores (15 de setembro), e celebrações dos santos católicos e dias santificados, ali organizados por eles durante todo o ano.

---

<sup>65</sup> Guérios (2007), em sua pesquisa sobre as colônias ucranianas que se estabeleceram na zona rural do município de Prudentópolis (PR), constatou que os povoados que se formaram com a vinda dos camponeses rutenos-ulcranianos ao Brasil, a partir da década de 1890, em busca de terras e melhoria de vida, desenvolveram-se em volta de uma Igreja/capela, construídas com grandes esforços pelos migrantes (em sua maioria, camponeses), que ansiavam pela chegada dos serviços religiosos, já que a religião também era um valor central em sua cultura de origem. Conforme os testemunhos e depoimentos analisados por Guérios (2007), na maioria dos casos, as igrejas foram construídas pelos próprios migrantes que, impossibilitados de doar quantias em dinheiro, doaram a própria mão de obra, e assim construíram suas igrejas por meio de mutirões.

### 2.2.1 Família, comunidade e igreja: sob o mesmo princípio e discurso de unidade

Em terceiro lugar, o funcionamento da “Comunidade Chã de Jardim” parece seguir, de certo modo, o mesmo princípio que rege as relações dentro da “família” tradicional camponesa: a reciprocidade. Nesse sentido, a submissão às regras morais e a adesão ao princípio da reciprocidade é o que define o pertencimento ao grupo, da mesma forma como ocorre dentro da relação familiar (SARTI, 1994). Entre as famílias camponesas esse princípio estabelece, por exemplo, que cada membro tem obrigação de “ajudar” (servir/trabalhar) a manter funcionando a unidade familiar, enquanto for dela dependente. E, mesmo que se torne independente, “o filho” terá uma dívida impagável para com “os pais” e com sua família. O filho que não reconhece essa “dívida” moral, é considerado pelos pais e pela comunidade como “íngrato”, aludindo, portanto, a ideia de que expressar gratidão é algo positivado e que se materializa em presentes e contraprestações dirigidas aos pais/família.

Tal qual dentro da família, as relações dentro da Comunidade Chã de Jardim se expressam em termos de obrigações morais, em que os membros devem sempre retribuir o dom recebido. Assim como numa família, em que os vínculos e as obrigações morais entre pais e filhos são fortes (SARTI, 1994), pode-se afirmar que dentro da “comunidade-família” os membros sofrem significativa pressão para contribuir com a manutenção da ordem moral comunitária, vinculando-se aos grupos da igreja/capela e doando seu tempo livre em prol da “comunidade”. E se a comunidade é pensada conforme o “modelo de família camponesa tradicional<sup>66</sup>”, conseqüentemente, ela tem também um “chefe”, que corresponde aqui ao grupo que lidera e que fala em nome da Comunidade, ou seja, aqueles que são definidos como “os/a cabeça da Comunidade”.

Retomando o exemplo da jovem que mesmo de férias veio “dar sua contribuição” no mutirão, posteriormente ficou claro que, como ela tinha “tempo livre”, esperava-se que ela, assim como os outros, ajudasse a executar uma tarefa requerida pela “Comunidade”. Isso fica explícito nas falas de E27 e E23, sócias da Adesco e que, junto com a líder comunitária, são consideradas “as cabeças da comunidade”.

JR: Como ser sócio? Quais são os critérios para ser sócio da Adesco?

E27: A gente ta abrindo... [...] **Agora, desde que faça parte, né, dos trabalhos que a associação faz, que a associação realiza:** ta precisando de uma limpeza [sic], como hoje que começou a limpeza da mata; precisa-se

<sup>66</sup> A família camponesa tradicional, segundo Guigou (1968), além de estar baseada na autoridade patriarcal, caracteriza-se pela contribuição de todos os membros com trabalho para a renda familiar e pelo usufruto comum do resultado da produção na medida das necessidades de cada um. Esse modelo se contrapõe à família camponesa moderna, na qual há uma maior participação dos membros da família nas decisões e na divisão da renda.

lavar a sede, vamos lavar a sede, pintar a sede, tal e tal. [...] quem tem suas obrigações, é claro que **a gente** não vai forçar e tirar e obrigar a vim, né. Quem ta estudando, tal, tal... **Mas, quem ta desocupado vai assumindo esses trabalhos.** (E27: 33 anos; funcionária/gerente do RVM; 29/02/2016).

JR: Por que você e sua mãe não recebem diárias do Restaurante?

E23: Nós não recebemos diária porque **dentro da associação e até dentro da comunidade, nós criamos um ponto, talvez um ponto, que se você tem sua remuneração você pode contribuir com a comunidade de alguma forma. E se você adquiriu seu conhecimento, principalmente universitário, você tem que dar também um retorno a essa comunidade, que lhe acolheu, que você vive.** (E23: 32 anos; professora e voluntária RVM; 26/02/2016).

Quando E27 comenta quem deve participar dos mutirões convocados em benefício da comunidade/Igreja, ela deixa claro que quem “*ta desocupado*” - e, geralmente, inscrevem-se nessa rubrica “os jovens” porque eles “não trabalham” ou não tem um “emprego” - , é convocado a dar sua contribuição em prol da igreja ou da Associação, concebidas como sinônimos de comunidade. Acrescente-se que o uso do “*a gente*” refere-se a um “coletivo”, um “nós”, revelando sua vinculação à liderança e, ao mesmo tempo, mascarando a personificação desta, que toma forma de interesse comunitário, em nome do qual se fala. Por sua vez, E23 sugere que dentro da Adesco e da Comunidade criou-se “talvez um ponto” (consensual) que aquelas pessoas que têm um “emprego” e/ou que possuem conhecimento universitário “[...] *têm que dar também um retorno a essa comunidade, que lhe acolheu, que você vive*”.

Considerando a prática de trabalho não remunerado no RVM, observa-se que esse “ponto” é seguido rigorosamente apenas por E23 e por sua mãe - ambas ligadas à líder por laços consanguíneos diretos - uma é irmã e outra a mãe. No entanto, fundamentado na tripla obrigação de dar-receber-retribuir, ou seja, na dinâmica da dádiva, procura-se disseminar o seguinte compromisso moral: o sitiante deve “ajudar” (dar seu tempo, apoiar, prestar um serviço) voluntariamente quando a “Comunidade” necessitar, posto que tem uma dívida com a comunidade que o “*acolheu, que você vive*”; e esta, por sua vez, está “obrigada” a uma contraprestação futura. Isso não significa, como bem adverte Bourdieu (1996b), que exista um cálculo cínico por parte dos agentes, que doam X em troca de Y. Estou falando de expectativas que estão implícitas e, às vezes, explícitas para os sitiantes, porque todos partilham da percepção de que dar implica em receber uma retribuição, como a fala da entrevistada E19 exemplifica:

A gente passou um tempo esperando formar um estatuto, essas coisas. Antes disso, em 2005, teve esse curso de associativismo e em 2006 foi que teve a legalização no cartório e tudo, da Associação. E eu dizia: “- **Ta danado, só venho trabalhar aqui de graça.** Tô aqui limpano poço, to aqui...” Limpava essas roça... esses terreno aí. Aí eu dizia: “- **Na época que for pra colher os**

**louros, quero que vocês não me chame!”** (E19: 28 anos; funcionária do RVM, 18/02/2016).

O dom do trabalho voluntário e do tempo livre em prol da Associação ou da Igreja/Capela, entidades muitas vezes evocadas pelos membros da liderança como sinônimos de Comunidade, gera em E19 a expectativa explícita e anunciada aos demais: “*Na época que for pra colher os louros, quero que vocês não me chame!*” Essa atitude pode ser interpretada como uma objetivação do *habitus* de sitiante, à medida que anuncia sua forma de pensar e de agir. Para os sitiantes, fazer um dom corresponde ao mesmo gesto do agricultor que planta as sementes e espera pela hora da colheita, sobre a qual reside uma expectativa, mas nunca uma certeza, haja vista que há outros fenômenos (climáticos, pragas etc.) que interferem no resultado da produção agrícola. Assim, não se deve pensar que E19 está “exigindo” ser lembrada, mas sim comunicando que ficará decepcionada/frustrada se futuramente não o for, posto que já fez seu dom e espera que ele seja reconhecido e retribuído “*na época que for para colher os louros*” - ‘louros’ aqui entendidos como os frutos do trabalho. Mas, por que a necessidade de comunicar/lembrar um “compromisso” que estaria pressuposto no “contrato<sup>67</sup> de reciprocidade”, que todos os sitiantes conhecem? Em outras palavras, se os agentes (os sitiantes), como destaca Bourdieu (1996a, p. 161), “foram imersos, desde a infância, em um universo no qual a troca de dádivas é socialmente *instituída* em disposições” internalizadas, por que E19 sente necessidade de lembrar os demais de suas expectativas?

Primeiramente, deve-se reconhecer que esse mundo tradicional em que a reciprocidade é aceita como forma de contrato está em declínio face à ascensão da racionalidade mercantil, do trabalho remunerado (sinalizado na queixa ao trabalho “*de graça*”). Razão por que E19 sente necessidade de explicitar suas expectativas e se certificar de que todos estão jogando o mesmo jogo – o jogo das trocas simbólicas. Em segundo lugar, deve-se considerar que E19 e os outros jovens sitiantes estavam naquele momento iniciando a construção de uma *comunidade de sentidos*, ou seja, definindo os valores sobre os quais se assentariam as alianças dentro do grupo. Logo, dentro de um contexto de incertezas, em um mundo em transformação - no qual as trocas mercantis tendem a se sobrepor -, é preciso certificar-se que os membros partilhavam de fato o princípio da reciprocidade. E, assim, a fala de E19 cumpre uma dupla função: reafirmar o *habitus* de sitiante e; lembrar aos demais quais valores estão em jogo. Sua fala evidencia, pois, a justaposição de dois sistemas de valores: o das trocas

---

<sup>67</sup> Mauss (2003 [1923/24]) concebe os contratos de reciprocidade como não-individuais, porque as pessoas que trocam são “pessoas morais”, não indivíduos. Assim, para ele não se trata de acordos entre indivíduos, mas de regras de organização social.

simbólicas e o da troca mercantil. Todavia, o fato da jovem sitiante ter sido posteriormente contratada e, portanto, não ter sido retaliada por explicitar sua expectativa, atesta e reafirma a cumplicidade tanto dos destinatários de sua mensagem como do grupo ao princípio da reciprocidade por ela evocado.

Pode-se afirmar que a norma elementar da vida comunitária na Chã de Jardim é: *o sitiante tem obrigação de “ajudar” sua Comunidade e esta de “ajudar” o sitiante*. Há nisso implicitamente uma ideia de preocupação e cuidado recíprocos, aliada a ideia de trabalho e reprodução da família camponesa. Por outro lado, há contradição e ambiguidade, no sentido de que a troca de dádivas baseia-se tanto na satisfação dos interesses de cada parceiro, como na preocupação com a manutenção de valores afetivos, da confiança mútua e com a construção de alianças (SABOURIN, 2008).

A vida na Comunidade Chã de Jardim é, portanto, baseada em um “contrato de reciprocidade”, em que os agentes, através da prestação de serviços, reafirmam seus laços com a comunidade – ora pensada como um coletivo, representado pelo uso das expressões “*a gente*” e “*nós*” (tantas vezes mencionadas nas palestras proferidas pela líder) e em outros momentos concebida com um “outro, traduzido na expressão “*vocês*”, citada por E19 para distinguir sua condição individual em relação “*aos cabeças da comunidade*”. E, simultaneamente, a comunidade reafirma sua dívida para com eles, ainda que não exista simetria nos dons “*trocados*”. Nesse caso, o tempo livre e a “*ajuda*” (em forma de trabalho voluntário) podem ser pensados como dons, doados “*voluntariamente*”, mas sobre os quais reside a expectativa de contraprestação. Alimenta-se assim o ciclo da dádiva, que pressupõe a tripla obrigação de dar-receber-retribuir (MAUSS, 2003 [1923/24]).

Os dons que a Associação e a liderança ofertam e com os quais retribuem seus membros pode ser uma oportunidade de “*trabalho remunerado*”, cuja remuneração é denominada “*agrado*” ou “*ajuda*”. Esses termos são usados pelos pesquisados para designar um “*presente*” equivalente a uma remuneração variável que é “*dada*” a alguém em retribuição pelo “*apoio*” (trabalho) na realização de uma tarefa. Dessa forma, dissimula-se o caráter econômico da troca, ocultando e se evitando o uso de termos como trabalho e pagamento. Concebidos dessa forma, *agrado* e *ajuda* são entendidos pelos sítiantes como dons, inseridos no circuito da dádiva, que devem ser retribuídos conforme o princípio da reciprocidade. Na verdade, não há uma separação clara entre o econômico e o não econômico no microcosmo da comunidade de sítiantes, posto que a dádiva, como bem destacou Mauss (2003 [1923/1924]), é uma *prestação total*. Vale lembrar que, de acordo com Bourdieu (1996a [1994]), o abandono da dicotomia econômico/não econômico é a porta de entrada principal para a dominação social.

Compondo o emaranhado complexo das trocas simbólicas, outra forma de retribuição da Comunidade aos seus partícipes é a promoção de uma identidade que agrega reconhecimento e prestígio ao lugar e aos seus residentes, como relata E26:

E26: Eu tava em João Pessoa, nas minhas férias, eu passei lá no shopping, com minha cunhada, minha sobrinha e minha irmã. Aí uma pessoa disse: “*Eu tive lá no seu restaurante, viu. E eu vou lá de novo!*” Eu sem nem conhecer, aí todo mundo ficou me olhando assim, abismado. “ – *Oh, esse menino é lá de Areia, do Restaurante Vó Maria, ele trabalha lá, num sei o quê...*”

JR: E como você recebeu isso?

E26: **A gente se sente importante, um pouco, né, representando uma Comunidade, um movimento de uma comunidade** [fala com sorriso no rosto]. Uma comunidade que era tida como morta, não tinha nada, numa cidadezinha pacata do interior, aí vai, *cria uma associação de jovens*, dessa associação abre um leque, **ser reconhecida pelo Brasil como um ponto turístico**, *é muito importante pra nós. Uns pobres pecadores aqui dessa terra, escondido aqui na Chã de Jardim, sem nem saber onde era, reconhecido em quase todo Brasil!* (E26: 41 anos; Ex-funcionário do RVM<sup>68</sup>; 29/02/2016).

O orgulho por ser “*reconhecido em quase todo Brasil*” não é um sentimento expresso apenas pelo sitiante E26. Esse sentimento é frequentemente expresso por sítiantes que trabalham no RVM, sócios da Adesco e pelas artesãs (ver discussão sobre o Grupo de artesãs no Cap. 3), que com seu trabalho sentem-se “*representando uma Comunidade*”. Esse orgulho em pertencer, em fazer parte e trabalhar em prol da Comunidade Chã de Jardim se desenvolve na relação com outros grupos sociais, em função do reconhecimento que obtiveram a partir do trabalho na Associação e/ou relacionado ao turismo. Além disso, as falas “entusiasmadas”, que exaltam o orgulho em pertencer a “*um movimento de uma comunidade*” também tem um caráter performático, no sentido de pretender engajar o ouvinte, o expectador no ato, isto é, emocionar quem escuta e com isso despertar uma adesão e um comprometimento imediato, que se concretiza na ação de compra de objetos na loja, no consumo no restaurante ou, posteriormente, no compromisso de divulgar e incentivar outras pessoas a irem conhecer a experiência (como será tratado no Cap. 6).

O último (e não menos importante) fator de unidade da “Comunidade Chã de Jardim” relaciona-se à atuação e ao discurso propagado pelo *Grupo de Jovens A União Faz a Força* (GJUUFF), criado em 1996 e desde então sob a coordenação de Luciana Balbino. Com efeito, a propagação do uso da expressão “Comunidade” para designar as seis localidades já referidas

<sup>68</sup> E26 era auxiliar de cozinha no RVM e tinha carteira assinada, na época da pesquisa de campo. Em 2017, após problemas de saúde, afastou-se do trabalho e, posteriormente, foi dispensado do RVM, sendo substituído por uma pessoa que era diarista nos fins de semana e que tem vínculo de parentesco com a família da líder/proprietária do Restaurante.

está diretamente relacionada ao surgimento desse Grupo, cujo nome já incorpora o lema da ação coletiva: “*A união faz a força*”. Isso implica dizer que o uso da denominação “*Comunidade Chã de Jardim*” pode ser interpretada como um “discurso de unidade” (performático), produzido por e nas relações entre agentes específicos - que se pensam como uma “força”, um coletivo unido por laços afetivos, afinidades e alianças produzidas em consonância com a dinâmica de troca de dons.

A estratégia discursiva mobiliza, simultaneamente, a ideia de trabalho comunitário, a iniciativa da juventude<sup>69</sup> (entendida como uma disposição inovadora intrínseca aos jovens e não definida por um limite de idade preciso) e os valores cristãos. Encontra, assim, sua eficácia junto aos grupos sociais que compartilham os mesmos valores ou que se apóiam em algum deles para disseminar as práticas de empreendedorismo. Desse modo, as ações do Grupo de Jovens e o ideal comunitário que o move, ou, melhor dito, o sonho de uma “comunidade ideal”, ganha visibilidade e passa a ser reconhecido não apenas pelos sitiantes, mas também por outros grupos sociais.

Do surgimento ao momento atual, observam-se três fases de desenvolvimento do “*discurso de unidade*” (talvez seja mais correto falar em “estratégias de unificação”) da Comunidade Chã de Jardim, o qual coincide explicitamente com o empoderamento da liderança. Entendido como um discurso performático porque sua menção cria o efeito de unidade, não estando sujeitos à verdade ou à falsidade, trata-se de um ato de fala, na medida em que a linguagem<sup>70</sup> é compreendida como ação, tal qual defende Austin (1990 [1962]), que tem por base material a referência ao trabalho comunitário e às atividades lúdico-religiosas. As três fases são: *estágio embrionário*, com a criação do GJUFF e a ampliação dos laços comunitários, por meio das ações sociais e atividades religiosas organizadas pelo Grupo;

---

<sup>69</sup> José Machado Pais define juventude como um processo que inclui as trajetórias individuais e as estruturas sociais e que corresponde a uma *fase da vida* localizada entre a infância e a idade adulta. Para esse autor esse período vem se prolongando em função de mudanças na estrutura social das sociedades contemporâneas (PAIS, 1990). As noções de juventude e de jovem na comunidade definem-se pela situação dos indivíduos no ciclo de vida, considerando prioritariamente o estado civil (solteiro ou casado) e, secundariamente, a ocupação (se trabalha e/ou se apenas estuda). A realização do sacramento católico da crisma parece ser o rito que marca a passagem do adolescente para a categoria de jovem, na comunidade. O casamento parece ser o marco da passagem da fase da juventude à idade adulta, ou pelo menos, o ponto de corte para reclassificação dos jovens em adultos. Nesse contexto, a líder da comunidade e outros sitiantes com idade entre 30 e 37 anos são classificados como jovens simplesmente porque não são casados. Paralelamente, jovem e juventude, normalmente, são classificações atribuídas àqueles que ainda estão estudando e não tem um “trabalho” ou profissão definida.

<sup>70</sup> A perspectiva da linguagem elaborada por J. L. Austin (1990 [1962]) supera a concepção formalista que impõe separação entre sujeito e objeto, ao tratar a linguagem como ação. Considerando que os conceitos e classificações não são neutros ou meramente descritivos, mas sim impregnados de valores e perpassados por conflitos e disputas, entende-se que os atos de fala constituem e constroem a realidade, sendo “manipulados” pelos atores segundo suas posições no espaço social e sua capacidade de interpretar e se apropriar das estratégias discursivas usadas pelas classes dominantes.



*institucionalização*, com a fundação da Adesco, para qual se redireciona um grupo menor, que se torna o núcleo de uma “*comunidade de interesses e de práticas*”; e “*propagação*”, com a inauguração do Restaurante Rural Vó Maria, a disseminação interna e externa, com a apropriação da denominação por outros agentes intermediários.

Também é possível correlacionar essas fases às etapas de formação *do microssistema de circulação de dídivas* que caracteriza o funcionamento da Comunidade Chã de Jardim, desde o início sob a liderança de LB, conforme será discutido mais à frente. Porém, da fase embrionária até a propagação, esse discurso de unificação e “projeto identitário” de uma comunidade ideal vai delineando-se e ganhando forma aos poucos. Não há, portanto, nenhum sentido teleológico nas ações empreendidas, já que é na relação entre os membros do GJUFF e destes com outros grupos sociais que o microssistema vai consolidando-se e a identidade da Comunidade Chã de Jardim ganha significado e legitimidade. Nessa perspectiva, vale lembrar que “a identidade é sempre a resultante da identificação imposta pelos outros e da que o grupo ou o indivíduo afirma por si mesmo” (CUCHE, 2002, p. 197).

Assim, é quando representantes de instituições governamentais e jornalistas, relacionados ao campo do empreendedorismo e do turismo passam a dar visibilidade à “Comunidade Chã de Jardim”, que esta se torna para os seus partícipes e agentes “produtores” uma identidade que agrega um reconhecimento e *status*, diante de outros sitiantes, de visitantes, turistas etc. O reconhecimento por grupos sociais exteriores à comunidade, no plano subjetivo, rende prestígio e eleva a autoestima dos partícipes dessa construção simbólica que é a Chã de Jardim. A seguir, tentarei recompor a primeira fase desse processo, do estágio embrionário à institucionalização, com a fundação da Adesco. A terceira fase não será tema de um tópico específico, mas é abordada de maneira espreiada ao longo do terceiro e do sexto capítulo, no qual trato das práticas de trabalho e relações entre sitiantes e instâncias intermediárias.

### **2.2.2 O nascimento de uma comunidade de interesses e de práticas**

Tomando como referência as ideias de Max Weber e de Etienne Wenger-Trayner, acredito que o funcionamento da Comunidade Chã de Jardim manifesta características tanto de uma *comunidade de interesses* como de uma *comunidade de práticas*. Enquanto o primeiro conceito ressalta as relações de poder, o segundo recai sobre o desenvolvimento de competências para o trabalho coletivo e a constituição de um sentimento de pertencimento a um grupo que confere ao indivíduo uma identidade socialmente valorizada.

Ao analisar as transformações nas relações de dependência dos trabalhadores rurais em relação aos proprietários de terra em províncias alemãs, Max Weber sugere que relações de dominação estão presentes em *comunidades de interesse*, nas quais o poder é exercido de forma tão sutil que os dominados não percebem (WEBER, 1999 [1972] apud WHIMSTER, 2009). Para Weber (1999 [1972]), a comunidade de interesse é uma comunidade partilhada, em que o interesse do dominante apresenta-se como convergente ao interesse do dominado e vice-versa, fazendo supor que ambos tenham a ganhar com a relação.

No entanto, trata-se de uma relação hierarquizada, em que a igualdade apresenta-se apenas no plano moral, isto é, entre seres que se consideram moralmente iguais em honra. E na qual o poder político é desigualmente distribuído, logo, em que há assimetria nos ganhos, ainda que possa haver interesses, aparentemente, convergentes. Assim, a relação de poder explicita-se apenas quando, diante de uma divergência de interesses, o conflito é resolvido com a saída do dominado. Em outros termos, a dominação é dissimulada justamente pela aparente convergência de interesses e pela igualdade moral. Creio que esse tipo de relação seja encontrado na Comunidade Chã de Jardim, sobretudo porque nela a dominação parece ser bastante eficaz justamente porque os liderados concebem seus próprios interesses como idênticos aos da liderança. De forma semelhante ao que Maria Sylvia de Carvalho Franco observou sobre a relação entre os sitiantes e os fazendeiros nas fazendas de café do Sudeste do país, nos anos 1980, e Afrânio Garcia Jr. constatou quando pesquisou o Brejo paraibano, na mesma década, ao analisar as relações entre senhores de engenho e *moradores de condição* (os aspectos históricos dessa relação serão discutidos no Capítulo 4).

Retraçando os passos/etapas de desenvolvimento do discurso de unidade - do surgimento do Grupo de Jovens à fundação da Adesco, vários elementos me fazem chegar a essa conclusão. Verifica-se que aos poucos os interesses do GJUFF e de sua liderança vão sendo assimilados como interesses comunitários. Responsável inicialmente pela animação das missas e organização de eventos beneficentes em prol da Capela, com o passar do tempo o GJUFF ampliou suas atividades e assumiu um papel importante no fortalecimento dos laços comunitários, conforme se pode observar a partir dos depoimentos a seguir.

**[...] o grupo de jovens A União Faz a Força fez pelos seus componentes e pela comunidade Chã do Jardim muitas outras coisas...** Costumo dizer que *ele é a principal jóia que essa comunidade tem e me pergunto o que seria dessa comunidade sem ele.* (Luciana Balbino, In: *15 anos fazendo a glória de Deus brilhar*. Grupo de Jovens, Chã de Jardim, 2011, p. 15).

O grupo de jovens é, como se diz hoje, é a base, *é a base da Comunidade!* [...] *Porque é esse grupo que organiza as coisas da igreja, organiza os eventos, esse grupo que faz a limpeza das coisas da igreja, que zela, né? Pra*

que a igreja seja sempre limpa. [...] **E também, muitas vezes no social, também, que esse grupo já fez aquele salão, aquela calçada, aquele nincho pra Padre Cicero**, a gente batalhou nas festas juninas pra adquirir material pra construir aquele nincho. *A casa de meu irmão foi o grupo que batalhou pra construir*, a casa de comade T, uma parte foi o grupo que trabalhou. [...] **Aí faz um mutirão pra construir, rifa pra juntar dinheiro...** (E26: 41 anos; Ex-funcionário do RVM; 29/02/2016).

Publicado em comemoração ao aniversário do GJUFF, o livreto “*15 anos fazendo a glória de Deus brilhar*”, tem 44 páginas e está dividido em seis capítulos, sendo o maior deles dedicado aos relatos individuais, em que cada autor conta como entrou e quais os momentos mais marcaram sua participação no Grupo. O depoimento de Luciana Balbino é o mais extenso e o primeiro desses relatos, narrando e exaltando o sacrifício, o heroísmo e o pioneirismo dos jovens que trabalham “pelo bem estar da comunidade”, além de relatar passagens cômicas e “momentos difíceis” vividos pelos membros do GJUFF. Assim, o que chama atenção no conjunto de seu depoimento é que LB não dá tanta ênfase aos ritos da Igreja, mas, sim, ao que “[...] o grupo de jovens *A União Faz a força fez pelos seus componentes e pela comunidade...*” Ela reflete também sobre seu aprendizado e crescimento na função de coordenadora do GJUFF, tarefa que declara encarar como uma “*missão*”, atribuída por Deus. Segundo ela, o Grupo é um recurso valioso para comunidade, questionando-se inclusive “*o que seria dessa comunidade sem ele*”. Dessa maneira, seu interesse pessoal no êxito das ações do Grupo de Jovens torna-se invisível, como se houvesse uma convergência “natural” entre os interesses da coordenadora do GJUFF, de seus membros e da Comunidade.

Assim como muitos outros membros ou ex-membros, E26, membro-fundador do GJUFF, argumenta que o Grupo de Jovens “*é a base da comunidade*”, porque cuida da igreja e também desenvolve um *trabalho social*, dando como exemplo a construção da casa de seu irmão, cujo relato está no livreto como um ato de sacrifício, solidariedade e amor ao próximo. Para realizar essa e outras tarefas, a metodologia de trabalho usada pelo GJUFF é baseada em: organização de *rifas* e de *eventos* para arrecadar fundos (dinheiro), como a realização da festa de São João; e no trabalho em forma de *mutirão*. Com efeito, a maioria dos relatos menciona os *mutirões* não apenas como uma forma de trabalho coletivo, mas como um espaço de sociabilidade em que a interação propicia aprendizado e descontração.

Nessa perspectiva, tal qual observa Franco (1983, p. 29), o mutirão<sup>71</sup> “consiste em uma forma cooperativa de trabalho, convocado quando se trata da realização de benfeitorias de

---

<sup>71</sup> Apesar das origens do mutirão na comunidade não terem sido investigadas, é possível aventar que essa forma de trabalho é uma herança direta daquilo que Candido (2009 [1964]) observou nos bairros rurais, isto é, uma forma de solucionar o problema da mão-de-obra nos grupos de vizinhança, suprimindo as limitações da atividade

interesses coletivo, feitas em nome da “comunidade”. Geralmente realizado sob convocação da líder, os mutirões são realizados em prol da limpeza da Capela ou de seu entorno, para retirar o lixo atirado nas margens e/ou nas trilhas no Parque Estadual Mata Pau Ferro ou ainda para limpeza do mato no entorno da vila da Chã, por exemplo. Dessa forma, verifica-se uma sobreposição de interesses da líder no desenvolvimento da comunidade, sabendo-se que este desenvolvimento justifica e colabora também para fortalecer sua liderança.

Por outro lado, vale destacar que o caráter “voluntário” e descontraído do trabalho faz com que o mutirão se distinga das formas modernas de organização do trabalho. Porém, diferente do que sugere Franco (1983), isso não quer dizer que não exista controle, já que os próprios membros regulam as condutas e o trabalho uns dos outros, através de piadas e ironias veladas que dissimulam as críticas e reprovações, conforme observei acompanhando alguns desses mutirões. Ou ainda, pela intervenção exemplar da líder, que convoca e organiza o trabalho, dando “*o exemplo*”, isto é, chegando antes de todos os outros, “*pegando na enxada e começando o trabalho, às vezes sozinha, até que os outros fiquem com pena e cheguem junto*”.

No caso investigado, verificou-se que a religiosidade, as ações sociais e o trabalho coletivo são formas de criar consenso sobre o sentido, os interesses e a importância da existência do Grupo de Jovens para a comunidade, bem como sobre a própria liderança comunitária. No que concerne a forma de funcionamento, o GJUFF pode ser interpretado como uma *comunidade de práticas*. Conforme o casal Etienne e Beverly Wenger-Trayner (2015), *comunidades de práticas* são formadas por pessoas que se envolvem em um processo de aprendizagem coletiva em um domínio compartilhado, interagindo regularmente para alcançar um objetivo comum<sup>72</sup>. Dentro desse tipo de comunidade, as pessoas supostamente aprendem e desenvolvem uma prática compartilhada, baseada em quatro princípios: 1) *Significado*, que corresponde à necessidade do ser humano de dar sentido a própria existência; 2) *Prática social*, por meio da interação em grupo para, juntos, superar um problema; 3) *Comunidade*, em que ser membro significa um compromisso com o grupo, com o qual se constrói um sentido de pertença; 4) *Identidade*, formada na/pela construção da história pessoal, a partir da aprendizagem e a troca de experiências com outras pessoas (LAVE; WENGER, 1991).

---

individual ou familiar, principalmente nos momentos de urgência. De acordo com Sabourin (2007, p. 199-200), "no Nordeste, o termo mutirão refere-se a dois tipos atividades: (1) convites para trabalhar em benefício de uma família, geralmente em função de trabalho árduo (limpar um campo, fazer uma cerca, construir uma casa...) ou que exige muito trabalho (colheita, fabricação de farinha); (2) assistência mútua relativa à construção ou manutenção de propriedades comuns ou coletivas (estradas, escolas, barragens, cisternas). Neste caso, espera-se a participação de todas as famílias na comunidade."

<sup>72</sup> Tradução livre do original em inglês.

Creio que é mais precisamente a esta “*comunidade de intesses e práticas*” que de fato Luciana Balbino referia-se, quando afirmou que a comunidade “*É um monte de gente que respira o mesmo sonho, que tem os mesmos ideais, que tem os mesmos objetivos, que comungam das mesmas ideias, das mesmas vontades.*” Ainda que sua fala pretenda incluir “*outros sítios e todos os povos de todos os ôtos lugares*”, a observação sugere que, efetivamente, sentem-se parte e se identificam como membros da Comunidade Chã de Jardim um grupo menor de pessoas ligadas à Adesco e/ou provenientes do GJUFF. Estes se deixam liderar e assimilam como suas as vontades, as ideias e o discurso da líder, seja sobre as atividades religiosas, sobre o turismo etc.

Supostamente nascido do desejo dos jovens sitiantes continuarem juntos após a realização do crisma<sup>73</sup> - sacramento para o qual há um período de formação por meio de reuniões semanais/quinzenais -, ou seja, informalmente, o GJUFF se viabiliza graças ao desenvolvimento de interesses e práticas de trabalho compartilhados. Os mutirões representam tanto uma oportunidade de aprendizado e desenvolvimento de competências, como de construção de uma visão de mundo comum e da identidade individual, conforme pode-se observar a partir da seguinte fala:

Eu lembro que eu comecei a participar das atividades do Grupo na *construção do salão* [salão de festas da comunidade]. Já tinha sido construído e foi na cobertura que eu... Que eu me lembro, foi na cobertura, que eu comecei a participar né? Das atividades, dos trabalhos. E sempre essas atividades... **os mutirões**, que era *pra pintar a igreja*, pra limpar os terreiros, né? *Eu lembro que quando a gente começou com a Associação, né, ainda a maioria são do grupo de jovem, a gente fez um mutirão pra fazer a limpeza, recolher todo lixo.* E acho que foi até numa gincana, né, no retiro de carnaval, se eu não me engano. [barulho de motocicleta] [...] **E foi, graças a Deus, foi o que me formou o que eu sou hoje.** Eu digo que foi desse jeito. **É... essa ingressão [sic] ao grupo de jovens. É... me fez o que hoje eu sou, o cidadão que hoje eu sou.** (E25: 29 anos, eletricitista e diarista no RVM; 27/02/2016).

Os quatro princípios de uma *comunidade de práticas* estão explicitados na fala do entrevistado E25, que explicita o *significado* do grupo para sua autoimagem de *cidadão*, que contribui para o bem social comunitário, dando sentido a sua existência, e fortalecendo sua *identidade*. Nas palavras dele “*É essa ingressão ao grupo de jovens... [que] me fez o que hoje eu sou, o cidadão que hoje eu sou.*” O princípio da *prática social* é citado, por meio da menção ao trabalho coletivo/compartilhado, através dos *mutirões*. Reforçando o ponto de vista de E26 (citado anteriormente), a fala de E25 confirma que o vínculo do Grupo com a

<sup>73</sup> Os sacramentos religiosos da Igreja Católica são em número de sete: batismo, primeira eucaristia, crisma (ou confirmação), reconciliação (ou penitência), unção dos enfermos, ordem e matrimônio.

Igreja é um elemento estruturante da vida da *Comunidade*, propiciando reconhecimento e sentimento de pertencimento. Além disso, E25 revela que a fundação da Associação para o Desenvolvimento Rural da Chã de Jardim - Adesco é percebida como uma continuidade das ações do GJUFF, pois “*a maioria [das pessoas] são do grupo de jovem*”. Entendimento este confirmado por outros membros do Grupo e/ou sócios da Adesco.

A evocação de princípios religiosos corrobora para construção da convergência discursiva. Nesse sentido, o depoimento de Odete Matos (abaixo) além de respaldar a fala de outros pesquisados, ressalta que o Grupo concilia *fé e obras*, em uma alusão clara aos princípios morais da Epístola de Tiago<sup>74</sup>, livro do Novo Testamento em que o autor diz: “*Porque assim como o corpo sem espírito é morto, assim também a fé sem obras é morta.*” (TIAGO: 2:26). Ademais, Odete sugere que a Adesco é uma extensão do GJUFF e mais uma “obra de Deus”, viabilizada por meio das ações do Grupo.

**Somos um grupo que conciliamos a fé com obras comunitárias [...]** Somos unidos, temos coragem de trabalhar e **lutar pelos objetivos do grupo, o qual se renova todos os anos [...]** Somos lutadores e não desistimos fácil. Pensando nisso, **realizamos uma extensão do grupo, surgindo a Associação Sustentável para o Desenvolvimento da Comunidade Chã de Jardim – ADESCO**, com o objetivo de ajudar os jovens da comunidade que saíam pra trabalhar fora, podendo trabalhar na comunidade, na fábrica de polpas [...], ser guia turístico (condutor local), uma vez que temos o parque ecológico Mata do Pau Ferro e o artesanato [...]. (Odete Matos. In: *15 anos fazendo a glória de Deus brilhar*. Areia, 2011, p. 15).

Em seu depoimento, escrito para o livreto, em comemoração aos 15 anos do GJUFF (ou seja, 5 anos antes da entrevista concedida por E25), Odete Matos destaca que os objetivos do Grupo renovam-se todos os anos, mencionando inclusive que já havia naquela época (em 2011) um planejamento anual das atividades, ou seja, já se adotava procedimentos de gerenciamento, compatíveis com a racionalidade mercantil, que preconiza a avaliação do trabalho pelo alcance de metas e de resultado pré-estabelecidos. Além disso, seu relato (produzido sete anos atrás) menciona que a Adesco teria como objetivo viabilizar formas alternativas de trabalho para os jovens, evidenciando um redirecionamento das ações do Grupo das atividades religiosas para a esfera do mundo do trabalho.

---

<sup>74</sup> A Epístola de Tiago só foi admitida no Novo Testamento no século XVI, após longos debates, gerados pelas dúvidas em relação à autoria do texto. As evidências de que seria Tiago, irmão de Jesus, o seu autor, são frágeis, devido a linguagem utilizada e os destinatários de tal “carta circular”. Segundo os estudiosos, a Carta pretendia provavelmente unir cristãos de cultura grega e judeus helenizados de condição modesta, devendo-se a isso importância concedida à moral e as duras críticas aos ricos (A BÍBLIA: Tradução Ecumênica. Edições Loyola: São Paulo, 2002). Convém considerar a exortação de virtudes morais como uma pista para entender a adesão a esse preceito bíblico pelos sitiantes em questão.

Certamente, isso ocorreu porque sobre os jovens recaía uma pressão para desenvolver uma atividade produtiva, já que o trabalho é um valor para os sítiantes, tendo em vista que a *família camponesa* ou ‘grupo doméstico’, conforme Mendras (1976), guia-se pela necessidade absoluta de perpetuar a unidade do grupo e manter o patrimônio familiar, levando os filhos desde a infância a assimilar esse valor e a contribuir para esse fim. Vale salientar que a família camponesa também corresponde a uma *comunidade de interesses*, afetos e conflitos (MENDRAS, 1976), que não separa produção/trabalho e moradia, configurando-se como uma unidade indivisível, cujo alicerce material seria, segundo Woortmann (1990a), a terra.

O fato é que parte dos membros do Grupo de Jovens, dez anos depois do início das atividades na Igreja/Capela, apoiados e incentivados por projetos da Universidade Federal da Paraíba, Campus Areia, e outros agentes, fundaram a Adesco e se engajaram na ativação da Unidade de beneficiamento de polpas de frutas – “a fábrica”, que estava fechada há cerca de dez anos. Paralelamente, alguns deles começaram a trabalhar como condutores de turismo, recebendo turistas e visitantes interessados em fazer trilhas e/ou aulas de campo no Parque Estadual Mata Pau Ferro. A presença regular de visitantes e de turistas culminou com a inauguração do Restaurante Rural Vó Maria, em 2013. Entendo que a fundação da Adesco corresponde à etapa de institucionalização e de consolidação tanto da liderança como da comunidade de interesses e práticas.

A partir das informações colhidas, concluo que os membros do GJUFF desenvolveram um repertório de experiências, vivências e ferramentas que os qualificaram para enfrentar novos problemas quando da criação da Associação. Nas palavras da líder comunitária “[...] *todos têm a mesma história: começa dentro da igreja, participando do grupo de crisma, depois no Grupo de Jovens, quando chega na Associação, tá preparado pra trabalhar*<sup>75</sup>”. Ou seja, as atividades do GJUFF são concebidas como uma “etapa de preparação” para a atuação na Associação ou como membro ativo da comunidade, porque a partir delas são criadas as bases de uma *comunidade de práticas* e de *interesses*, ou seja, o consenso necessário à submissão das ideias, vontades e sonhos dos liderados ao seu líder. Porém, vale ressaltar mais uma vez, não se trata de um plano maquiavélico, posto que todos estejam imersos e compartilhem das mesmas percepções de mundo e critérios de julgamento.

---

<sup>75</sup> Entrevista concedida por LB ao jornalista Fernando Gabeira, dentro do episódio “Uma visita ao Brejo Paraibano”, produzido pela Globo News (emissora de canal fechado) e exibido em 25/01/2015.

### 2.3 LIDERANÇA, CARISMA E PODER SIMBÓLICO

Efetivamente, a Chã de Jardim funciona como uma *comunidade de interesses e de práticas*, sob a mesma liderança desde sua constituição simbólica como uma única comunidade. Obviamente, antes de LB existiram outras figuras de destaque na vida comunitária, mas estas tinham suas atividades circunscritas a um único domínio, como por exemplo, as benzedeadas, as parteiras e as pessoas que organizavam novenas ou cuidavam da capela. Apenas pode-se falar da figura da líder comunitária a partir do GJUUFF, ou seja, quando surgiu, de modo “espontâneo”, entre os próprios sítiantes uma liderança jovem, que exerce uma autoridade carismática e se sustenta sob um contrato bilateral cuja norma é “*dou para que tu dê*” (QUEIROZ, 2009 [1963], p. 70).

Essa forma de liderança encontra grande aceitação e prestígio porque se coloca a serviço dos “outros” e tem pedidos e ordens acatadas graças ao carisma e ao capital simbólico que possui. O que significa dizer que há comunicação e relações duráveis que sustentam a concentração de poder, logo dominação simbólica. Certamente, tal abordagem contradiz diretamente a visão idealizada e romântica que representa “a comunidade” apenas como um lugar de solidariedade e harmonia. E também se apresenta como um contra-ponto aos estudos sobre *comunidade de práticas*. Ressalto que as principais críticas feitas a esses estudos recaem, justamente, sobre a predominância da visão funcionalista e sua ênfase nas relações interpessoais no âmbito organizacional, privilegiando a visão romântica que nega a existência de conflitos, raramente focalizando a dimensão do poder (MOURA, 2009).

Dessa maneira, julgo necessário e pertinente evocar os conceitos de *dominação carismática* de Max Weber e de *poder simbólico* de Pierre Bourdieu para entender como funcionam as relações de poder na Chã de Jardim. É certo que a formação da *comunidade de interesses* faz parte da estrutura subjetiva de sustentação do poder da liderança na Chã de Jardim, como será demonstrado nesse arrazoado. Ademais, convém identificar as estruturas objetivas nas quais a dominação simbólica da liderança está fundamentada. Entendo que dominação simbólica resulta da situação em que o poder simbólico – definido como “poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo o exercem.” (BOURDIEU, 2004, p.7-8) - forma-se, se acumula e se perpetua em virtude das relações de comunicação, de troca simbólica, que produzem conhecimento e reconhecimento, além de obrigações. Ressalto que, conforme Bourdieu (2001, p. 242), “para que a dominação simbólica seja instituída é preciso que os dominados



tenham em comum com os dominantes os esquemas de percepção e de apreciação, segundo os quais uns e outros são percebidos reciprocamente”.

Nessa perspectiva, tratarei das estruturas subjetivas e objetivas do poder da líder, fazendo uso da descrição e de análise de algumas ações voltadas à produção do consenso/convergência de interesses, além do mapeamento das instituições político-representativas com as quais os sitiantes se relacionam. Por último, demonstro como a liderança simultânea da Adesco, do RVM e da vida religiosa, a partir da gestão das atividades na Capela, transformaram-se em fontes poder. Um poder que se fundamenta, subjetivamente, no “espírito da reciprocidade<sup>76</sup>”, que caracteriza as relações comunitárias, e que é estrategicamente mobilizado pela liderança local.

### 2.3.1 Organização política dos sitiantes

Três tipos de entidades representativas e independentes fazem parte da vida dos sitiantes, sendo acionadas em momentos específicos do ciclo de vida dos agentes e conforme “os interesses de cada um”. São elas: o Sindicato de Trabalhadores Rurais de Areia, o Conselho Municipal de Desenvolvimento Rural Sustentável (CMDRS); e as associações de produtores ou moradores.

O Sindicato de Trabalhadores Rurais de Areia funciona de segunda a sábado<sup>77</sup>, na sede do município. Segundo informações do presidente do órgão, há cerca de 4.000 sindicalizados em todo o território de Areia. Porém, destes, apenas aproximadamente 10% estão em dia com a contribuição sindical. As atividades do Sindicato concentram-se, atualmente, na assistência jurídica aos sindicalizados, que costumam procurar a entidade quando têm algum problema com os patrões<sup>78</sup> (fazendeiros, donos de engenhos, proprietários

---

<sup>76</sup> A expressão “espírito da reciprocidade” é tomando de empréstimo de Woortmann (1990a), que a utiliza no ensaio “*Com Parente Não se Negueia - O Campesinato Como Ordem Moral*” para designar um dos pilares da ética camponesa, que se soma a outros dois: honra e hierarquia.

<sup>77</sup> O sábado é o dia de maior movimento no Sindicato porque coincide com a realização da feira livre na cidade de Areia, ocasião em que há maior número de sitiantes circulando na sede do município. Nesse dia o Sindicato abre mais cedo, mas durante a semana o local é geralmente pouco procurado. Durante as duas visitas que fiz ao Sindicato, em dias de semana, encontrei apenas a secretária e outra funcionária conversando, enquanto faziam suas tarefas, aparentemente, pouco urgentes. O presidente do Sindicato, um homem de aproximadamente 45 anos, cursa direito pela manhã em Campina Grande, razão pela qual só consegui encontrá-lo no local no dia de sábado.

<sup>78</sup> Dada a importância que a produção de açúcar e álcool já teve e que os atuais fazendeiros têm, os grandes proprietários de terra em Areia fundaram um sindicato patronal, denominado Sindicato Rural de Areia, o qual visa os interesses coletivos dessa categoria. Em Areia, também existe uma Cooperativa de Eletrificação Rural (Ceral), formada por grandes proprietários rurais do município, ainda hoje em atividade. As duas entidades funcionam em um mesmo edifício, situado em um dos casarões tombados pelo Instituto do Patrimônio Histórico

de destilarias de cachaça etc.) ou quando se aproxima a idade<sup>79</sup> da aposentadoria pelo INSS/Governo Federal. Além disso, o Sindicato, em parceria com órgãos de assistência técnica, como o Senar e a Universidade, organiza capacitações para os pequenos produtores rurais e seus filhos.

O contato dos sítiantes da Chã de Jardim com o Sindicato é pontual e esporádico, sobretudo, porque a maioria deles não é sindicalizada. Segundo alguns informantes, os sítiantes não têm interesse em se sindicalizar porque não estão submetidos a patrões, pois são donos das próprias terras. “*O sindicado é pra quem ganha salário ou é morador [de fazenda]*”, disse um deles. Essa percepção encontra fundamento na atuação dos próprios sindicatos rurais da região, que já gozaram de mais adesão e prestígio, antes do declínio das atividades agrícolas na região, sobretudo entre os anos 1950 e 1990, quando foram essenciais para as conquistas trabalhistas e a consolidação do direito dos posseiros à terra (ver discussão no Capítulo 4).

Já o Conselho Municipal de Desenvolvimento Rural Sustentável (CMDRS), responsável por debater e acompanhar a implementação de políticas públicas voltadas à área rural, é uma novidade recente<sup>80</sup> no Município. Composto por representantes de aproximadamente 30 comunidades rurais e segmentos representativos do município, tais como Secretaria Municipal de Agricultura, Sindicato Rural, EMATER-PB, Projeto Cooperar<sup>81</sup>, Centro de Ciências Agrárias da Universidade Federal da Paraíba (CCA-UFPB), o Conselho reúne-se mensalmente, na primeira sexta-feira de cada mês, com o objetivo de articular ações para desenvolvimento rural sustentável do município de Areia-PB. A título do exemplo, sabe-se que a aprovação e liberação de verbas para projetos de infraestrutura ou produtivos nas comunidades rurais, financiados pelo Governo do Estado em parceria com os municípios, depende de aprovação no CMDRS. Assim, o Conselho costuma ser acionado pelas associações de moradores/produtores

---

e Artístico Nacional (IPHAN), enquanto o Sindicato dos trabalhadores rurais está localizado em uma zona periférica na sede do mesmo município. Nota-se, pois, que a diferença de poder e de recursos exprime-se também na localização espacial das entidades.

<sup>79</sup> De acordo com a legislação ainda em vigor (Lei nº. 8.213/1991), o trabalhador rural tem direito à aposentadoria rural por idade aos 60, no caso dos homens, e aos 55 para mulheres. Mas, a reforma da previdência proposta pelo governo Temer endurecerá tais regras, retardando a idade da aposentadoria.

<sup>80</sup> Desde 2001, com a aprovação do Estatuto da Cidade (Lei n. 10.257/2001), todos os municípios com mais de 20 mil habitantes foram obrigados a elaborar um plano diretor de desenvolvimento, para terem acesso a programas públicos de desenvolvimento e de transferências de recursos federais (BRASIL, 2001). O CMDR é um órgão consultivo criado pelo Poder Legislativo Municipal, que deve atuar como gestor do Plano Municipal de Desenvolvimento Rural (PMDR). Os Conselhos são compostos por representantes de associações, sindicatos, cooperativas, e outros representantes dos agricultores; representantes de órgãos do poder público, órgãos de assistência técnica e entidades da sociedade civil organizada.

<sup>81</sup> Ente governamental responsável direto pela execução de políticas e projetos de desenvolvimento rural sustentável, focados na redução dos níveis de pobreza rural, o Cooperar constitui-se uma unidade administrativa de natureza autônoma, vinculada à Secretaria de Estado de Planejamento e Gestão (SEPLAG) do Governo da Paraíba (COOPERAR, 2016).

quando estas necessitam aprovar algum projeto comunitário. Porém, as relações com o Conselho são sempre mediadas pelo líder comunitário, o sindicato ou as próprias associações (por meio dos seus presidentes), e ocorrem pontualmente.

Os sítiantes costumam manter relações mais regulares e participar, em alguns casos, ativamente das associações por eles criadas e sediadas nos próprios sítios onde residem. Geralmente, cada unidade territorial, isto é, cada sítio/povoado tem uma associação de moradores ou de produtores. As associações têm por função representar os associados junto às entidades do poder público que implementam políticas públicas voltadas às populações rurais, além de promover atividades culturais e reivindicar serviços básicos, como água, melhorias nas estradas etc. junto à prefeitura municipal.

Quadro 2 - Situação das entidades organizativas e representativas dos sítiantes

Localidade	Entidade	Situação	Possui Sede
Fazenda Riachão	não possui / propriedade privada	-	-
Fazenda Bujari	não possui / propriedade privada	-	-
Lameiro	não possui	-	-
Sítio Olho d'Água Seco	não possui	-	-
Sítio Jardim	Associação de Produtores do Sítio Jardim	Inativa	Não
Sítio Chã do Jardim	Associação para o Desenvolvimento Sustentável da Chã do Jardim (Adesco)	Ativa*	Sim
Areia (sede do município)	Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Areia	Ativo	Sim
Areia (sede do município)	Conselho Municipal de Desenvolvimento Rural	Ativo	Não

Fonte: Dados da pesquisa de campo. Desenvolvido por Josilene Ribeiro, 2017.

\* Ativo/ativa significa que reuniões/assembleias ocorrem regularmente e que a entidade está em dia com suas obrigações jurídicas (taxas e inscrição estadual etc.).

No caso da Comunidade Chã de Jardim, há duas associações, uma no Sítio Jardim e outra na Chã do Jardim. As outras quatro localidades que constituem nominalmente a Comunidade não possuem entidades representativas. Conforme o Quadro 2 (acima), a Associação de Moradores do Sítio Jardim está inativa ou “*quase parada*”. Segundo os relatos, ela é acionada pelos sítiantes apenas para obtenção de benefícios do Governo Federal, tais como auxílio maternidade e aposentadoria<sup>82</sup> rural. Em síntese, excetuando-se as atividades desenvolvidas pelo Sindicato e pelo Conselho, os quais estão geograficamente situados fora da Comunidade e que atuam de forma distanciada, apenas a Adesco mantém-se ativa e atuante.

<sup>82</sup> Para a concessão da aposentadoria rural, além do requisito idade, é indispensável que o trabalhador rural comprove o exercício da atividade rural, pelo período mínimo de 180 meses, em regime de economia familiar. Para comprovar o exercício da atividade rural é indispensável provas documentais (atestação de que é associado à entidade representativa de produtores rurais e/ou sindicalizado, além do cadastro de produtor rural), corroborada por prova testemunhal (BRASIL/INSS, 2017).

Essa situação contribui, simultaneamente, para a unificação do território e para fortalecer a liderança de Luciana Balbino sobre os sitiantes. Isso porque, de um lado, a Chã assume a posição de centro mobilizador tanto das atividades lúdico-religiosas como políticas (no sentido de representar os interesses dos sitiantes), além de catalisador de parte da produção agrícola dos sitiantes do entorno. E de outro lado, ao comandar indiretamente as atividades na igreja/capela e na Adesco, em como no Restaurante, Luciana Balbino acumula prestígio e capital simbólico junto à Comunidade Chã de Jardim, em nome da qual fala.

A sede da Adesco funciona no Centro de Ecoturismo Jonas Camelo<sup>83</sup>, na Chã do Jardim. No local, atualmente, realizam-se as reuniões mensais da Associação e, eventualmente, alguns eventos<sup>84</sup> de interesse dos envolvidos nas atividades turísticas. De certo, a sede da Adesco tem acesso restrito e não é exatamente um espaço comunitário, isto é, aberto a todos. Situação que contrasta com o salão comunitário, situado ao lado da Igreja, onde ocorrem eventuais reuniões da Associação dos Produtores do Sítio Jardim, as aulas semanais de zumba, o encontro do Grupo de Capoeira, todas às sextas-feiras, além das festas da comunidade etc.

### 2.3.2 Elementos estruturantes do poder da líder na Chã de Jardim

A Figura 4 (Apêndice H) traz um mapa representativo das relações entre a Adesco, a Igreja, o RVM e os sitiantes, destacando os elementos que estruturam o poder da liderança sobre os sitiantes da Chã de Jardim. A partir dessa ilustração é possível observar os entrelaçamentos entre dois eixos de atividades que possibilitam o acúmulo de capital simbólico pela líder: atividades produtivas e atividades religiosas. Um terceiro eixo (lazer e cultura), ainda em estruturação, não aparece na figura, mas será mencionado no arrazoado que segue.

Embora não sejam concebidos de forma dissociada pelos investigados, tento separar em eixos temáticos, para facilitar a compreensão e a análise. Assim, no eixo econômico, as trocas e intercâmbios entre os sitiantes e o *Restaurante*, seja na forma de trabalho (fixo ou temporário),

<sup>83</sup> O edifício conta com uma pequena varanda, um salão principal, dois banheiros e um cômodo que atualmente serve de depósito de materiais (*freezers*, estantes, livros etc.). O salão principal já funcionou como biblioteca comunitária (o que explica os livros existentes no depósito), também já serviu de sala de aula para o Projeto Saberes da Terra (no qual Luciana Balbino foi professora), de local de produção do Grupo de Artesãs, de loja de artesanato e ponto de recepção de visitantes do Parque Estadual Mata Pau Ferro.

<sup>84</sup> O evento de lançamento do “PB Rural Sustentável” - um programa do Governo do Estado da Paraíba em parceria com o Banco Mundial -, organizado pelo Cooperar, ocorreu no Centro de Ecoturismo Jonas Camelo, na Chã do Jardim, em 04 de novembro de 2015. Na ocasião, o Cooperar entregou, oficialmente, à Adesco uma câmara fria para armazenagem de polpa de frutas, com capacidade de estocar 10 toneladas do produto. Também assisti a duas festas de aniversário de crianças no local e a um jantar dedicado a minha despedida, quando encerrei oficialmente a pesquisa na comunidade, em 2016.

seja pela comercialização de insumos (sobretudo galináceos, tubérculos e legumes), utilizados na preparação das refeições servidas no Restaurante, geram renda para alguns sítiantes. E prestígio, popularidade e capital simbólico para a líder, que é proprietária do estabelecimento, parcialmente construído com suas economias<sup>85</sup>. Ainda nesse eixo, a “loja” (também chamada de *bodega*<sup>86</sup>, geralmente, durante palestras), que funciona ao lado do restaurante e da “fábrica”, escoar parte da produção e se constitui uma vitrine para as peças de artesanato confeccionadas pelo grupo de artesãs. No local também são comercializados artigos fornecidos por outros sócios da Adesco, tais como (rapadura, cachaças, pimentas, louças, lembrancinhas etc.), deixados na loja em sistema de consignação.

A oferta de pacotes turísticos, que podem incluir apenas o serviço de guia ou ainda trilhas a cavalo ou em bicicleta, além de “oficinas de viveirismo<sup>87</sup>” e piqueniques no Parque Estadual Mata Pau Ferro, configura outra forma de geração de renda controlada pela líder comunitária. Já a *fábrica de polpas*, subordinada e gerenciada pela Adesco, compra frutas cultivadas pelos sítiantes, durante todo o ano. As polpas de fruta são usadas na preparação dos sucos servidos no Restaurante (que não vende refrigerantes ou bebidas alcoólicas) e comercializadas diretamente aos clientes na loja. E também são compradas pelas escolas, através do Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE) e por outros órgãos governamentais, tais como as prefeituras de Areia e de cidades próximas, através do Programa de Aquisição de Alimentos da Agricultura Familiar (PAA). Juntos esses quatro tipos de empreendimento geraram um faturamento de 585 mil reais, em 2016. Embora este feito muito celebrado pela líder e os membros da Adesco, esse valor revela-se ínfimo quando comparado ao Produto Interno Bruto (PIB) anual do município ou até mesmo se, hipoteticamente, fosse dividido igualmente entre os 352 residentes da Comunidade Chã de Jardim, o que não minimiza

---

<sup>85</sup> A líder declarou que aplicou todas as suas economias na construção do RVM, cerca de 10 mil reais, outras 50% foi obtido por meio de crédito do Pronaf, como explicado mais adiante.

<sup>86</sup> A origem da palavra *bodega* é atribuída ao espanhol, língua em que *bodega* significa: (1) adega; (2) taberna, loja ou depósito onde se vende vinho a retalho; (3) porão (MARSÁ, 2001, p. 89). Por definição, em português, a palavra *bodega* significa “coisa imprestável ou malfeita” (DICIONÁRIO CALDAS AULETE, 2004 p. 108). Popular no Nordeste brasileiro, os termos *bodega* e *bodega* são empregados como 'homônimos' para designar uma espécie de taberna e/ou mercearia, de aparência precária devido à falta de organização e/ou espaço, onde se vende e se consome, tradicionalmente, a cachaça e outras bebidas baratas, além de gêneros alimentícios básicos, como grãos e enlatados. O uso do termo dentro da oferta turística na Chã de Jardim pretende retomar o uso popular da palavra, que, de fato, fazia parte do cotidiano dos sítiantes porque não havia mercearias na área rural, visando ressaltar o caráter tradicional e a suposta autenticidade da proposta turística face aos visitantes.

<sup>87</sup> A “oficina de viveirismo” consiste em uma aula prática realizada dentro da Mata Pau Ferro, em que se ensina a reconhecer plantas nativas, cultivar mudas e a fazer compostagem, a partir da utilização de materiais orgânicos, para a produção de adubo e de biofertilizantes para plantas. Geralmente, entre uma etapa e outra é servido um lanche (piquenique) no local. A oficina é ministrada por uma sítiante (que não mora na Comunidade) e que é formada e possui mestrado em desenvolvimento sustentável.

de forma alguma seu impacto na vida de alguns membros da comunidade (ver discussão no Capítulo 3).

### *2.3.2.1 A trajetória de edificação do carisma e do capital simbólico da liderança*

Primeiramente, convém esclarecer que a “liderança”, assim como a figura do “líder comunitário”, não corresponde a um cargo administrativo ou função instituída por ato oficial de Estado. Com efeito, trata-se de um processo informal de instituição de uma espécie de “porta voz legítimo” ocorrido dentro da comunidade rural e a partir do qual se verifica a assunção da figura da líder comunitária, que em síntese é um líder carismático, no sentido weberiano. Em segundo lugar, a análise da trajetória de Luciana Balbino permite pensar que sua ascensão à posição socialmente reconhecida de líder comunitária decorre de um processo gradual de edificação do carisma, em paralelo a uma busca contínua por reconhecimento, dentro de três domínios: atividades na igreja católica; prestação de serviços à vizinhança, ação por meio da qual se conquista o reconhecimento da própria comunidade e se amplia o capital social; e do trabalho produtivo.

LB é a segunda filha de um casal de agricultores-comerciantes, reconvertidos em servidores públicos há mais de 20 anos, e pais de 4 filhos, no total; e primeira neta mulher de um casal de agricultores (pais de 15 filhos). Ela reside até hoje com os pais nas terras dos avôs, no Sítio Jardim, em frente a uma área que foi, há mais ou menos duas décadas atrás, um campo de futebol muito frequentado aos domingos. Seu pai foi também comerciante e possuiu uma bodega, em casa, na época em que o campo de futebol ainda existia.

Ainda durante a infância, LB passou a ser frequentadora assídua de missas e outros eventos religiosos na sede do município de Remígio (cujo acesso era mais fácil para os sítiantes da localidade, usando estradas vicinais não pavimentadas por onde caminhavam a pé), por incentivo da avó materna – católica fervorosa, que exerceu informalmente a função de catequista, quando ainda não havia grupos organizados e nem capela na comunidade. Conforme o depoimento da líder, sua avó a incentivou para que ela participasse ativamente das missas, fazendo leituras bíblicas, ao que ela própria atribui sua habilidade e desenvoltura em falar em público.

E desde o início, eu era ligada pra fazer uma leitura assim, interpretando, é.. era pra falar com a pontuação, corretamente, tudo bem direitinho. Aí ele [pai] começou até me chamar de “*professorinha*”. **E todo domingo eu tava na missa lendo, lendo, lendo... E as vezes eu nem precisava se aproximar, ele já chamava pra ler e tudo.** (E31: LB, 35 anos; líder comunitária; 01/03/2016).

Essa fala denota a preocupação da líder em afirmar a existência de uma relação duradoura com a igreja católica e com seus ritos, desenvolvendo familiaridade no trato com autoridades eclesiais e com a linguagem formal, por meio da qual os padres exortam os fiéis durante suas pregações e homílias – “*E desde o início, eu era ligada pra fazer uma leitura assim, interpretano, é, era pra falá com a pontuação, corretamente, tudo bem direitinho.*” Além disso, conforme o depoimento, o pároco local apreciava a atitude “corajosa” da menina em falar ao microfone, tanto quanto a devoção da avó, passando a desenvolver uma relação pessoal com elas – “*ele já chamava pra lê e tudo.*” Ao mencionar que o padre a chamava de “*professorinha*”, está implícito que ele estaria fazendo um elogio público e reconhecendo sua habilidade/esforço - já que o cargo de professora é socialmente valorizado e confere certo *status* nas cidades interioranas.

Dentro da comunidade, a localização da casa/terras da família (2-3 hectares), às margens da estrada vicinal (hoje pavimentada), mais ou menos no centro do território, isto é, entre o Distrito de Muquém e a Chã do Jardim, aliada ao fato de que seu pai manteve por certo tempo, em sua própria casa, uma *bodega* - onde muitos sítiantes faziam suas compras emergenciais - favorece a interpretação de que a líder teve a possibilidade de formar desde cedo uma ampla rede de contatos com a vizinhança, gozando também na comunidade de bastante reconhecimento. Rede esta que se fortaleceu ao assumir a função de coordenadora do Grupo de Jovens - que ela lidera até hoje, o qual possibilita sua projeção como articuladora e representante da comunidade.

A preocupação com o trabalho produtivo aparece no discurso de autoafirmação da líder, durante a entrevista, ao mencionar que ainda na adolescência ela e o irmão mais velho chegaram a cultivar e a comercializar frutas na feira-livre para ganhar algum dinheiro. Conforme a líder, esse teria sido seu primeiro “ato empreendedor” e, segundo ela, teria sido muito elogiado por seus pais e familiares, posto que denotava habilidade comercial e inteligência. Com efeito, a preocupação em ganhar dinheiro e com o trabalho é uma constante em seu depoimento, do qual destaco o seguinte trecho:

**[...] toda a minha vida eu trabalhei, nunca perdi as oportunidades que apareceram na minha vida, não.** Eu comecei a trabalhar no IBGE, no censo de 2000, foi o meu primeiro trabalho. [...] Já faz muito tempo que eu trabalho como condutora, porque esse era um outro ganho que eu tinha. Eu sempre tava como professora, sempre tava como condutora e, enfim, não perdia as oportunidades de ganha dinheiro. [...] **Acho que você observou, eu nunca que tô sem fazer nada. Eu sempre tenho alguma coisa que fazer.** Por exemplo, nesse momento eu estou trabalhando na história da decoração lá, do espaço [anexo – produto da ampliação do RVM em 2016]. Mas ao

mesmo tempo eu já sei que tem o jardim pra ajeitar... (E31: LB, 35 anos; líder comunitária; 01/03/2016).

Tal determinação e “disposição” para o trabalho, tanto quanto o desejo de ganhar dinheiro, não são apenas argumentos retóricos de autoafirmação da líder, mas um comportamento, de certa forma, generalizado entre os jovens sitiados envolvidos na produção da oferta turística. A observação do cotidiano desses jovens, durante o período de pesquisa de campo, me permitiu constatar que a vida deles é, em grande medida, marcada e mobilizada pelo trabalho, seja na igreja, seja na Adesco ou no Restaurante. De tal forma que mesmo nos dias de folga, durante os quais deveriam se ausentar do local de trabalho, muitas vezes os observei reunidos no RVM para discutir sobre trabalho, para fazer mutirões em prol da igreja/comunidade etc. Ressalto que os membros do que denomino núcleo de apoio à liderança, mesmo quando supostamente estariam viajando para um momento de lazer ou em razão de um evento, por exemplo, não desperdiçam o que chamam de “oportunidades” de ampliar a rede de contatos e fazer alguma negociação/troca. Comportamento que a líder dissemina, engajando-se exemplarmente.

Luciana Balbino foi a primeira presidente da Adesco e permaneceu no cargo por dois mandatos, ou seja, quatro anos. Mesmo não ocupando cargo oficial, ela continua dando a palavra final até hoje. E não apenas na Associação, mas também nos assuntos da Igreja/Capela, ou seja, na vida comunitária, como ela própria afirma.

JR: E o que você faz tanto hoje? Quais são suas atividades?

LB: Eita, é... Mas **hoje eu acho que eu lidero tudo isso aqui. Eu sinto assim, eu quem dou a palavra final.** É... sou eu que sou consultada pelas pessoas... Assim, acho que você percebeu que tem outras lideranças, mas, eu me sinto como a pessoa que dá segurança a eles.

JR: Quando você diz que tem outras lideranças, você está se referindo ao Restaurante ou à Adesco?

LB: Ao Vó, à polpa, até mesmo na comunidade, enquanto Igreja, têm outras lideranças. **Mas eu sinto que, pela minha história, pelo meu amor, pelo que eu fiz, é como se a última palavra fosse a minha. É como se eu desse segurança pra outras pessoas.** (E31: LB, 35 anos; líder comunitária; 01/03/2016).

Sem dúvida, Luciana Balbino exerce uma autoridade carismática sobre o conjunto dos sitiados pesquisados. Nos termos definidos por Max Weber, na obra *Economia e Sociedade* (1999 [1972]), existem três tipos de dominação legítima: legal, tradicional e carismática. Enquanto a primeira está baseada na obediência às normas e leis, que se reconhecem competentes para designar a quem e em que extensão se há de obedecer; a segunda, a *dominação tradicional*, é sustentada pela existência de uma fidelidade à pessoa por respeito,



em virtude da tradição de uma dignidade pessoal que se julga sagrada. Por sua vez, a *dominação carismática* é derivada do apreço e admiração pessoal ao dominador graças a seu carisma (WEBER, 1999 [1972]).

Significando literalmente ‘dom da graça’, o carisma “é usado por Weber para caracterizar o líder auto-indicado” (WEBER, 1982 [1946], p. 70). Nesse sentido, a dominação carismática não é regida por normas e regras estatuídas, mas sim pela confiança depositada no líder carismático, cuja autoridade é construída a partir de seu caráter exemplar, sua capacidade de “fazer-se acreditar” e de suscitar afeto e por seus atos de heroísmo (WEBER, 1999 [1972]).

Diferindo de Weber, o reconhecimento da legitimidade dessa autoridade não é aqui entendido como uma escolha da consciência livre. Com base em Bourdieu (2001), assumo que o reconhecimento da legitimidade da autoridade carismática é resultante da cumplicidade entre os liderados e seu líder. Cumplicidade baseada em um acordo imediato entre as estruturas incorporadas, convertidas em esquemas de percepção, que permitem classificar e reconhecer no líder carismático “o direito” de liderar e nos liderados a obrigação de obedecer, portanto, a legitimidade da relação de dominação. Nessa mesma perspectiva, entendo que o carisma, sendo produto e se reproduzindo pelo reconhecimento da “graça”, isto é, das qualidades manifestadas pelo seu portador, percebidas como admiráveis, extraordinárias e dignas de “devoção”, equivale a um capital simbólico, nos termos definidos por Bourdieu (1996a [1994], p. 170):

O capital simbólico é uma propriedade qualquer - força física, riqueza, valor guerreiro - que, percebida pelos agentes sociais dotados das categorias de percepção e de avaliação que lhes permitem percebê-la, conhecê-la e reconhecê-la, torna-se simbolicamente eficiente, como uma verdadeira *força mágica*: uma propriedade que, por responder as "expectativas coletivas", socialmente constituídas, em relação as crenças, exerce uma espécie de ação a distância, sem contato físico. Damos uma ordem e ela é obedecida: é um ato quase mágico. (Grifo do autor).

Todavia, como assinala o referido autor, para que o ato simbólico seja eficaz é preciso que um trabalho anterior, frequentemente invisível, tenha produzido nos dominados “as disposições necessárias para que eles tenham a sensação de ter de obedecer sem sequer se colocar a questão da obediência” (BOURDIEU, 1996a [1994], p. 171). Nesse sentido, creio que a frase “*Dê uma arma na mão de Luciana, mas não dê um microfone*”, proferida certa vez por um jovem sitiante com quem eu conversava alguns dias após minha instalação na Chã, sintetiza a dimensão do capital simbólico da líder diante dos seus liderados, além de sua capacidade de se fazer obedecer sem necessitar jamais fazer uso da violência física. Além disso, a frase também reforçou minha própria percepção sobre a habilidade de comunicação

da líder, diga-se, mais precisamente, sua capacidade de persuasão, reconhecida como uma das suas competências mais fortes tanto pelos ‘de dentro’ como pelos ‘de fora’ da comunidade.

Outro aspecto que chama atenção na narrativa que a própria líder constrói sobre sua trajetória é a menção, em diversos momentos da entrevista, ao desejo de corresponder às expectativas dos outros e a autodeterminação de cumprir com a “palavra dada”. Observou-se que tal postura norteia as relações e ações da líder no âmbito intracomunitário e exterior, sendo usada como justificativa para explicar por que as pessoas confiavam nela:

Porque eu acho assim, é o exemplo e corresponder às expectativas deles, é de “*eu confio que Luciana vai fazer isso e Luciana faz*”. Eu acho assim: **“Luciana não decepciona.” Ou não quer decepcionar ninguém.** [...] Em tudo, assim, sabe, Josilene, **em tudo que eu acho que eu faço, eu tento não decepcionar, se pessoas confiarem em mim e me designarem uma coisa [...] Mas, se eu disse que eu faço, se eu disse que eu vou, se eu disse que é, e que seja algo importante que eu prometi, que disse, eu tento cumprir.** [...]. (E31: LB, 35 anos; líder comunitária; 01/03/2016).

Por um lado, a preocupação em “não decepcionar” e a autodeterminação em manter/cumprir com a “palavra dada” podem ser interpretadas como uma objetificação dos *ethos* camponês, convergindo para o entendimento de que o campo da moral e da honra é por excelência âmbito de afirmação dos dominados (SARTI, 1994), fortalecendo a ideia de que a *honra* é um dos elementos que caracterizam a ordem moral camponesa – a campesinidade (ver discussão no Capítulo 2). Por outro lado, entendo que tal atitude revela o uso da “estratégia possível” (porque pré-definida estruturalmente e adaptada aquela realidade) para obter aceitação e reconhecimento, causando admiração pela ‘firmeza de caráter’, justamente em meio às mudanças estruturais que incitam a desvalorização do sentido da honra, enquanto valor moral. Verificou-se que com a assimilação de outros discursos e a inserção em outros espaços de luta, as estratégias empregadas para obtenção de reconhecimento deslocam-se para a busca de títulos e prêmios, que permitam a conversão de um capital difuso em capital objetivado – atestado e validado (BOURDIEU, 1996a [1994]).

Nesse âmbito poderia ser incluído desde a busca por títulos universitários (a líder é uma grande incentivadora que todos os jovens da Comunidade façam um curso universitário), como o investimento na obtenção de premiações diversas. Ilustrativamente, destaco que, em 2009, Luciana Balbino de Souza inscreveu-se e ganhou o *Prêmio Margarida Alves*, concedido pelo Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), por meio da Assessoria Especial de Gênero, Raça e Etnia (Aegre) e do Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural (NEAD), na modalidade Memória e Acervo, pela produção do livreto “*Noite de Lua Cheia: o resgate da tradição por um grupo de mulheres rurais (PB)*”, que é produto do trabalho com

as alunas do Programa Saberes da Terra e que traz poesias, causos e adivinhações populares coletadas pelas mulheres da comunidade e organizadas pela professora.

Em 2013, a Associação Brasileira de Jornalistas do Turismo na Paraíba (Abrajjet-PB) concedeu ao Restaurante Vó Maria o prêmio de *Melhores do Turismo da Paraíba*, agraciando a proprietária com o *Troféu Waldemar Duarte*. Em 2014, a “experiência da Chã de Jardim” ficou em segundo lugar na categoria “parceiros do trade” e recebeu o *Prêmio Braztoa de Sustentabilidade*, concedido pela Associação Brasileira das Operadoras de Turismo. Também em 2014, Luciana Balbino recebeu da Câmara Municipal de Areia a *Comenda Horácio de Almeida*, pelos “relevantes serviços a Comunidade da Chã de Jardim- Areia-PB”, em uma propositura da vereadora Ana Paula Gomes Pereira Gonzaga, incentivadora do trabalho de artesanato com a palha da bananeira naquela comunidade rural.

Talvez o caso mais emblemático seja o ocorrido em 2016, quando a líder “investiu” R\$ 1.500,00 para realizar a candidatura do RVM ao “*Prêmio Referência Nacional & Qualidade Empresarial*”, concedido por uma empresa do interior de São Paulo, cujo nome fantasia é “Agencia Nacional de Cultura, Empreendedorismo e Comunicação”. Assim como outras 71 empresas, ela foi agraciada com o prêmio na edição paulista (houve duas outras edições no mesmo ano, específicas para o Rio de Janeiro e Brasília), recebendo por meio dos Correios um certificado do título concedido. Segundo seu argumento: “*um prêmio desse é importante, porque ninguém aqui [de Areia] ganhou*”. Vale ressaltar que a busca por prêmios também ocorre por meio da própria participação ou do incentivo para que os jovens da comunidade participem de competições locais de atletismo, como maratonas, corridas de ciclismo etc.

Por outro lado, o acúmulo de capital social, definido como “o conjunto de recursos atuais ou potenciais que estão ligados à posse de uma rede durável de relações mais ou menos institucionalizadas de interconhecimento e de inter-reconhecimento” (BOURDIEU, 1998, p. 67), também é um dos pilares que legitima a autoridade da líder sobre os sitiantes. Aliada a esses elementos, sua postura e perspicácia, colocando-se na posição de desbravadora - “*escavando as coisas*” de forma apaixonada -, e fazendo o que a maioria dos outros jovens sitiantes temiam fazer porque estavam inclinados a continuar a viver segundo as percepções impostas por outros grupos sociais dominantes, justificam sua posição de liderança.

Todavia, como destaca Souza (2007, p. 64):

A conversão do capital jamais é automática e implica sempre a doação constante e pessoal também do dominador. O custo é pessoal em tempo, esforço e obrigações. [...] a obediência dos próprios “superiores” às normas do grupo tem que ser exemplar de modo a garantir, na ausência de um imaginário social que se autopropetua, a reprodução das relações de dominação pessoal.

Dessa forma, quando justifica sua posição, a líder evoca sempre sua história de vida - “ [...] *pela minha história, pelo meu amor, pelo que eu fiz*”, destacando sua capacidade de doação de si mesma à comunidade. Ela lista o trabalho como professora de cursos de alfabetização de adultos na comunidade, a formação e organização do grupo de artesãs, a coordenação do Grupo de Jovens/Igreja e a fundação da Associação e do Restaurante. A líder pratica tais princípios, colocando-se como exemplo, e também demonstra ter plena consciência do poder que exerce sobre os liderados, haja vista que, quando questionada sobre os desafios inerentes à liderança, afirmou:

[...] são muitos pensamentos com muitas cabeças, **pra você conseguir que aquelas cabeças vá pra onde [a gente] quer que ela vá. Porque o líder, o grande líder empreendedor**, pelo menos o povo explica isso - e eu cheguei a acreditar que é verdade -, **o líder é aquela pessoa que faz com que os outros façam o que você quer. Mas, não de uma forma forçada**, mas faça porque você mostrou, sei lá, porque você liderou a tal ponto que **a pessoa ta fazendo o que você quer, sem precisar ser forçado**, sem precisar você ta no pé, **sem precisar você ta vistoriano, sem precisar você ta mandano, né. Eu acredito muito nisso.** (E31: LB, 35 anos; líder comunitária; 01/03/2016).

Ainda que busque fundamentos para sua atuação como líder nos ensinamentos sobre empreendedorismo, objetivamente, o poder da líder comunitária traduz-se na submissão/subordinação dos liderados ao seu comando. E ela acredita ser esse o papel do grande líder-empendedor. A observação me levou a constatar que, apesar das decisões no âmbito do Grupo de Jovens ou na Adesco serem geralmente tomadas em reuniões - em que há debates, votações e declarações de voto, ou seja, revestindo-se de um caráter democrático -, o voto da líder (LB) é sempre seguido pelos outros membros. Somando-se a isso, a própria líder acredita que é sua “*missão*” liderar o grupo, atuando frequentemente como uma “*pessoa moral*” que encarna a própria “*instituição Comunidade Chã de Jardim*”. E é nesse sentido que as trocas de dádivas se efetuam, entre os sitiantes - também concebidos como pessoas morais e não como indivíduos, e a “*Comunidade*”. Assim, ao depositar confiança na liderança, os sitiantes não questionam a autoridade da líder, pelo contrário, reforçam-na diariamente.

Nesse contexto, a frase de Luciana - “*Eu sinto assim, eu quem dou a palavra final*” -, deve ser entendida como produto do “*esquema prático*”, das disposições compartilhadas, que produz a cumplicidade que torna “*natural*” sua liderança, inclusive para ela mesma. Além disso, a observação permitiu constatar que a líder é sempre consultada quanto às questões e decisões realmente importantes. E mesmo se estiver viajando, o que costuma ocorrer com certa

frequência, em função dos vários convites<sup>88</sup> que recebe para proferir palestras em nome do Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (Sebrae) e outras entidades, ela é informada de tudo que se passa na sua ausência, durante a viagem (por telefone) ou logo depois.

Com efeito, Luciana evita passar mais de uma semana fora da comunidade “para não se distanciar demais”, porque, segundo ela, “eles” precisam dela. Algo que soa contraditório, posto que ela afirme existir e estar formando outras lideranças. O que ocorre é que sua liderança conta com “seguidores fieis”, que assimilaram a “visão da líder” e reproduzem seu discurso, atuando como seus representantes autorizados. De modo que ela pode delegar-lhes tarefas e autoridade, a exemplo do que ocorre na Adesco, em que os sócios são parentes (consanguíneos ou rituais) e amigos. No Restaurante Vó Maria, não por acaso, a gerente (extra-oficial) é sua irmã, que no cotidiano realiza as compras (abastecimento), faz pagamentos a fornecedores e, quando Luciana não está, recepciona os clientes, ou seja, torna-se a anfitriã da “*Casa de Vó*” - forma como o restaurante é apresentado aos clientes.

Normalmente, é Luciana quem ocupa o papel de anfitriã do Restaurante, além de controlar o fluxo de caixa, planejar e estabelecer metas, idealizar inovações, analisar a frequência de clientes e gerenciar todos os contatos com agências de viagem, escolas<sup>89</sup>, intermediários culturais e representantes governamentais. Assim, a líder da comunidade atua de fato como um porta-voz, como um *gatekeeper*<sup>90</sup> da comunidade, controlando o que é dito “aos de fora” e selecionando as demandas relevantes “vindas do exterior”, as quais serão dadas prioridade. Isso porque ela também lidera as atividades realizadas pelos sítiantes na Igreja/Capela e representa o grupo de mulheres artesãs da comunidade, que ela criou e organizou.

---

<sup>88</sup> No ano de 2015, Luciana Balbino fez várias palestras em diferentes regiões do país – Norte, Centro-Oeste, além do Nordeste. As palestras são, na opinião da líder, uma oportunidade de divulgar a Chã e Areia como destinação turística. Em alguns casos, ela faz palestras gratuitamente, mas na época cobrava R\$ 3.000,00 por palestra (valor praticado até 2016). Conforme disse LB, 10% desse valor é investido em melhorias de infraestrutura comuns à fábrica, à loja e ao Restaurante, tais como a calçada no pátio em frente às duas edificações, construída em 2016.

<sup>89</sup> Escolas e universidades organizam “aulas” ou visitas técnicas para conhecer a Areia, incluindo trilhas na Mata Pau Ferro e, às vezes, o almoço no Restaurante. O agendamento das trilhas/almoços para grupos até 2016 era feito exclusivamente por intermédio de Luciana Balbino. Em 2017, aproveitando-se da indisponibilidade de Luciana, em função de suas viagens frequentes, um sócio da Adesco que havia passado um ano fora da comunidade, ao retornar, passou a fazer agendamentos de forma independente, usando a rede de contatos que ele havia estabelecido quando atuou como guia junto com a própria líder.

<sup>90</sup> Segundo a teoria funcionalista das relações públicas, o *gatekeeper* (porteiro) é um subsistema da organização responsável por manter a organização informada sobre a posição e o deslocamento dos agentes integrantes do macrosistema com os quais ela se relaciona. Ao *gatekeeper* cabe “levar ao conhecimento, conscientizar, mostrar em primeira mão quais as demandas que devem ser levadas em conta”, realizando a função de filtro entre interior e exterior. (BARROS FILHO; BELIZÁRIO, 2007).

### 2.3.2.2 A indissociabilidade da liderança religiosa e comunitária

Quanto ao eixo das atividades religiosas, Luciana Balbino coordena há aproximadamente 22 anos o *Grupo de Jovens a União Faz a Força*, que se reúne quinzenalmente para organizar as celebrações e demais atividades do Grupo na igreja/capela. Suas irmãs lideram as equipes de catequese e do dízimo, mantendo contato regular com as famílias dos sitiantes. Desse modo, parafraseando Garcia Jr. (1988; 1989), das mais institucionalizadas e ritualizadas, como as novenas nas casas ou as atividades na capela, passando pelas festas e atividades esportivas, nada escapa ao olhar vigilante da líder e do núcleo da comunidade de interesses que dá suporte objetivo e simbólico à sua liderança.

Nesse sentido, vale dizer que praticamente todos os sócios da Adesco assumem algum posto, ou seja, são responsáveis por alguma atividade dentro da Igreja/Capela. Mesmo as artesãs, que não são sócias dessa Associação, são em sua maioria integrantes do grupo Legião de Maria<sup>91</sup>. Verifica-se uma forte adesão dos membros da Adesco (e funcionários do Restaurante) aos princípios religiosos cristãos (do catolicismo), ao ponto das assembleias/reuniões dos sócios iniciarem sempre com uma oração – o “*pai nosso*”, e agradecimentos a Deus pelas “conquistas do grupo”, algo que é relatado, aliás, desde as primeiras Atas da Adesco que foram escritas pelos próprios sitiantes. No Restaurante, por sua vez, todos os dias ouve-se programas religiosos pelo rádio, no início da manhã, entre às 8 e 11h. Percebe-se que há uma zona de intersecção entre aquilo que a Adesco faz e o que é feito em nome da “comunidade-igreja”, razão porque a separação em eixos (econômico, religioso e cultural) tem um propósito apenas analítico.

Como Marcel Mauss (2003 [1923/24]) observou em relação às sociedades tradicionais estudadas pelos antropólogos no final do século XIX e início do século XX, também na Chã de Jardim os laços de parentesco, os aspectos religiosos, culturais, econômicos e políticos não são dissociados. Para Mauss, esse entrecruzamento de interesses explica a existência dos *fatossociais totais* naquelas sociedades. Para mim, as observações de Mauss são pistas relevantes para entender e explicar o princípio operante da reciprocidade hierárquica adotado pela liderança e legitimado pelos liderados. Constatei empiricamente que há um intercâmbio

---

<sup>91</sup> Legião de Maria é uma associação internacional ligada à Igreja Católica, cuja característica principal é a devoção à Nossa Senhora. Surgida em Dublin, na Irlanda, em 1921, hoje conta com mais de 3 milhões de legionários em todo o mundo, sendo os locais em que tem maior representatividade o Brasil, a Argentina, a República do Congo, as Filipinas e a Coreia do Sul. A metodologia de trabalho consiste em reuniões semanais, nas quais leem o Manual Legionário, a Bíblia e planejam suas atividades, dentre as quais se destaca a assistência aos doentes, idosos e famílias, a catequese e eventualmente a liturgia. O grupo da Chã é constituído basicamente de mulheres em idade adulta e idosas.

constante entre GJUUFF/Igreja e Adesco desde a fundação desta última, ao ponto de avisos e convocações e convites para participar dos mutirões serem feitos nas missas. Obviamente, isso também é uma forma de legitimar, criar consenso e dar um caráter de ‘interesse coletivo’ às atividades do grupo liderado pela líder. Perguntada sobre as relações entre GJUUFF/Igreja e Adesco, veja-se o que diz E27:

[...] **todos que faz parte da Associação faz parte da igreja.** Porque quem é da Associação ou é da Legião de Maria ou é do Grupo de Jovens ou é catequista ou é catequizando ou é alguma coisa da igreja. **Então ta tudo junto!** A associação tem alguma coisa que a capela não tem, então a capela pega emprestado da Associação. A associação vai fazer um evento, vai fazer usa qualquer coisa, não tem e capela tem, pega da capela emprestado pra usar na Associação. [...] **vamos dizer assim, é todo mundo ciente que o quê é da Igreja é da Associação e o que é Associação é Igreja.** (E27: 33 anos; Funcionária/Gerente do RVM; 29/02/2016).

A fala da entrevistada E27 sintetiza como é percebida a relação entre GJUUFF/Igreja, Adesco/fábrica e Restaurante por uns e outros e, supostamente, também pela comunidade. No entanto, alguns membros da Adesco frisaram várias vezes que “*no Restaurante, Luciana pode fazer o que ela quiser, ninguém tem nada a ver*”. Vários outros sitiantes, mais distanciados do núcleo da comunidade de práticas e interesses, nunca foram sequer uma vez ao RVM ou a sede da Adesco. É certo que, embora os laços entre GJUUFF/Igreja, Adesco e Restaurante sejam mencionados como fortes, essas “entidades” possuem fins independentes e a comunidade parece ter isso muito claro. O comentário crítico - “[*ali eles*] *tão puxano terra pro pé dos outros*”, proferido por um sitiante mais desconfiado no intuito de alertar o pai de um associado da Adesco, dá suporte a essa interpretação.

Todavia, verifica-se que, do ponto de vista da liderança, a independência da Adesco, Restaurante e GJUUFF/Igreja é apenas relativa, como será demonstrado a seguir. Efetivamente, essas entidades estão todas sob a mesma liderança, cujos liderados são praticamente os mesmos, os quais partilham percepções e disposições comuns, destacando-se a adesão ao princípio da reciprocidade.

Quanto à independência dos fins, em primeiro lugar, deve-se lembrar que, hierarquicamente, a Igreja tem sua própria estrutura hierárquica. O líder da Igreja no plano local é o padre da Paróquia de Areia, a quem está subordinada a capela da Chã do Jardim. Porém, como este responde e é “ministro” tanto da igreja matriz, na sede do município - à qual dedica mais tempo, como de todas as outras comunidades rurais, ele celebra na Chã

apenas uma vez por mês. Assim, são os diáconos<sup>92</sup> que o auxiliam que presidem grande parte das celebrações nas comunidades rurais. Ademais, os paroquianos, mais precisamente os sitiantes, são estimulados a se auto-organizarem para realizar as atividades lúdico-religiosas (terços, romarias, novenas etc.) em suas comunidades. Nesse contexto, as pastorais e grupos organizados<sup>93</sup> em cada comunidade, conquistam prestígio diante dos sitiantes, pois são eles que organizam e animam a maioria das celebrações/atividades lúdico-religiosas.

Em segundo lugar, é preciso ter claro que a Adesco filtra seus associados, de forma que não se entra sem convite, razão pela qual o número total de sócios oscilou pouco em 10 anos (de 2005 a 2015) e a Associação contabilizava apenas 23 sócios ativos até 2016. Não obstante a estabilidade do total de associados (de 20 passou a 23), o número de sócios inativos<sup>94</sup> e desligados no mesmo período é elevado: em dez anos de atividade, 70% dos sócios fundadores, ou seja, 14 deles abandonaram e, por isso, foram desligados da Associação. Verificou-se também que, diferente do que é propagado, nem todos os membros da Adesco vieram do Grupo de Jovens.

Convém dizer que o Estatuto<sup>95</sup> da Adesco não limita o número de associados e também não especifica os critérios para se tornar sócio. O filtro, isto é, os critérios que definem quem entra e quem não na Associação, oficialmente, é produto de uma decisão coletiva, tomada democraticamente em assembléia ordinária ou extraordinária. Porém, no cotidiano, a decisão é movida por interesses subjetivos e tomada previamente por aqueles que lideram a Associação: só se torna sócio quem é convidado. Vale dizer que, dado o número pequeno de sócios, é praticamente inevitável que seus membros revezem-se nos cargos de conselheiros (fiscais ou administrativos), secretário, tesoureiro e presidente e demais cargos de suplente. Em síntese, muda o presidente a cada dois anos, mas nunca muda a gestão. Exemplificando, constatei que o papel do presidente em 2015 era meramente simbólico, pois quem comandava de fato as reuniões era a líder LB.

---

<sup>92</sup> O diácono recebe o primeiro nível da ordenação e por isso assiste ao padre e aos bispos na celebração dos ministérios. Há dois tipos de diáconos: o transitório, que recebe o sacramento de primeiro grau para depois ser consagrado padre; e o permanente, que não tem a intenção de ascender a padre e por essa razão pode ser casado. (EMPRESA BRASILEIRA DE COMUNICAÇÃO, 2013).

<sup>93</sup> Na Chã do Jardim há sete grupos organizados e voltados para os serviços da Capela: Pastoral da Catequese, Pastoral do Dízimo, Pastoral do Batismo, Legião de Maria, Mãe Rainha, Terço dos Homens (do qual fazem parte os ministros da eucaristia) e Grupo de Jovens.

<sup>94</sup> De acordo com o Estatuto Social da Adesco, um sócio pode pedir o próprio desligamento por razões pessoais e também poderá ser desligado se faltar a três reuniões consecutivas sem justificativa, ou seja, se abandonar por três meses a associação ou sair da comunidade. Verificou-se empiricamente que essas regras não são cumpridas rigorosamente, tudo depende muito mais das dívidas morais entre o associado em questão e a liderança e dos interesses em jogo.

<sup>95</sup> O Estatuto Social da Adesco em seu “Capítulo II – Dos associados”, no Art. 6º, Parágrafo Único, define que: “A admissão e a exclusão dos associados é atribuição da Assembléia Geral.”



Além das questões de afinidade, a observação sugere que um dos critérios decisivos para entrar na Associação (para existir o convite) é a adesão ao “contrato de reciprocidade” e a submissão/subordinação às “regras do grupo”, dentre as quais se destaca o trabalho voluntário, especialmente nos mutirões (convocados pela liderança), conforme foi explicado anteriormente.

Vale salientar que para trabalhar na fábrica de polpas de fruta é preciso ser sócio da Adesco, obedecendo-se a uma convenção estabelecida pelos associados, que leva em consideração o fato da fábrica pertencer à Associação. Porém, é importante ter claro que “trabalhar na fábrica” não significa ter um “emprego” (na percepção local), isto é, ter um salário garantido, carteira assinada e direitos trabalhistas assegurados. Os trabalhadores da unidade de beneficiamento de polpas de frutas recebem por dias trabalhados, ou seja, por diárias, como será explicado no Capítulo 3. E o valor e o pagamento das diárias estão condicionados ao faturamento da Associação, que oscila em função do mercado<sup>96</sup> (incluindo aqui o fluxo de clientes no Restaurante), de problemas na produção (com destaque para a sazonalidade de certas frutas) ou dos atrasados resultantes da burocracia institucional.

### 2.3.2.3 Trabalho, confiança e trocas de dons na Adesco

Observou-se que fazer parte da Associação, trabalhar na unidade de beneficiamento de polpas de frutas ou no RVM pode ser interpretado como um *dom*, reservado aos membros da *comunidade de interesses e de práticas*. Por isso é preciso dar provas de fidelidade para fazer parte dessa Comunidade, além de fazer a oferta do dom inaugural: a dádiva do tempo, que se materializa no trabalho voluntário nos mutirões (em via de regras, feitos em benefício da manutenção de um bem coletivo/comunitário). Posteriormente, essa prestação poderá ser retribuída com outro dom: a oportunidade de trabalho remunerado<sup>97</sup> no RVM ou na fábrica de polpas de frutas gerida pela Adesco (o que implica em se tornar sócio desta).

---

<sup>96</sup> Os redimentods da fábrica são oriundos de: repasse do RVM, que usa cerca de 100Kg de polpas de frutas por mês; venda direta a clientes particulares (empresas, como restaurantes ou lanchonetes, ou pessoa física, dono(a) de casa que compra para consumir em sua casa), reponendo no máximo a 10% do total; transações com órgãos públicos, como as prefeituras (que compram cerca de 1.500kg de polpas de frutas para a merenda escolar por mês), cujos pagamentos frequentemente atrasam, devido à burocracia institucional, justificando a necessidade de uma gestão contínua do relacionamento com os representantes desses órgãos. Aproximadamente 80% da renda da fábrica provém da venda por meio PAA/PNAE. As boas relações com os gestores é mantida graças aos esforços pessoais da líder da Comunidade, com o auxílio do gerente (extra-oficial) da “Associação”, que “*corre atrás... conversa, vai atrás da nota fiscal, do pagamento*”.

<sup>97</sup> Ainda que remunerado com valores muito baixos, conforme será discutido no Capítulo 3.

No microcosmo das relações profissionais e pessoais em Areia, dar uma oportunidade de trabalho significa “depositar confiança em...”. Prática que precede, muitas vezes, a assinatura do contrato de trabalho formal (assinar a CLT), apenas posteriormente ou às vezes nunca formalizado. Tal situação evidencia que a troca de dons também pode mascarar a situação de exploração dos trabalhadores e muitas vezes contribuí para isso, servindo para estabelecer dívidas que se perpetuam dentro relações de patronagem. Assim, os empregados são obrigados a se subordinar às regras ou ficar totalmente de fora do círculo de trocas simbólicas, que incluem remuneração e oportunidade de trabalhar. O rompimento do compromisso de lealdade dos empregados para com o patrão equivale à “quebra de confiança”. Esse argumento é usado para dispensar alguém que não fez sua contraprestação, isto é, não retribuiu o dom recebido (confiança/trabalho) da forma esperada. Em outras palavras, se o liderado/trabalhador não corresponder às expectativas, se o “espírito da reciprocidade” falha, a exclusão do desviante é “necessária”. Verificou-se que quem se rebela contra as regras impostas é punido com a exclusão do grupo e isso já ocorreu em pelo menos dois casos no âmbito do RVM, onde parece que, em última instância, o direito de propriedade e a “autoridade do patrão” prevalecem (a categoria “patrão” será discutida no cap. 5). Observei que na Adesco, no entanto, a autoridade carismática obriga a liderança a buscar o consenso e quando esse não é obtido ou é fraco, declina-se da intenção de exclusão do desviante.

De acordo com a ética camponesa, a confiança depositada só poder ser retribuída honrando-se o compromisso assumido, pois, na visão dos meus informantes, *“a coisa mais feia que tem no mundo é a pessoa sem palavra”*. Nesse contexto, em que a honra rege as relações pessoais e intermedia as relações comerciais, uma vez admitido para o trabalho (uma vez que esse “dom” da confiança é recebido) é preciso retribuir essa dádiva. E, no caso dos trabalhadores do turismo na Chã de Jardim, é preciso trabalhar para produzir os meios da contraprestação, isto é, para gerar a renda que será redistribuída de modo sempre hierarquizado entre os sócios da Adesco e os trabalhadores do RVM. Trata-se, pois, não apenas de dar e esperar pela retribuição, mas de trabalhar para gerar/produzir<sup>98</sup> o “dom” com o qual será retribuído, portanto, essa troca pressupõe um duplo engajamento. Para explicar como isso funciona, tomarei como exemplo o caso da Adesco.

---

<sup>98</sup> Situação muito semelhante àquela mencionada por Woortmann (1990a), no caso das comunidades caboclas na Amazônia estudadas por Magalhães Lima (1987), em que se pagava com comida o trabalho dos vizinhos na roça onde se produzia comida para a família e os trabalhadores.

Os principais clientes que compram a polpa de frutas produzida pela Adesco são órgãos públicos, graças ao PAA e PNAE. Para viabilizar a negociação das polpas de frutas dentro desses Programas, a Associação recorria até 2016 à Declaração de Aptidão ao Pronaf (DAP<sup>99</sup>) pessoa física dos sócios. Consequentemente, as notas fiscais de venda da produção de polpas precisavam ser emitidas em nome dos associados que dispunham de tal cadastro, criando com isso uma interdependência e uma aliança forte, da qual dependia os “salários” dos trabalhadores e o êxito da Associação. Em outras palavras, os sócios não disponibilizavam apenas sua mão de obra em troca de um pagamento, mas também seu nome/CPF, sua identidade de produtor rural, aprofundando a procedência das polpas de frutas perante os órgãos públicos que a compravam.

Diferente do momento inicial, em que E19 anunciava sua expectativa de retribuição e tentava se certificar de que seu dom havia sido compreendido como tal, no estágio atual não existe mais incertezas quanto as regras: os trabalhadores sabem que é preciso um engajamento contínuo/duplo, o qual é essencial à produção dos meios da contraprestação dos dons. A incerteza estrutural entre os dois momentos (o de dar e o de receber a retribuição), da qual trata a teoria da dívida de Mauss (2003 [1950]), é reintroduzida nessa relação por fatores externos, por um terceiro, que aqui é representado pelo mercado. Ele é responsabilizado pela queda no faturamento, pela crise econômica, pela incerteza dos pagamentos institucionais, pela baixa remuneração etc. É a atuação da liderança como mediadora entre os sitiante e o mercado, buscando soluções para esses problemas, que reafirma o compromisso e as obrigações entre as partes – líder e liderados. Dessa forma, atualiza-se e se alimenta a dependência e a subordinação em relação à liderança, já que apenas ela detém as chaves do mercado, porque “domina” a linguagem e/ou as formas de acesso a ele. Isso ficou especialmente demonstrado quando o Governo Federal<sup>100</sup> alterou as regras de acesso ao PAA

---

<sup>99</sup> A DAP foi criada pelo Governo Federal para identificar e qualificar o agricultor familiar e lhe permitir acesso diferenciado às políticas públicas. Atualmente, a DAP concede acesso a mais de 15 políticas públicas, dentre elas o crédito rural do Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (Pronaf), os programas de compras institucionais, como o de Aquisição de Alimentos (PAA) e o de Alimentação Escolar (PNAE), a Assistência Técnica e Extensão Rural (ATER), o Programa Garantia Safra e o Seguro da Agricultura Familiar (BRASIL, 2017). Em 2017, após restrições pelo Governo Federal ao uso da DAP pessoa física para transações entre órgãos públicos e agricultores, a líder da Comunidade deu entrada no processo para obtenção da “DAP pessoa jurídica” para Adesco. O que provavelmente induziu a inclusão de mais sócios, já que para conseguir tal registro, a Associação ou Cooperativa de produtores deve ter pelo menos 60% dos seus associados com DAP pessoa física, o que não ocorria anteriormente.

<sup>100</sup> Como será visto no Capítulo 6, o Estado exerce um papel contraditório e ambíguo para o sitiante, pois muitas vezes é ele que impõe aos sitiante (e ao conjunto da sociedade) a assimilação da racionalidade mercantil, por meio de regras e transações impessoais, aproximando-os da lógica do mercado. Porém, dado a falta de intimidade com tais regras, muitas vezes os sitiante valem-se “das disfunções da burocracia”, isto é, de relações personalizadas para ter acesso ao Estado e suas políticas públicas.

e ao PNAE, em 2016, tornando desnecessário o uso da DAP dos sócios e levando a líder a criar uma DAP para a própria Adesco, o que garantiu a continuidade da comercialização com órgãos públicos e, com isso, a manutenção dos postos de trabalho e da remuneração dos sócios.

Verifica-se dessa maneira que, embora a legislação<sup>101</sup> imponha limites às atividades econômicas das associações, definindo-as como entidades sem fins lucrativos e com isso impedindo que elas obtenham e redistribuam lucros; nada impede que a Adesco funcione efetivamente como redistribuidora de dons, seja remunerando a mão de obra dos sete (07) sócios que trabalham na comercialização e na produção das polpas de frutas, seja pagando os fornecedores de frutas ou ainda apoiando as atividades lúdico-religiosas da comunidade. Isso explica porque a Adesco estaria, segundo Luciana Balbino, tornando-se mais forte do que GJUUFF. Afirmar esta que sinaliza a sobrevalorização das relações mercantis/mercado e o fortalecimento do poder (simbólico e econômico) da líder, já que a frequência na Capela/Igreja e a entrada no GJUUFF é aberta a todos os sítiantes; enquanto na Associação o acesso é controlado, isto é, restrito aos “escolhidos” por esta.

#### 2.3.2.4 *Transmutação de interesses individuais em interesses de grupo*

A essa altura já ficou claro que há apenas uma independência relativa da Adesco para com o Restaurante Rural Vó Maria. Porém, deve-se ter claro que o Restaurante é um empreendimento privado, de propriedade de Luciana Balbino, assegurando a ela o direito legítimo de decidir sozinha quem contratar, quem dispensar, as formas de atender/trabalhar, ou o que servir, sem interferência da Associação. A propriedade privada do Restaurante não é explicitada para as “pessoas de fora”, mas parece ser de conhecimento de todos na comunidade.

Na verdade, há uma dissimulação dessa situação, tanto que o assunto causa certo desconforto para a líder, certamente porque se dissemina publicamente a ideia que este empreendimento seja (de propriedade coletiva) da comunidade. Em uma conversa informal, ela declarou ser a proprietária, mas que preferia não revelar<sup>102</sup> isso “*para todo mundo*”, pois acredita que, embora tenha uma “*parcela maior de responsabilidade*” e dos ganhos, o

---

<sup>101</sup> De acordo com a Lei 10.406 de 2002, uma associação define-se como uma pessoa jurídica de direito privado, tendo por objetivo a realização de atividades culturais, sociais, religiosas, recreativas etc., sem fins lucrativos, ou seja, não visam lucros e são dotadas de personalidade distinta de seus componentes.

<sup>102</sup> Perguntei se poderia usar tal informação na pesquisa e fui devidamente autorizada pela líder.

Restaurante resulta de um trabalho coletivo. Além disso, segundo ela, os resultados financeiros do Restaurante beneficiam toda a comunidade. Ela acrescentou ainda que, quando estava planejando a abertura do Restaurante, convidou os membros da Adesco para serem seus sócios, mas, “*por medo ou falta de recursos financeiros*”, eles preferiram não entrar na sociedade. “*E foi melhor assim, porque se eles tivessem aceitado, tinha mês que eles não iam receber um salário [mínimo], assim, livre, por causa das despesas do restaurante*”, explicou ela.

Mas nem por isso os liderados deixaram de ser engajados simbolicamente na nomeação do restaurante. Na verdade, creio ser esse o momento em que ocorre o ato mais simbólico e representativo da capacidade de transmutação dos interesses pessoais em interesses do grupo, além de demonstração da capacidade de persuasão e do poder simbólico da liderança na Chã de Jardim. O fato é que a líder convenceu a todos de que dar ao restaurante o nome de sua bisavó representava os interesses de todos os jovens sitiantes, conforme a fala abaixo esclarece:

Rodrigo Hilbert<sup>103</sup>: Então Vó Maria também deu nome ao restaurante, né?  
 LB: Exatamente. **Quando a gente precisou de um nome pra o restaurante, cada um teve que dá sua sugestão.** Quando chegou na minha hora eu argumentei: “- Por mim se chamava Vó Maria porque... eu não recordo de ter comido, em toda a minha vida, uma comida mais gostosa do que a farofa da minha bisavó!; quase todo mundo tem uma vó chamada Maria; casa de vó é onde a gente faz a festa mesmo. Então aí, são três argumentos. E aí...” [RH: Perfeito. Quebrou todo mundo. ((risos))] Acabou com todo mundo. **Todo mundo** [disse]: “ – **Oh, fica Vó Maria mesmo.**” Com a graça de Deus ficou Restaurante Vó Maria e é o sucesso que é hoje! (Entrevista de Luciana Balbino a Rodrigo Hilbert, exibida pelo canal GNT, em 04/05/2017).

Perceba-se que a líder engaja de modo performático os liderados no projeto pessoal de concepção do Restaurante. Assim, essa concepção ganha o caráter coletivo, com a convocação dos membros da *comunidade de interesses e de práticas* a dar sugestões para o nome do estabelecimento. Observe-se que a líder conseguiu fazer de uma homenagem de ordem familiar e pessoal um emblema de toda uma Comunidade, através da alusão às memórias afetivas da “casa de vó”: partilha de alimentos, festa etc.; e ao usar como mote às origens comuns, isto é, aquilo que a aproxima dos outros sitiantes e o que os une: “*quase todo*

---

<sup>103</sup> O ator Rodrigo Hilbert apresenta o programa “Tempero de Família” desde 2012. Exibido no canal fechado GNT, semanalmente, a primeira temporada de 2017, composta por 13 episódios, foi gravada inteiramente no estado da Paraíba, adotando como temática “Mulheres Fortes da Paraíba”. No episódio 09 (nove), exibido em 04/05/2017, o apresentador entrevista *in loco* a líder da comunidade Chã de Jardim, que faz um breve resumo da história do Restaurante, no qual dá destaque ao trabalho comunitário. No final do episódio, ele cozinha para Luciana Balbino e três outros membros da Adesco.

*mundo tem uma vó chamada Maria*”. Os valores coletivos, sobretudo a fé cristã, também foram evocados na escolha do nome, através de outro argumento que não foi mencionado nessa entrevista, mas que é frequentemente aludido nas palestras que a líder ministra, nas quais afirma: “*Maria também é o nome da mãe de Jesus, nossa mãe também.*” Tudo isso revela a grande imbricação entre as ações do grupo a frente da oferta turística, da qual o RVM é atualmente o carro chefe na comunidade, e a religiosidade. Sugiro ainda que os mesmos argumentos são lapidados e reconstruídos, sendo usados em diferentes performances com o propósito de engajar os clientes e expectadores (nesse caso, do programa “Tempero de Família”, por exemplo). Nessas ocasiões, sugere-se sempre que o restaurante é “*como a casa de vó*”, um lugar aconchegante, em que todos são bem vindos, evocando sentimentos presentes em uma memória afetiva e as lembranças (positivas) da infância.

#### 2.3.2.5 Atividades culturais e ampliação do capital social e reconhecimento comunitário

Um terceiro eixo sob influência da líder está pouco a pouco se delineando e ganhando destaque nos últimos anos na Comunidade, ainda que não possa ser pensando de forma independente das atividades religiosas: as atividades de lazer e arte. Nesse novo eixo, a formação da “*Orquestra Rural Vó Maria*”<sup>104</sup>, sob patrocínio do Restaurante de nome homônimo, é a ação que melhor o exemplifica. A orquestra, desde seu lançamento, vem sendo convidada para se apresentar em diversos eventos dos municípios vizinhos, tornando-se uma importante fonte de ampliação do capital social da líder comunitária e de reconhecimento da Comunidade.

Além desse grupo, há algum tempo, a líder vem empenhando-se em estimular e promover atividades de lazer, esporte e artes na comunidade. Exemplos disso é a organização do curso de *zumba*, as corridas ciclísticas e as minimaratonas, voltadas para os membros da comunidade/sitiantes, e o Festival do Suco<sup>105</sup>, que reúne tanto sitiantes como clientes do RVM. Há também um incentivo contínuo à participação de membros da Associação em competições, em corridas e maratonas das cidades próximas, ocasiões em que, via de regra,

<sup>104</sup> Formada por 13 jovens sitiantes e um maestro (exterior à comunidade), trata-se de uma orquestra de violão, que nasceu durante o Retiro de Carnaval 2017 e que teve seu lançamento oficial durante a 12ª edição da Rota Cultural Caminhos do Frio, em julho de 2017. Além de músicas religiosas – âmbito de atuação original, o grupo incluiu no repertório músicas de cantores que exaltam a “identidade regional” nas letras de suas canções, como Luiz Gonzaga, Zé Ramalho, Alceu Valença, dentre outros.

<sup>105</sup> Criado em 2016, o Festival do Suco é realizado anualmente com o objetivo de exaltar a qualidade das polpas de frutas produzidas pela Adesco e incentivar o consumo de sucos no próprio local. Para tanto, um concurso premia a pessoa que conseguir tomar a maior quantidade de suco e outro elege o *Rei* e a *Rainha do suco* do ano. Os candidatos ao prêmio (pago em dinheiro – R\$ 150,00, em 2018), normalmente, são sempre sitiantes.

todos vestem camisetas e, em caso de pódio, faz-se questão de afirmar que o participante representa a “Comunidade Chã de Jardim”. Essas atividades, participações em competições, são “patrocinadas” pelo Restaurante, que costuma doar algum prêmio e, em contrapartida, associar sua marca na divulgação do evento. Por sua vez, o *Grupo de Capoeira Semente Crioula*, apesar de gozar de certa independência - submetendo-se a um sistema hierárquico próprio, vinculado a sua associação mantenedora -, pode ser interpretado como um parceiro do RVM, pois o instrutor é membro da Adesco, frequentou o GJUFF e frequenta o Terço dos Homens. Assim, a capoeira costuma ser incluída na programação das atividades lúdico-religiosas, apresentando-se quando o grupo é solicitado.

O investimento em lazer e cultura vai ao encontro do objetivo de arregimentar e estimular a participação dos jovens na vida comunitária. Por meio dessas ações conquista-se simpatias, formam-se novas alianças, mantém a coesão da Comunidade pela “convergência” dos interesses de líderes e liderados. Além de acomodar certas ambições individuais, ao aproximar ou incluir os participantes no circuito de circulação de dádivas, criando a expectativa de receber uma oportunidade de trabalho, como a fala da mãe de um jovem sitiante atesta:

Eu mando ele ser sócio. Porque LB disse que os jovens fossem se associar lá, porque **teno oportunidade ela já dá oportunidade àquele que já é sócio**. Como ele não é sócio eu digo a ele: “[..] Vá ser sócio. Porque Luciana disse que mais pra frente o... o futuro a Deus pertence... daí pode aumentar mais né, a freguesia”. Aí tem um guia, tem as coisas... (E09: 47 anos; agricultora e artesã; 27/01/2016).

Trabalho, lazer, atividades lúdico-religiosas, tudo está associado. Desse modo, pode-se inferir que o princípio da liderança na Chã de Jardim baseia-se na influência em várias esferas da vida social comunitária, seguindo o mesmo *modus operandi* do senhor do engenho do passado, cuja força das ordens residia “no fato que ele concentra legitimidade e autoridade em vários setores da vida social, [e na] exclusão de qualquer outra autoridade concorrente no interior do domínio” (GARCIA JR., 1988, s/p).

Neste sentido, investir em lazer e cultura é uma forma de difundir valores e engajar novos membros na *comunidade de práticas e interesses* e no jogo das trocas simbólicas. Vale salientar que os jovens sitiantes, membros das novas gerações, desconhecem, pelo menos em parte, os efeitos objetivos da sujeição aos senhores de engenho, aos quais os sitiantes mais velhos estiveram de alguma maneira submetidos, no passado. Por fim, vale ressaltar que o processo de formação de valores que nutrem o “*espírito de reciprocidade comunitário*” se realiza na dialética entre religião e trabalho, com o suporte da família.

### 2.3.3 A força invisível e o *modus operandi* do sistema de dominação simbólica

A liderança na Chã de jardim poderia ser interpretada como uma “figura englobante<sup>106</sup>”, tal qual fez Lanna (1995) em sua análise do papel do senhor do engenho e dos padrões na área pesquisada por ele, devido ao que denominou de “poder de gerar o todo” que um e outro possuíam. Discordando dessa interpretação, posto que ela sobrevaloriza a figura do “todo estruturante”, ou seja, a estrutura, proponho aqui outra interpretação: a liderança é, simultaneamente, “geradora” e gerada pela força invisível da dinâmica da reciprocidade que caracteriza o *microsistema de circulação de dádivas* que ela lidera e que não existiria sem adesão dos liderados. Recupero, assim, a noção ativa dos sujeitos como participantes do processo, como produtores e produtos da história, graças às experiências acumuladas no curso de suas trajetórias individuais (SETTON, 2002), por meio do conceito de *habitus*.

Para esclarecer tal interpretação será preciso antecipar algumas informações sobre as relações entre sitiantes e senhores de engenho e/ou fazendeiros no passado. No Brejo paraibano, no passado não muito distante, esses agentes partilhavam do mesmo microcosmo. Porém, senhor de engenho/fazendeiro e moradores eram separados tanto por uma grande distância hierárquica como, ideologicamente, por “características substantivas” que permitiam classificá-los em lados opostos: um era “o homem” (o senhor), os outros eram “os cabras<sup>107</sup>” (sujeitos), que deviam ser mantidos sob “cabresto”, situação que legitimava a autoridade e, inclusive, a violência física do primeiro sobre os segundos, da qual ouvi alguns relatos. Já entre os sitiantes e os senhores/fazendeiros, parece que existia uma relação “mais respeitosa” (ver Capítulo 2), considerando que, graças à condição de pequenos proprietários de terra, aparentemente, os sitiantes eram percebidos e se percebiam como melhor posicionados no espaço social.

---

<sup>106</sup> Por analogia, a “figura englobante” corresponde a lógica de uma *matryoshka* (boneca russa), em que o elemento maior abarca outro menor. Assim, a série poderia ser representada da seguinte forma: Artesanato > Trilhas/Mata > Associação > Restaurante > Líder comunitária. O último elemento representa aqui o topo da hierarquia (na comunidade), por analogia, a maior boneca, dentro da qual se encaixa todas as outras. Evidentemente, essa série hierárquica poderia incluir outros agentes que estão acima do nível da comunidade, ao qual a própria líder estaria subordinada.

<sup>107</sup> Ao revisitar sua obra “O Sul, caminho do roçado” e refletir sobre o uso dos termos “homem” e “cabra”, durante entrevista concedida em 2016, Garcia Jr. diz: “A palavra *homens* designava apenas aqueles que podiam ser senhores do seu nariz, ter sempre arma no coldre e responder a agressões de honra, inclusive a agressões de honra familiar, enquanto os outros eram considerados como pessoas que estavam ali, mas não mereciam mais respeito do que os animais domésticos. E *cabra* é uma palavra com muito significado simbólico, porque é um tipo de animal doméstico que não exigia muito trato, por ser mais fácil de pôr em qualquer lugar, com qualquer alimento, e se você não tivesse o leite de vaca, você dava o leite de cabra para sua prole.” (GARCIA Jr., 2016, p. 391-392). Deve-se ainda considerar que no âmbito do sítio, criar cabras é, geralmente, entendido como uma tarefa feminina, logo, não é trabalho de homem, sugerindo que o termo também incorpora a dimensão de hierarquia entre os gêneros masculino-feminino.



Atualmente, na Chã de Jardim a relação entre líder e liderados é mais cooperativa, porque os sujeitos se pensam como um “*nós*” que se opõe aos “*outros*” grupos sociais - dentre os quais fazendeiros, “*senhores de engenho falidos*” e empresários são sempre mencionados. Ou seja, os sitiantes se vêem como um “*todo*” a parte, posto que partilhem de uma identidade comum “*aos povos dos sítios*” e se percebem como iguais: pequenos proprietários, cujo modo de vida está diretamente articulado ao sítio, percebido como espaço de vida e de trabalho (WANDERLEY, 2004b).

Os antigos senhores de engenho e fazendeiros participavam e cada um era o centro de um microssistema, que seguia um padrão de funcionamento comum, dentro do “*mundo rural*” do século XIX e pelo menos até meados do séc. XX. Períodos em que esse território e seu padrão de funcionamento – um sistema de circulação de dádivas hierarquizado, em que havia diferentes círculos/escalas fluindo do centro para as bordas e das bordas para o centro – dominava o cenário local/regional, sendo esse território o núcleo do qual emanava a ordem social e o poder político e econômico no Nordeste. Ao meu ver, é nesse sentido que o Woortmann (1990a) define o rural como um “*território da reciprocidade*”, pois todos os membros do sistema estavam comprometidos com a tríplice obrigação de dar-receber-retribuir, ainda que houvesse claramente dominação do senhor de engenho sobre os moradores e os sitiantes. Todavia, com a modernização agrícola e a desestruturação do ciclo econômico da cana de açúcar e, conseqüentemente, do sistema de dominação tradicional que o caracterizava, a figura e o poder do senhor de engenho se enfraqueceram, dando margem para ascensão de sitiantes (camponeses) mais “*fortes*”, tal como previa Wolf (1970 [1966]). Os sitiantes fortes, como demonstrado no capítulo seguinte, irão preencher a lacuna deixada pelo “*apagamento*” daqueles que outrora ocupavam o centro dos microssistemas de poder no território rural.

A observação e os dados coletados sugerem que há grande similaridade entre o *modus operandi* de dominação do senhor de engenho do passado, que exercia seu poder sobre os “*moradores de condição*” e pequenos proprietários (siantes), e a forma de dominação simbólica exercida pela liderança na Chã de Jardim, graças ao fato de que o poder simbólico de ambos baseia-se no “*contrato de reciprocidade*” (hierárquica), e na legitimidade da autoridade sobre vários setores da vida social dos agentes subordinados, bem como na exclusão de outro líder concorrente no interior do domínio/microssistema (GARCIA Jr. 1988 e 1989). Embora se comparado com a situação social do Brejo em meados do século XX, o momento político-econômico atual tenha outro quadro de referência – maior presença do Estado, com seu aparato jurídico e tecnocrático, maior escolarização e integração dos sitiantes

ao mercado, atuação mais presente da sociedade civil organizada etc. – parece que *modus operandi*, isto é, as estratégias de dominação na Chã de Jardim, ainda que incorporando novos elementos, tenham por fundamento os mesmos princípios que vigoravam no passado: a constituição de uma *comunidade de interesses* dentro qual a troca de dons e a reciprocidade são forças conservadoras que dissimulam a dominação do mais forte sobre o mais fraco.

Esse argumento encontra embasamento nas observações de campo e nas análises que desenvolveram Franco, em “*Homens livres na ordem escravocrata*”; e Garcia Jr., em “*O Sul: caminho do roçado*”, este último derivado de sua tese de doutorado, cujas investigações foram realizadas no Brejo paraibano. Observando a lealdade dos sitiantes aos fazendeiros e a reciprocidade que marcava tais relações, Franco (1983, p. 85-86), conclui:

A adesão do sitiante supunha a orientação contínua da ação do fazendeiro para a observância de seus próprios deveres e obrigações, requisito fundamental para preservação de seu poder, erguido sobre o reconhecimento do homem a ele submetido como um ser semelhante. É desse reconhecimento, portanto, e do vaticínio do que representaria a interrupção da cadeia de compromissos que deriva a ação do fazendeiro no sentido de cumpri-los e renová-los. Em resumo, a consciência da “indiferenciação” está geneticamente vinculada a uma ação conservadora consequente e eficaz, sendo constitutiva da própria técnica de dominação social.

Seguindo essa linha interpretativa, me parecer que a falência do sistema de dominação tradicional liderado pelos senhores de engenho no Nordeste brasileiro ocorreu pela incapacidade destes de cumprir suas obrigações de “Senhor” para com seus protegidos. Mas, antes da decadência desse modelo de dominação, Garcia Jr. (1988) enxergou a existência de “uma espécie de força centrípeta” que atraía ‘naturalmente’ os sitiantes e os moradores para dentro do espaço dominado pelo poder do *senhor*. Porém, o autor não conseguiu explicar claramente que força seria essa. Eu defendo e tentarei demonstrar ao longo da tese, com base na análise das relações na Chã de Jardim, que essa força consiste no “espírito de reciprocidade”, que ganha forma na criação de um *circuito de circulação de dádivas* que funciona de forma hierarquizada.

Trata-se, pois, de uma dinâmica de “reciprocidade hierárquica”, ou redistributiva, conceito esboçado de modo teórico por Lanna (1992 e 1996) e que é utilizado por mim a partir de uma releitura de seus pressupostos, conforme explicitado na introdução desta tese. Assim, a troca de dádivas pode ser representada pelo movimento da gangorra, brinquedo em que os dois participantes alternam-se no movimento de subir e descer. Porém, essa brincadeira só dura enquanto as duas partes tiverem o mesmo interesse. Ocorre que, frequentemente, dentro das relações sociais, uma das partes exerce maior poder sobre a outra, dissimulando o

interesse individual em brincar ou parar de brincar de gangorra na forma de interesse do grupo/díade, por exemplo. Situação que expõe a existência de dominação simbólica. Além disso, na Chã de Jardim a redistribuição dos dons (gerados na atividade turística) ocorre de maneira hierarquizada, de modo que aqueles melhor posicionados no microsistema recebem mais, porque também doam e se subordinam mais.

Conforme essa interpretação, entendo que a obrigatoriedade (implícita) do trabalho no mutirão imposta aos membros do GJUFF - ainda que não percebido como imposição, mas, sim, como dom - está associada (inconscientemente) à noção de *cambão*<sup>108</sup> - tipo de trabalho em “benefício de todos” ao qual estava obrigado o *foreiro*<sup>109</sup>, segundo o acordo firmado com o dono das terras (o senhor de engenho ou fazendeiro) em que ele lavrava e morava, o qual incluía o pagamento de um aluguel anual - *o foro*. Vale destacar que foreiro, foro e cambão – assim como as categorias “morador de condição” e “dar a condição” -, são estruturais no espaço rural nordestino, a tal ponto que, segundo Lanna (1995, p. 70), “permanecem presentes no nível inconsciente, reproduzidas pelas novas formas de dependência dos trabalhadores [...] em relação aos patrões”. Com efeito, o cambão não existe mais em sua forma original, porque as estruturas e práticas de dominação tradicional que caracterizavam a relação de subordinação do foreiro ao dono das terras se desestruturaram. No entanto, creio que a prática do cambão (embora não se utilize tal designação) tenha passado por um processo de ressignificação e se expresse na forma do dom do tempo e da mão de obra em prol de obras de interesse comunitário e como forma de acesso ao círculo das dádivas mais restrito na Adesco. Vale ressaltar que a não utilização do termo cambão na Comunidade merece atenção, pois denota a rejeição de uma nomenclatura que liga os sitiantes ao passado de “subordinação” aos senhores de engenho, mas isso não impede que a prática esteja sendo retomada silenciosamente e extra-oficialmente na Comunidade.

Não se trata, no entanto, de ações construídas de forma calculista, de modo teleológico. Mas, sim, de possibilidades que se apresentam como única coisa a ser feita, porque inscritas nas regras do jogo. Ou, como defende Bourdieu (1996b, p. 8), porque os indivíduos estão imersos na *illusio*, “[...] que se fundamenta na denegação (*Verneinung*) do

<sup>108</sup> O *cambão* e a *condição* eram uma contraprestação em forma de trabalho, ou seja, uma retribuição do foreiro ou do morador ao dono das terras, pela “doação” de uma casa de morada. O *cambão* difere da “*condição*”, situação em que o “morador de condição” ficava obrigado a dar dois dias de trabalho não remunerado por semana ao senhor de engenho em troca de sua morada, porque os 20 dias de trabalho por ano que o foreiro realiza eram, ao menos hipoteticamente, em “benefício coletivo”, como consertos de estradas, pontes etc. Cambão e condição deixaram de existir desde os anos 60, quando os trabalhadores dos canaviais se rebelaram, considerando-os ilegais, amparados pela legislação trabalhista (SIGAUD, 1979; LANNA, 1995).

<sup>109</sup> *Foreiro* ou *rendeiro* (em francês um *fermier*) designa o trabalhador rural que não necessariamente vive na propriedade, mas paga ao proprietário um pequeno aluguel anual pelo uso da terra – *o foro* (*fermage*).

interesse e do cálculo, [...] em um investimento permanente em instituições que, como a troca de dons, produzem e reproduzem a confiança e, de modo mais profundo, a confiança no fato de que a confiança, isto é, a generosidade, [...] será recompensada.”

A análise do circuito de circulação de dons na Chã de Jardim parece fornecer consistência empírica à noção teórica de reciprocidade hierárquica ou redistributiva de Lanna. Ainda mais se considerarmos, a partir de Bourdieu (1996a), que o *circuito de redistribuição* criado e comandado pela líder funciona como princípio de transformação do capital econômico e social da liderança em capital simbólico e vice-versa.

No caso em estudo, o princípio da reciprocidade se constitui como expressão de uma ordem moral, que aqui será tratada a partir do conceito de campesinidade, formulado por Klass Woortmann (ver discussão no Cap. 2). Nessa perspectiva, o que se vê na Chã de Jardim é, simultaneamente, reprodução e “novidade”, posto que se verifica a formação de um micro sistema similar aquele (do passado), mas com um novo núcleo: não existe mais a figura do senhor de engenho, mas sim uma liderança comunitária forte, que emergiu entre os próprios sitiantes.

A “novidade” também está no fato de que, visando à sustentação e à manutenção do “equilíbrio” precário do micro sistema comunitário e como para se precaver das pressões da sociedade englobante, regida por um ideal de igualdade e pela racionalidade mercantil, a liderança da Chã de Jardim força<sup>110</sup> a si mesma e os membros da Comunidade a doar/redistribuir parte do tempo livre, servindo de mão de obra em prol da melhoria de bens coletivo, como a capela, o centro comunitária etc. Creio que já foram fornecidos exemplos suficientes para sustentar a existência de estímulo à dedicação de tempo livre em prol da “comunidade-igreja”. A própria líder dedica boa parte de seu tempo livre à organização de atividades na igreja/capela, responsabilizando-se pelos grandes eventos comunitários: retiro de carnaval, festa de São João, festa da padroeira da comunidade dentre outros. Contudo, não estou e nem se deve romantizar tal ideia, posto que haja um ganho simbólico na atitude generosa da líder, bem como na submissão dos liderados aos interesses da liderança. Além disso, o compartilhamento compulsório de tempo livre e mão de obra atesta a dominação da líder e a submissão dos sitiantes, subordinação esta que é uma condição para participação no circuito de circulação de dons na Comunidade.

---

<sup>110</sup> Ao formular o argumento do compartilhamento compulsório de tempo livre e da mão de obra em prol do “coletivo”, devo reconhecer minha dívida as ideias de Eric R. Wolf (1970, [1966]), em *Sociedades Camponesas*. Ainda que seja interpretada como uma visão idealizada, nessa obra o autor afirma: “Se for necessário que tudo se mantenha, uma comunidade camponesa pode precaver-se contra quaisquer outras exigências e pressões externas, forçando, ao mesmo tempo, seus membros mais afortunados a compartilhar uma porção de seus bens e de seu trabalho com os vizinhos menos afortunados” (WOLF, 1970, p. 33).

Com efeito, a reciprocidade é de fato uma força tradicional invisível que impulsiona os agentes para dentro desse microssistema. Porém, quando falo que a liderança é simultaneamente geradora e gerada pela força invisível da dinâmica da reciprocidade significa dizer que para mim não se trata de uma força que funciona de forma autônoma, mas sim por meio das ações daqueles que a põem em marcha, certamente porque vivenciam a reciprocidade como um valor e um princípio de ação. Isso ocorre graças, provavelmente, às disposições incorporadas (*habitus*) ao longo de suas trajetórias de vida e segundo os interesses e as posições que ocupam no espaço social. Portanto, o alinhamento de interesses não é “natural”, mas produto da correspondência entre as percepções e as disposições incorporadas dos sitiantes que empreendem esforços para participar do sistema de circulação de dádivas e galgar posições mais próximas ao seu núcleo, porque isso lhe traz ganhos simbólicos e materiais. Além disso, a principal característica dessa comunidade de interesses/circuito de circulação de dádivas é a sua hierarquização.

Nessa perspectiva, proponho representar o circuito de circulação de dádivas como um “microssistema”, que orbita e faz parte de um sistema social mais amplo - o macrossistema da sociedade. A Figura 5 (ver Apêndice H) procura sintetizar e ilustrar como os atores posicionam-se e orbitam os vários níveis hierárquicos desse microssistema, formado por círculos concêntricos em volta do núcleo, isto é, da liderança da Chã de Jardim e de sua família. Cada círculo concêntrico corresponde a uma categoria/grupo, posicionado conforme a seguinte hierarquia: em primeiro lugar a família consanguínea; depois os membros da Adesco e; por último, a Igreja, onde todos se encontram - parentes e membros da família ritual e toda a comunidade de sitiantes, não se restringindo aqui apenas aqueles que residem em uma das seis localidades mencionadas no início. É nessa última acepção que faz sentido a frase de Luciana Balbino ao dizer “[...] *que aí junta todos esses outros sítios e todos os povos de todos os outros lugares*”, sem que se anule a forte hierarquia do circuito de circulação e redistribuição dos dons na comunidade.

As práticas lúdico-religiosas e a noção de família, tratados no capítulo seguinte, são, portanto, cruciais a compreensão dessa rede de sociabilidade e solidariedade que faz dos membros da Comunidade um grupo coeso, apesar do processo de diferenciação interna e de reconversão em marcha entre os sitiantes e no território rural.

## 2.4 CONCLUSÃO DO CAPÍTULO

Os dados analisados até aqui permitem compreender a Comunidade Chã de Jardim como uma construção simbólica, assentada em fronteiras territoriais (imprecisas) e culturais, que são mobilizadas por um discurso de unificação. E embora a totalidade dos sítiantes do Sítio Chã do Jardim, do Sítio Jardim, do Sítio Olho d'Água Seco, de Lameiros e das fazendas Bujari e Riachão não tenha assimilado essa nova identidade territorial, ela ganha sentido e legitimidade entre aqueles que se pode considerar seu núcleo gerador: uma *comunidade de práticas e interesses*, formada pelos associados da Adesco e pelos “trabalhadores” do RVM. Vale lembrar que parte desses são membros ou ex-membros do Grupo de Jovens a União Faz a Força (ligado à Igreja Católica) e integrantes de um (ou até de mais de um) dos sete grupos organizados que atuam na Capela de Nossa Senhora das Dores, na Chã do Jardim.

Unidos por interesses, laços de parentesco (consaguíneos ou rituais) e mobilizados pelo princípio ou “espírito de reciprocidade”, os envolvidos na oferta turística na Chã de Jardim evocam a religião e o trabalho coletivo (cujo melhor exemplo é o mutirão) como fundamento da união do grupo. Engajados no jogo que faz do destino deles um só, os membros dessa comunidade de práticas e interesses adotam uma “performance” diante dos visitantes e turistas, com os quais se passou a realizar intercâmbios e trocas, com o objetivo de ressignificar e fortalecer positivamente a identidade do espaço rural e do sítiante.

Verifica-se que, para não ficar fora do jogo, os membros dessa comunidade de práticas e interesse, regulam-se mutuamente e regem suas ações pela obediência às regras do grupo, o que implica submissão ao líder e aos valores impostos, destacando-se a adesão à dinâmica da troca de dons e à reciprocidade hierárquica. Nessa perspectiva, deve-se lembrar que a dominação simbólica é sempre exercida com a cumplicidade dos dominados, que contribuem diretamente para construir o poder simbólico e a situação de dominação (BOURDIEU, 2001 [1997]). Essa cumplicidade é transfigurada muitas vezes na troca de dons, prática que já está inserida nas relações cotidianas e incorporada (de forma ‘naturalizada’) ao esquema de percepções dos sítiantes.

Por outro lado, as disposições incorporadas e as percepções de mundo partilhadas por esse grupo, não excluem as tensões e conflitos, que são tratados e resolvidos pela obediência à hierarquia e, em caso extremo, com a saída do desviante/discordante. Nesse sentido, a submissão às regras do grupo e a obediência à liderança são inquestionáveis. Situação que revela o reconhecimento da autoridade carismática e do capital simbólico da líder comunitária Luciana Balbino.

No microcosmo da comunidade, o poder é hoje concentrado na pessoa da líder, que se tornou a única porta-voz legítima da comunidade. A construção da liderança de Luciana fundamenta-se em primeiro lugar, na edificação do carisma, em segundo, na formação de um capital social, ao incitar a prática da reciprocidade intra e intercomunitária, favorecendo tanto o benefício coletivo como fortalecendo sua própria liderança. Acumulando capital social por meio da liderança simultânea do Restaurante (de sua propriedade), da Associação e do Grupo de Jovens na Igreja/capela comunitária, Luciana Balbino converte seu carisma em capital simbólico. Assim, enquanto os liderados reconhecem, na líder, o direito de liderar; esta compreende que isso faz parte de sua *missão*, concebida como um ato de doação de si mesma em prol do “*nós*”, isto é, da Comunidade.

### 3 RECIPROCIDADE E ETHOS CAMPONÊS

Nesse capítulo, dando continuidade à monografia da comunidade Chã de Jardim e ampliando o foco para além do grupo que sustenta e compõe a liderança comunitária, descrevo o microcosmo da vida social e o sistema simbólico que orienta os valores éticos dos *sitiantes*. Procuo responder as seguintes questões: Quem são os *sitiantes* e que aspectos os unem e os distinguem? Quais são as instituições de socialização primária e como elas estruturam os valores e as percepções de mundo adotadas por eles? Quais as práticas culturais caracterizam o estilo ou modo de vida dos *sitiantes*?

Entendendo *ethos* como uma dimensão que designa um conjunto sistemático de princípios práticos, não necessariamente conscientes, podendo ser considerado como uma ética prática, um senso prático, elaborado a partir de um modo ou estilo de vida específico (BOURDIEU, 1983), identifica-se que família e religião são duas instituições de socialização fundamentais e duas categorias nodais na conformação do *habitus* e da ética camponesa. Ademais, elas revelam-se essenciais à demarcação do tempo, à unidade dos *sítios* e à identidade dos *sitiantes* da Chã de Jardim. Vale ressaltar que ‘família’, ‘religião’, ‘terra’ e ‘trabalho’ são as categorias que fundamentam o conceito de *campesinidade*, formulado por Klass Woortmann, e que será aqui apresentado e discutido.

Além de Klass Woortmann, outros autores são convocados à medida que se faz necessário introduzir outros conceitos e noções. Hans Pongratz, por exemplo, se faz presente com o conceito de “*farming culture*” e a noção relacional de tradição e modernidade como fases, dentro de uma continuidade temporal diferenciada. Aproprio-me ainda das noções de dádiva e reciprocidade, de Marcel Mauss, com o objetivo de explicar os princípios que regem o *ethos* dos *sitiantes* e a forma como eles se relacionam com Deus, com os homens e o com mundo das coisas.

Embasando a análise, três autores fornecem subsídios para discutir o modo de vida dos *sitiantes* pesquisados. Antonio Candido, a partir da obra “*Os Parceiros do Rio Bonito*”, concebida na década de 1950 e dedicada ao estudo do caipira paulista e da transformação dos seus meios de vida, me permite uma primeira compreensão das mudanças na cultura camponesa diante do avanço da modernização capitalista. Por sua vez, a etnografia comparativa entre uma comunidade pesqueira do Rio Grande do Norte e um município da Zona da Mata pernambucana, de autoria do antropólogo Marcos P. D. Lanna, revelou-se uma fonte importante. Esse autor descreve as relações de patronagem, compadrio e outras práticas que considero muito semelhantes àquelas que identifiquei, contribuindo para confirmar



minhas próprias conclusões quanto ao funcionamento da dinâmica de reciprocidade, que articula parentesco, solidariedade e subordinação com troca de dons na Comunidade estudada por mim. Um diálogo com a pesquisadora Cynthia Andersen Sarti, cuja pesquisa de doutorado deu origem ao livro “*A família como espelho: um estudo sobre a moral dos pobres*”, é mantido especialmente quando trato dos valores adotados pelas famílias dos sitiantes. Vale destacar que Sarti desenvolveu um estudo sobre migrantes pobres, predominantemente de origem rural, residentes na periferia de São Paulo, na década de 1980, focalizando categorias como trabalho, família e moralidade. A autora evidencia como esses elementos são constitutivos da identidade do pobre no mundo urbano.

Pierre Bourdieu é mais uma vez convocado, aqui para explicar o conceito de *habitus*. Porém, me aproprio desse conceito para dizer que existem muitas práticas transmitidas de geração à geração que permitem afirmar uma campesinidade, mas sem perder de perspectiva sua (re)invenção constante pelos sitiantes. Além desses autores, outros são citados de forma mais pontual, tais como Maria de Nazareth B. Wanderley, Maria Sylvia de Carvalho Franco e Eric Sabourin.

### 3.1 CAMPESINIDADE E MODO DE VIDA

A Chã de Jardim constitui-se uma *comunidade de práticas e de interesses* caracterizada pela reciprocidade, entendida como uma dinâmica de troca de dons, identificada por Mauss (2003 [1924/25]) como *prestação total*. No caso em estudo, a noção de dádiva não se restringe a troca de presentes, compreendendo também trocas de visitas, de convites para festas, de favores, de “ajuda”, de “trabalho” etc.

No *Ensaio sobre a dádiva*, Marcel Mauss (2003) esboça uma “teoria da obrigação”, expressa da seguinte forma: para em um futuro receber, é preciso dar no presente; por sua vez, receber implica em retribuir, em um futuro próximo. Mauss parte de dados etnográficos produzidas por antropólogos de sua época e observa que nas “sociedades tradicionais” investigadas, os sujeitos são moral e mutuamente obrigados pela dinâmica da reciprocidade. Em síntese, a reciprocidade equivale a um “contrato”, em que as partes obrigam-se mutuamente a prestações e contraprestações “desinteressadas”, mas sobre as quais reside a expectativa de retribuição, que ocorre em um momento diferente daquele em que se recebe. Portanto, trata-se de atos descontínuos, mas interdependentes, como bem observou Bourdieu (1996a).

Pierre Bourdieu interessou-se pela troca de dádivas no início de sua carreira de pesquisador, quando investigou e escreveu alguns ensaios sobre os temas da honra, moral e

solidariedade Cabila. Observando o funcionamento da lógica da troca de dons, Bourdieu (1996a, p. 159) sugere que diferente do *toma lá, dá cá* que caracteriza as relações mercantis, dentro da dinâmica da dádiva, “em praticamente todas as sociedades, admite-se tacitamente que não se devolve no ato o que se recebeu - o que implicaria uma recusa.” Segundo esse autor, o intervalo tem justamente como função “colocar um véu entre a dádiva e sua retribuição, permitindo que dois atos perfeitamente simétricos parecessem sem relação” (ibidem). Para o sociólogo é o intervalo de tempo entre o momento de dar e de receber que distingue a troca de dádivas da operação comercial, dentro da qual existe uma obrigação explícita baseada no cálculo racional dos ganhos e perdas. Em outras palavras, é esse intervalo que define a gratuidade dos atos, que se tornam, em tese, independentes um do outro. Nesse sentido, é a incerteza da retribuição que dá à dádiva um caráter “desinteressado” (BOURDIEU, 1996a).

Conforme vem se discutindo e será detalhado no capítulo seguinte, a circulação de dádivas na Chã de Jardim está por trás da troca de mão de obra por remuneração. Porém, o elemento básico dessa troca é a confiança mútua. Do fornecimento de artigos, em sistema de consignação, pelas artesãs e outros fornecedores à loja, passando pela realização de festas no RVM, sem contrato, tendo por garantia apenas “a palavra de quem encomendou, até a assistência mútua nas atividades lúdico-religiosas, a dádiva move as relações intra e intercomunitárias. Coexistindo com relações mercantis, a reciprocidade constitui uma relação reversível entre sujeitos, que conjuga gratuidade de dons e incerteza de retorno, com vista a criar, manter ou reproduzir a sociabilidade do grupo (SABOURIN, 1999). O que parece distinguir um tipo de relação da outra é tanto o intervalo de tempo entre dar-receber-retribuir como as expectativas sobre as quais cada tipo fundamenta-se. Todavia, impossível distinguir quando começam os interesses mercantis e terminam os interesses simbólicos, ou vice-versa. Sem dúvida, o microsistema de circulação de dádivas na Chã de Jardim é permeado por contradições e ambivalências.

Verifica-se que, na Comunidade Chã de Jardim, a dinâmica da reciprocidade, bem como o respeito ao intervalo entre dar, receber e retribuir, encontra fundamento nos preceitos morais cristãos, traduzidos objetivamente nas práticas religiosas, que estão intrinsecamente ligadas à sociabilidade dos *sitiantes*, sendo, portanto, definidoras da *campesinidade*. Assim, tais práticas são o ponto de partida para entender as relações entre os *sitiantes*, que, mesmo pensadas como relações entre iguais, suportam diferenciações internas, tensões e conflitos.

Entre os condicionantes do modo de vida dos *sitiantes* estudados está a religião, com seu conjunto de preceitos éticos e morais. A religião é para os *sitiantes* uma parte de seu sistema de valores, moldando suas práticas sociais, sua noção de demarcação do tempo e sua

visão de mundo. Essa ideia permite uma aproximação ao conceito de *campesinidade*, desenvolvido por Klass Woortmann. Esse autor, a partir da etnografia brasileira do campesinato, constrói a noção de uma *ética camponesa*, “constitutiva de uma ordem moral, isto é, de uma forma de perceber as relações dos homens entre si e com as coisas, notadamente, a terra”, a qual denominou *campesinidade* (WOORTMANN, 1990a, p. 11).

Conforme Woortmann (1990a), a ordem moral camponesa apresenta *religião, terra, trabalho e família* como valores morais e categorias nucleares interdependentes, que tem como princípios organizativos: a honra, a hierarquia e a reciprocidade. Essa ordem moral possui forte inspiração religiosa, muito próxima do catolicismo rústico, no Brasil (MARQUES, 2008). Trata-se de um modelo relacional, em que a ordem moral campesina se constrói em oposição à ordem econômica da sociedade moderna, cujos valores são o indivíduo e a razão, e na qual as categorias terra, trabalho e família são definidas de modo independente e tratadas como coisas/mercadorias, segundo uma visão mecânica e atomística da realidade (WOORTMANN, 1990a).

Outro aspecto interessante do conceito é que seu autor sugere que a *campesinidade* pode ser encontrada em grupos e pessoas que há muito tempo deixaram o campo e que estejam, portanto, morando e trabalhando na cidade. Por outro lado, o conceito parece um pouco “estático” e “engessante”, porque faz pensar que o camponês sempre esteve preso e se guia apenas pela tradição, procurando conservá-la e sendo avesso às mudanças. Assim, esse conceito não permite compreender como pequenos agricultores familiares e sítiantes desenvolvem e assimilam novas formas de trabalho e de se relacionar com o espaço rural, por exemplo.

Numa perspectiva semelhante, porém, mais flexível, o sociólogo Hans Pongratz, ao analisar a situação na Alemanha Ocidental nos anos 1980, a partir de estudos antropológicos, observa a persistência de valores tradicionais da chamada “*farming culture*” em largas camadas da população rural e até mesmo em pessoas empregadas em modernas empresas industriais. O autor recorre a estudos de casos desenvolvidos por outros pesquisadores para mostrar que as famílias de pequenos produtores rurais, através de combinações variadas, conciliam comportamentos modernos e tradicionais, sem que isso anule completamente a especificidade de suas formas de perceber e se relacionar com o trabalho (PONGRATZ, 1990). Aliás, é a manutenção dessa cultura que assegura sua sobrevivência enquanto classe que se distingue de outros grupos sociais.

Pongratz (1990) utiliza os termos *tradição* e *moderno* como conceitos relacionais, que expressam uma continuidade temporal diferenciada. Para ele, tradição e modernidade não são, portanto, etapas que se sucedem, haja vista que a noção de tradição sempre estaria presente

por oposição a noção de moderno. Isso implica dizer que nem uma nem outra são substâncias (essências) e que as duas noções são interdependentes. Nessa perspectiva, tradição e modernidade poderiam ser compreendidas como temporalidades provisórias e superpostas, construídas e reconstruídas de modo relacional. O autor pretende sinalizar, por meio dessa ideia, a co-existência de valores tradicionais e modernos dentro da “*farming culture*”. Por sua vez, os resultados de pesquisas empíricas de Elwert e Bierschenk (1988) os levaram a criticar a abordagem que sugere que as sociedades tradicionais, mais precisamente, os camponeses, são refratárias às mudanças sociais porque estão orientadas para a manutenção de suas tradições. Elwert e Bierschenk (1988) estudaram os impactos de projetos de desenvolvimento voltados às populações rurais, na África, e, a partir dessas investigações, eles sugerem que “as chamadas sociedades tradicionais também possuem suas próprias dinâmicas de desenvolvimento, adotando maneiras especiais de criar inovações, transformar e incorporar inovações trazidas de fora”<sup>111</sup> (ELWERT; BIERSCHENK, 1988, p. 99). Dessa forma, a capacidade de aprender e se adaptar explicaria a permanência da cultura camponesa e de seus valores tradicionais em meio à modernidade.

Essas ideias são particularmente úteis para entender a campesinidade na Chã de Jardim. E mais precisamente à adesão ao princípio da reciprocidade, às práticas religiosas e de trabalho e à assunção da família como valor. Apesar de passar por adaptações e ressignificações, tais valores permanecem como expressão significativa do modo de vida dos sítiantes investigados. Para compreender esse processo de continuidade pela mudança, recorro ao conceito de *habitus*, o qual me permite suplantar os limites do conceito de campesinidade e colocar em evidência o papel do agente, como produtor de práticas e valores, que são por ele incorporados, reproduzidos e também transformados.

Sendo forjado a partir do exterior, independente das vontades individuais, e interiorizado por intermédio da incorporação de estruturas imanentes do mundo, o *habitus* é inconsciente para os agentes, pois estes não conseguem explicitar os princípios que estão na gênese da produção de seus esquemas de pensamentos, de suas percepções e ações (BOURDIEU, 2001 [1997]). Nas palavras do autor:

[...] o *habitus* não é de modo algum o sujeito isolado, egoísta e calculista da tradição utilitarista e dos economistas (e seus seguidores, os "individualistas metodológicos"). Ele constitui o lugar de solidariedades duráveis, de fidelidades incoercíveis, pelo fato de estarem fundadas em leis e laços incorporados, as do *esprit de corps* (do qual o espírito de família é um caso

---

<sup>111</sup> Tradução livre do original: “These societies have specific ways of creating innovations and transforming and incorporating innovations brought from outside”.

particular), de adesão visceral de um corpo socializado ao corpo social que o fez e com o qual ele faz corpo (BOURDIEU, 2001 [1997], p. 177).

Embora profundamente interiorizado, o *habitus* constitui-se o “lado ativo” do conhecimento prático, restituindo ao agente “um poder gerador e unificador, construtor e classificador” (BOURDIEU, 2001 [1997], p. 167). Como resultado de um aprendizado contínuo que se dá ao longo da trajetória do agente, o *habitus* define-se por um sistema de disposições incorporadas capaz de atualizar-se e aprender, através da aquisição e acúmulo de capital cultural ao longo da socialização secundária do indivíduo. Por fim, o agente torna-se capaz de inventar meios novos de desempenhar antigas funções diante situações novas.

Desse modo, o conceito *habitus* me permite recompor tanto o processo de internalização dos valores cristãos, expressos nas relações sociais e na religiosidade dos *sitiantes*, quanto o processo de incorporação de novos valores, que afetam e provocam o abandono, a adaptação e/ou a ressignificação de suas práticas lúdico-religiosas.

### 3.1.1 O processo de internalização dos valores cristãos

No caso em estudo, as práticas lúdico-religiosas<sup>112</sup> católicas servem inclusive para demarcar os períodos do ano. A adesão e o engajamento em celebrações festivas na capela, terços, novenas e romarias, são vividos como momentos de renovação da fé e também de lazer e diversão, pois permitem a interação e a construção de laços de solidariedade entre os *sitiantes* e entre as comunidades rurais.

Os depoimentos a seguir referendam essa interpretação:

Sou da igreja católica. Faço parte da Legião de Maria, já tem dezenove anos. *Rezo o terço, vou pras missa. Pronto, minha festa é essa... de ir pras festa da igreja. Aí, isso aí eu gosto.* (E05: 47 anos; artesã e agricultora; 15/01/2016).

Quando a gente é chamado pra celebrar em outras comunidades é bom demais porque é como se fosse uma troca, *nós vamos pras comunidades deles e eles vem pra nossa e esse laço de amizade é legal demais.* (Luciana Balbino, In: *15 anos fazendo a glória de Deus brilhar*. Grupo de Jovens, Chã de Jardim, 2011, p. 13).

Casada, mãe de dois rapazes solteiros e uma criança, E05 encontra nas atividades da Igreja um espaço de convivialidade, de “diversão”, sendo as festividades das quais participa quase exclusivamente as da Igreja. Por sua vez, Luciana Balbino sugere que as atividades

---

<sup>112</sup> A expressão “prática lúdico-religiosa”, recuperada de Antonio Candido (2001 [1964]), é utilizada para ressaltar que não se trata apenas de atividades destinadas a expressão da fé cristã, mas de práticas de sociabilidade para os *sitiantes* estudados.

religiosas também propiciam “trocas” simbólicas, ou seja, o desenvolvimento da reciprocidade entre comunidades diferentes.

Essas percepções estão bem enraizadas e disseminadas entre os *sitiantes*, porém foram as mulheres adultas, casadas e idosas que mais as reportaram. Provavelmente, porque o sistema de ordenamento do mundo (concreto e simbólico) atribui aos homens outros espaços de sociabilidade (os bares/budegas, o campo de futebol, o comércio na feira livre etc.). Ademais, embora as práticas religiosas também propiciem momentos de interação e convivialidade aos jovens, diferente dos adultos, estes gozam da liberdade de frequentar outros espaços de festa na cidade, além de terem na escola um dos principais espaços de sociabilidade (CARNEIRO, 1998).

Os dados recolhidos e a observação fazem-me pensar a religião como parte da estrutura estruturada (no social) e estruturante (nas mentes) da vida dos *sitiantes*, pois os valores cristãos, dentre os quais se destacam a fé em Deus, a família, a devoção aos santos e a observância da doutrina da Igreja Católica Romana são internalizados desde cedo, por meio do processo de socialização dos agentes. O depoimento de uma interlocutora, concedido em clima de descontração e intimidade<sup>113</sup>, é ilustrativo sobre como se dá a socialização dos agentes e o processo de internalização dos valores cristão, desde a infância.

JR: *Pra começar, me fala sobre tua infância, onde morava...*

E23: Desde que nasci que moro no mesmo lugar, com a minha mãe, com meu pai... Lá, lá no Sítio Jardim. E minha infância, foi uma infância muito boa. Eu costumo até dizer que aproveitei muito... com minhas irmãs e meus amigos. Meus amigos de infância, a maioria é meus vizinho mermo. E... **Uma das coisas que mais marca a [minha] infância é a procissão, que a gente fazia, onde o santo era o sabugo, o cambito<sup>114</sup> era o andor, o enfeito do santo era flor de malvão e... XX era a cantora da procissão, que o canto só era aquele “Segura na mão de Deus e vai...” E não tinha mais nada. [JR: Então isso era uma brincadeira, uma encenação?] **Era uma brincadeira... de algo que a gente participava.** (E23: 32 anos; professora e voluntária no RVM; 26/02/2016).**

E23 fala de suas memórias de infância e relata a encenação de uma *procissão*, afirmando ser esta “brincadeira” marcante porque reproduzia o ápice da *procissão*: a chegada da imagem da santa em seu andor, seguido de uma multidão, à Igreja Matriz, ocasião em que

<sup>113</sup> E23 divide-se entre a casa dos pais, com quem mora oficialmente, e sua própria casa (ou “ponto de apoio”, nas suas palavras) na Chã, onde fiquei hospedada. De acordo com a informante, a casa de apoio foi adquirida com o propósito de facilitar o acesso ao seu local de trabalho, na sede do município de Areia. A entrevista em questão ocorreu no horário da noite, ela deitada no sofá de sua sala e eu sentada em uma cadeira ao seu lado, com o gravador no chão, entre nós. Houve várias pausas durante a entrevista devido ao clima de descontração, rimos muito e em alguns momentos ela se emocionou e eu também.

<sup>114</sup> ‘Cambito’ é um gancho de madeira que é preso as cangalhas colocadas nos animais de carga, geralmente, burros, e serve para o transporte de lenha, barris, capim etc.

são disparados fogos de artifício. Depreende-se do depoimento dois aspectos relevantes para entender o processo de socialização e internalização da religião como um valor para vida dos *sitiantes*: a) a brincadeira consistia na reprodução encenada de uma prática que viam os adultos fazerem e elas, as crianças, já participavam dessa prática; b) o caráter lúdico-religioso da participação na *procissão*, uma celebração da Igreja Católica que reunia *sitiantes* e cidadãos na cidade, durante os festejos da padroeira, que ainda hoje são celebrados praticamente da mesma maneira.

A contribuição dos adultos para a internalização dos valores cristãos pelas crianças vai além de levá-las para as *procissões* (anuais), como se pode observar a partir das falas de duas outras entrevistadas:

JR: *Sobre a tua relação com a Igreja, quando e como a Igreja começa a fazer parte da tua vida?*

E31: Pronto, tudo começa com vovó, vovó do lado de mamãe. Vovó sempre teve uma religiosidade muito grande. E quando a gente era criança, ela já era vovó, sei lá, bem uns 50 anos já, mais de 50, sei lá, nem recordo direito. E ela já tinha essa coisa de ir pra igreja [...] **E ela começou estimular pra, começou a levar a gente também pra, pra Igreja. E principalmente eu, acho que por ser a neta, mulher, mais velha, eu sempre tava indo com ela pra missa, em Remígio.** A gente passou muito tempo indo pra missa em Remígio, com ela. [...]. (E31: 35 anos; líder comunitária; E31, 01/03/2016).

JR: *Como foi tua aproximação da igreja?*

E16: **Foi sempre mãe que levou. Desde de pequenininha, né.** Aí, da minha [primeira] comunhão, a gente já ia pra reunião sozinha, na igreja. A reunião de preparação pra comunhão e depois, depois eu continuei indo [...] Aí quando eu comecei a participar do retiro eu já, eu tinha terminado de fazer a minha crisma. Aí no retiro eles sempre falam que a sua comunidade precisa de um catequista, precisa que você seja um dizimista, precisa que você faça parte de um grupo de jovens, né? **Aí como eu já tinha terminado a minha crisma, eu disse: agora é a oportunidade de eu entrar e ser uma catequista. Aí fui catequista, eu acho que durante 4 anos... fiz duas turma.** (E16: 24 anos; funcionária do RVM; 18/02/2016).

As falas de Luciana Balbino e E16 revelam que são as mães e as avós as principais responsáveis pela iniciação das crianças nas práticas religiosas, sendo as meninas o alvo primeiro dos investimentos, o que significa que elas tornam-se as herdeiras e responsáveis em grande parte pela retransmissão do sentimento de religiosidade e de outros valores camponeses, quando adultas. Com efeito, há uma forte conotação de gênero no papel conferido às mulheres de reprodutoras e transmissoras dos saberes e valores camponeses. Se ao homem cabe, predominantemente, o papel de produtor, incumbindo-se das atividades produtivas e econômicas, às mulheres cabe a reprodução dos valores simbólicos, de modo que ambos exercem papéis qualitativamente complementares, implicando-se cada um a seu modo na

reprodução do modo de vida camponês. Porém, diferente de suas mães e avós, algumas mulheres sitiantes ocupam atualmente também papéis de liderança (política e econômica), não tendo sua atuação limitada pelos papéis tradicionais de gênero.

Destarte, como afirma Bourdieu (1996a [1994], p. 131), “a família tem um papel determinante na manutenção da ordem social, na reprodução, não apenas biológica, mas social, isto é, na reprodução da estrutura do espaço social e das relações sociais”. Porém, a formação religiosa atualmente não é uma tarefa exclusivamente da família, mas também da “comunidade”, que assume e compartilha esse papel, graças aos vários grupos organizados e engajados na Igreja: Grupo de Jovens; Pastoral da catequese, Pastoral do dízimo, Legião de Maria, dentre outros.

As interlocutoras LB e E16 dão exemplo disso, pois quando se tornaram jovens/adultas, elas próprias se tornaram, respectivamente, coordenadora do Grupo de Jovens e catequista, atividades que estão voltadas para formação religiosa das novas gerações. O engajamento dos jovens nesses grupos além de lhes conferir um papel social, proporciona o reconhecimento de estar “a serviço da Igreja” – instituição interpretada frequentemente como sinônimo de comunidade - algo valorizado aparentemente por todos os sitiantes.

### **3.1.2 Entre o pão divino e o pão humano: religião, sociabilidade e comensalidade**

Entre os sitiantes pesquisados, a noção de tempo é marcada pelas celebrações religiosas, dentro do ciclo anual. Quatro períodos e festividades ganham destaque: a Semana Santa, quando se celebra a morte e a ressurreição de Cristo, período marcado pelo recolhimento, jejum e orações; o “Mês de Maio”, também conhecido como mês mariano, em que se celebram as novenas e a coroação de Maria - mãe de Jesus, cerimônia dentro da qual se inclui a queima das flores ofertadas à Maria; o “São João”, no meio do ano, período marcado pela colheita e festas dedicadas aos santos juninos; e o Natal, quando se celebra o nascimento de Cristo, com novenas e reuniões familiares.

Estas celebrações estão inseridas dentro do calendário anual de atividades religiosas realizadas pela Comunidade Chã de Jardim. Subordinado e em consonância com as orientações da Igreja Católica, esse calendário, inicia-se com o retiro de carnaval, depois se segue com a caminhada do Padre Ibiapina<sup>115</sup> até o santuário onde repousa os restos mortais

---

<sup>115</sup> O bacharel em direito José Antônio Pereira Ibiapina (1806-1883) ordenou-se sacerdote tardiamente, em 1853, aos 47 anos, após breve passagem no mundo da política e atuação como professor e advogado. Sua aproximação aos frades Capuchinhos teria influenciado seus 27 anos de missões no Nordeste, durante os quais percorreu os



deste, no município de Arara. Em seguida vem a quaresma, depois a páscoa e os novenários dedicados à Maria, em maio. Segue com as festas de São João, no mês de junho, e a celebração do dia de Padre Cícero, em julho. Os novenários e a festa da padroeira da Capela são celebrados em setembro. Em outubro ocorrem as comemorações do aniversário do Grupo de Jovens. Em dezembro tem lugar as novenas do menino Jesus e a celebração do Natal.

Além dessas atividades, ao longo do ano, há caminhadas e romarias, como explica o animador da comunidade de Marzagão:

[...] Aí vai, começa também a quaresma, a gente também faz a celebração da Via Sacra. Faz os ofício divino, pela manhã. Os quarenta dias da quaresma, a gente todo dia reza o ofício divino, de manhã, nas sexta-feira, quarta e sexta, a gente faz via sacra. Tem o retiro de carnaval pros jove [sic], mas é em geral, assim, que você queira participar. Vai ser aqui esse ano. É aqui nesse cantinho, aqui atrás [...] Já tamo se preparano, né, essa semana vai começa a montar o acampamento. Aí pronto, as nossas festa são é essa. E tem também a *missa da Conceição em Areia*, que a gente também sai daqui e vai. E tem a *caminhada do cruzeiro* e tem também a caminhada daqui pra Santa Fé, em Arara, que vai todo mundo a pé, por aqui por dento [sic]. Sai de manhã cedo, vem as menina, **já vem “as menina”<sup>116</sup> de Chã de Jardim** em caminhada, se junta aqui, *faz as oração, toma café*. Aí sai todo mundo [junto] até Arara. (E12b: 69 anos; agricultor aposentado, animador da comunidade Marzagão; E12, 29/01/2016).

A fala de E12b<sup>117</sup> permite introduzir um aspecto relevante das práticas lúdico-religiosas para os *sitiantes*: a associação com a oferta de alimentos. A observação e os relatos permitem concluir que, assim como as festas particulares são vistas como oportunidade alimentar na cultura caipira estudada por Candido (2001 [1964]), as festividades lúdico-religiosas também o são para os *sitiantes* por mim observados.

Os terços e as novenas, quando realizados nas casas, costumam ser seguidos de um “lanche” servido pela(o) anfitriã(o) às “visitas”. As romarias e as caminhadas para visitar cruzeiros ou, como citado por E12b, a santuários, como o de Santa Fé, costumam ter várias paradas para merendas, oferecidas por algum “*sitiente forte*”. Além disso, um dos pontos altos dos mutirões, dos quais já se falou, são também os alimentos partilhados – geralmente uma refeição coletiva preparada pelos trabalhadores.

A relação entre a partilha de alimentos e a fé tem fundamento bíblico dentro da religião católica. Segundo os preceitos cristãos, “a palavra de Deus”, isto é, as escrituras

---

estados do Ceará, Piauí, Rio Grande do Norte, Pernambuco e Paraíba, sempre mobilizando a população para a construção de igrejas, hospitais, açudes, cemitérios e, com frequência, Casas de Caridade. (BEZERRA, 2001.)

<sup>116</sup> A líder comunitária e suas duas irmãs são conhecidas e frequentemente designadas pelas outras comunidades e por pessoas da cidade de Areia como “as meninas da Chã”, sendo tratadas claramente como membros da liderança ou “as cabeças” da Comunidade.

<sup>117</sup> A entrevista 12 contemplou/incluiu um casal de *sitiantes*. Para distinguir quando uso a fala de um e de outro utilizei o código E12a para ela e E12b para ele.

sagradas, a Bíblia, são o alimento da fé, portanto, *alimento espiritual*. E o lugar onde essa palavra é compartilhada e multiplicada é na Igreja, na “casa de Deus”. Mas, não apenas aí, pois teria dito Jesus: “[...] onde estiverem dois ou três reunidos em meu nome, aí estou eu no meio deles” (EVANGELHO SEGUNDO MATEUS, 18:20). Em síntese, as práticas lúdico-religiosas reúnem as pessoas para a partilha do *alimento espiritual* – a palavra de Deus. E a *comida*, o pão produzido pelo homem, é partilhada como símbolo do trabalho e da união entre os homens e destes com Deus.

A associação entre práticas religiosas e oportunidade alimentar que esboço tem por base tanto a adesão dos sitiantes aos preceitos religiosos cristãos e à ética camponesa como às memórias das trajetórias de vida dos sitiantes, inscritas no corpo e nos significados atribuídos à comida. Dessa forma, para além dos preceitos bíblicos, parece existir uma centralidade da *comida* na vida dos sitiantes. Ao pensar a cultura como texto que dialoga com outros textos, graça à sua intertextualidade, Woortmann (1986) afirma que a comida possui um significado simbólico e pode ser entendida como uma linguagem que fala, entre outras coisas, da família e do trabalho. Nas palavras do autor:

Alimentos são necessários para reprodução dos indivíduos e, portanto, dos membros da família. São igualmente necessários para que se restaurem as energias gasta no trabalho, e por isso, comer é preciso para que se reproduza a força de trabalho da família. Mas, a comida é mais que alimento. Em qualquer sociedade, os alimentos são, não apenas comidos, mas também pensados (WOORTMANN, 1986, p. 1).

Adotando outra perspectiva, Candido fala das condições precárias de vida e do estado de subnutrição dos caipiras pesquisados por ele, no interior paulista, como causa de uma “fome psíquica”, que justificaria o desejo contínuo de alimentos, preferencialmente, “pesados”, isto é, comidas bastante protéicas e de digestão lenta, para dar a “ilusão do estômago cheio” (CANDIDO, 2001 [1964], p. 198). Na verdade, a ideia de *oportunidade alimentar* toma por base o fato de que os caipiras estudados por Candido não sabiam quando teriam outra refeição satisfatória, então, eles aproveitavam toda e qualquer ocasião em que pudessem ter acesso a alimentos. Dessa situação de incerteza, surgia uma fome contínua, expressa na ideia de “fome psíquica”.

Embora estejam hoje longe dessa situação de penúria a qual se refere Candido, os sitiantes estudados por mim, especialmente os mais idosos, não negam o passado de privações e pobreza, o que induz a pensar que a situação passada deixou um traço duradouro no *habitus* dos sitiantes, como ilustra a fala da artesã E06:

Como meu marido é aposentado, hoje num falta. Mas, **eu já passei muita necessidade**. Chegou o dia de eu ficar assim pensando: “- *O que é que vou*

*fazer pra janta?”* *Aí colocava aquele pouquim de feijão. Arroz num tinha, num vou mentir. Não tinha.* E quando era de noite eu dividia aquele pouquim de feijão pra tudim, que era os menino pequeno, meu marido e eu e minha mãe. Que no caso, dava nove, nove pessoa. *E muitas vez, eu butava pra eles, pra ele que vivia trabalhano e eu... fazia um pouquim do cardo [caldo] e tomava. [...]* **Quando eu entrei no artesanato [...], assim, o primeiro dinheiro que eu ganhei** - pode perguntar que Luciana diz essa mesma história -, foi que... umas compraro [sic] uma brusa [blusa], outras compraro qualquer coisa né, e **eu comprei um pacote de café e um pedaço de mortadela.** (E06: 54 anos; artesã/do lar; 15/01/2016)

A interlocutora relata sem constrangimento as dificuldades pela qual ela e sua família passaram, em um passado não muito distante, que foi superado apenas quando seu marido teve direito aposentadoria como trabalhador rural pelo INSS e quando seus filhos, já adultos, partiram em busca de melhores oportunidades de trabalho e assim puderam “ajudá-los”, enviando algum dinheiro. A conjuntura econômica favorável das últimas décadas permitiu que, com a ajuda dos filhos e de parentes, ela e o marido comprassem um terreno e construíssem a casa onde moram hoje, já que antes tinha apenas um “chão de morada”, o que significa que moravam “de favor” em uma fazenda. Dado o contexto de privações, é muito simbólico o fato de E06 ter comprado comida com o primeiro dinheiro que ganhou com a produção de artesanato. Mas não qualquer comida - café e mortadela, itens que certamente configurariam um “luxo” para seus padrões de alimentação da época.

### 3.1.3 “Que Deus lhe dê em dobro”: trabalho e alimentos no ciclo da dádiva

Segundo Woortmann (1986, p. 1), cada cultura discrimina, “[...] dentro do universo dos alimentos possíveis em cada ecossistema, o que deve e o que não se deve comer para cada tipo de pessoa e para cada estágio de seu ciclo de vida”. Uma prática relacionada à ideia que se faz do corpo e de suas necessidades. Bourdieu (2007), por sua vez, fala que as práticas alimentares são o *locus* privilegiado para observar como o *habitus* ganha “materialidade”, é aprendido e atualizado. O ato de comer edifica uma memória dos gostos, que irá ser ativada nas práticas alimentares por meio de aromas, texturas e sabores, transformando esses momentos em ocasiões de rememoração, produção e reprodução do *habitus* de classe, como se observou por meio das várias maneiras<sup>118</sup> como os comensais do RVM tomavam suas refeições.

<sup>118</sup> Certos clientes, aproveitando-se do fato que cada um podia servir-se à vontade (uma única vez), montavam pratos que chegavam a transbordar, misturando diversos tipos de alimentos (carnes, peixes, verduras etc.) em um mesmo prato; enquanto outros pediam para ter as carnes servidas em prato separado e outros comiam com extrema moderação, privilegiando os legumes e verduras.

Com efeito, conforme Marques et al. (2007), há uma relação significativa entre comida, trabalho e família; e entre saúde, trabalho e comida, posto que são categorias empíricas recorrentes, que surgem para explicar uma tradição, fundada na campesinidade. Além disso, segundo as autoras da obra *A agricultura familiar à mesa*, “quando se fala de alimentos e agricultura, é especialmente dádiva o trabalho, o esforço e o saber fazer de quem plantou, colheu ou preparou a ‘comida’” (MARQUES et. al, 2007, p. 169).

De um lado, falar de alimentação implica falar de sociabilidades, de redes de trocas de dádivas, haja vista que “a comida, ao mesmo tempo em que está alicerçada em razões práticas – é necessária para atender ao estômago –, também constrói seu universo simbólico – é necessária para atender à mente.” (WOORTMANN, 2007, p. 178). Do outro, como já se mencionou, as práticas religiosas constituem-se momentos de sociabilidade e lazer, portanto parte estruturada e estruturante da vida em comunidade. Logo, é coerente pensar que a comida exerça o papel de mediadora das relações sociais entre os sitiantes e entre estes e Deus. Nesse caso, “os lanches” servidos após as novenas realizada nas casas, quando a/o anfitriã(o) partilha/doa alimentos aos convidados, atualiza e reproduz a tríplice obrigação dar-receber-retribuir.

Na percepção dos sitiantes, as pessoas recebem de Deus dons gratuitos – a vida, a saúde, a chuva, a inteligência, a fartura etc.-, devem, portanto, retribuir a este Deus com devoção e *fé* aos santos e à Igreja, reunindo-se em nome dele e propagando a “palavra de Deus”; e com *obras*, ajudando os “irmãos”, levando a “*palavra*”, que é *alimento espiritual*, e a comida - fruto do trabalho, que nutre e sacia a fome de *pão*.

Ainda que usadas em sentido metafórico, algumas frases empregadas por sitiantes (e também cidadãos) idosos e religiosos, quando recebem de um vizinho um “cozinhado<sup>119</sup>” (de feijão, macaxeira etc.) sintetiza essa lógica: “*Que Deus multiplique...*”; “*Que Deus lhe dê em dobro*”. Deus é colocado simbolicamente como fonte de todos os dons e origem de todas as dádivas e só ele pode “dar mais”. Alternativamente, o uso da expressão pode indicar que a pessoa que recebe reconhece que não poderá retribuir a dádiva recebida, rogando a Deus que o faça em seu lugar. Essa interpretação revela-se útil para entender a recorrência dos agradecimentos feitos a Deus pelos jovens sitiantes envolvidos na produção das práticas turísticas. Assim como para explicar o fato deles apontarem Deus como responsável por ‘todas as conquistas da Comunidade’.

Tomando de empréstimo a ideia de Woortmann (1990a, p. 38), pode-se dizer que a troca entre homens é a continuidade da troca com a natureza, e esta relação de troca é sempre

---

<sup>119</sup> Porção suficiente para uma refeição, portanto que será cozinhada/preparada de uma só vez.

uma relação com Deus, já que este é o senhor da natureza. Por isso, a troca de alimentos, que resultam da troca com a terra, é uma troca indireta de trabalho, pois só o trabalho constrói a terra e produz os alimentos.

Desse modo, conclui-se que as práticas religiosas estão ligadas indissociavelmente às práticas de sociabilidade e de comensalidade, sendo todas elas formas de expressar o *habitus*, o modo de vida dos sitiantes. As práticas religiosas e de comensalidade são duas formas de mediação das relações entre os agentes e deste com Deus, contribuindo para conformação dos princípios éticos em que se insere o circuito das obrigações de dar, receber e retribuir. Como Sarti (1994), creio que, em última instância, a moralidade presente nessas práticas está ancorada, numa ordem sobrenatural. “Deus aparece como a entidade moral que comanda o mundo, restaurando a justiça numa ordem injusta (*Deus provê e Deus castiga*) e a igualdade num mundo desigual (*Somos todos filhos de Deus*)...” (SARTI, 1994, p. 199).

Por outro lado, como o *habitus* atualiza-se e aprende, a campesinidade, enquanto conjunto de valores morais e éticos, não pode ser pensada como refratária às influências do ambiente, ou seja, da sociedade circundante. Nesse sentido, aceito as ideias de Pongratz e sugiro que os valores campesinos tradicionais (como família, trabalho, terra e religião) redefinem-se constantemente na e pela relação com os valores ditos modernos, acompanhando o processo de transformação da sociedade em seu conjunto. Assumo o postulado de Marcel Jollivet (2001), recuperado por Wanderley (2003), segundo o qual, as sociedades camponesas se definem, precisamente, pelo fato de manterem com a chamada “sociedade englobante” laços de integração, dentre os quais são fundamentais os vínculos mercantis.

### 3.2 PRÁTICAS-RELIGIOSAS, DÁDIVAS E NOVOS VALORES

Nesse tópico trago três exemplos de como as práticas lúdico-religiosas constituem-se, simultaneamente: oportunidades de acumular capital simbólico; formas de lazer e; um meio de fortalecer os laços de solidariedade entre as comunidades rurais por meio da prestação e contraprestação de dons. A baixa frequência a algumas dessas práticas tradicionais também evidencia o declínio da religiosidade entre os sitiantes, opondo as percepções dos mais velhos e dos mais jovens. Os primeiros são vistos como mais apegados às tradições e avessos a inovações; os segundos como desinteressados e descomprometidos com os valores camponeses e a vida comunitária. Entre esses dois grupos, estão aqueles “jovens” (com idade entre 25 e 38 anos), engajados nas atividades da Igreja/capela e que ajudam a propagar e ressignificar os valores tradicionais, estimulando a troca de dons, por meio do próprio trabalho dedicado à

realização das celebrações e festividades da comunidade. Assim, é possível distinguir três modos de geração na comunidade.

### 3.2.1 A festa da padroeira

Uma das primeiras oportunidades de contato efetivo com os *sitiantes*, ao me instalar na Chã, foi durante a celebração de uma missa, durante as festividades da padroeira da Capela – Nossa Senhora das Dores (cujo dia que lhe é dedicado é 15 de setembro). As atividades (novenas, missas e apresentações culturais) estavam sendo realizadas durante a noite, mas naquele dia haveria excepcionalmente uma missa à tarde, celebrada por um padre<sup>120</sup> vindo de Guarabira, especialmente com essa finalidade. Dentro da capela, as pessoas conversavam, riam, era claramente um momento de encontros, de sociabilidade entre os *sitiantes*.

Durante a celebração, a capela, visivelmente bem cuidada e equipada - possuindo sistema de som, forro no teto, muitos adornos etc.- ficou lotada. A maioria das pessoas era idosa, mas havia alguns jovens, poucos adolescentes e algumas crianças. As pessoas estavam dispostas da seguinte maneira: na fileira de bancos da esquerda ficaram os membros do Grupo de Jovens; na outra, da direita, os mais idosos, outras famílias e pessoas da Comunidade. Essa distinção entre membros do Grupo de Jovens e os demais *sitiantes*, seria observada em outras ocasiões e relatada em entrevistas posteriores.

Há também um sentido de hierarquização nessa configuração espacial, pois pertencer a tal Grupo de Jovens, prestar serviços à Igreja e, por consequência, estar próximo e ter acesso direto ao padre, são vistos como sinais de prestígio. Assim, quanto “mais próximo ao altar”, mais chances de ter acesso direto ao pároco e ser reconhecido na comunidade, logo, isso parece ser um bom motivo para que algumas pessoas se esforcem em “servir à Igreja”. Mas, também é verdade que algumas pessoas vindas da cidade, sem fazer nenhum esforço semelhante, naquele dia foram logo notadas e, inclusive, cumprimentadas pelo padre, embora estivessem nos fundos da Capela, ou seja, à parte da configuração descrita acima e fora do sistema hierárquico local. Aliás, ficou evidente que não ser *sitiantes* (não fazer parte dos *povos dos sítios*) confere uma vantagem simbólica, aos olhos dos meus interlocutores.

---

<sup>120</sup> Ainda na frente da Capela, percebia-se um clima de ansiedade e excitação pela chegada do padre Aduato. Ele era a atração principal, ao ponto de ser cercado na chegada e na saída, e foi para vê-lo e assistir sua celebração que algumas pessoas da cidade vieram à Chã do Jardim naquela tarde. Elas conheciam e eram reconhecidas no meio, mas se conservaram juntas e conversavam entre elas. Segundo os relatos, Padre Aduato teria sido muito importante para o Grupo de Jovens e havia marcado a Comunidade por sua dedicação e interesse pela vida comunitária. Ele havia deixado a paróquia de Areia há pouco mais de um ano e agora está trabalhando na diocese de Guarabira. Veio especialmente celebrar a missa em questão a pedido de Luciana Balbino, líder da Comunidade.

Outro símbolo do clima de festa e do quanto a ocasião era especial para a comunidade ficou visível no traje social usado pelos ministros da eucaristia naquele dia, contrastando com as roupas com as quais os vi várias outras vezes no cotidiano. O orgulho de ocupar o papel de ministro da eucarística estava visível no semblante dos dois ocupantes do cargo, que obviamente não poderia ser ocupado por “qualquer um”, posto que ambos fossem homens de meia idade e pais de família.

A animação da celebração foi feita pelo Grupo de Jovens de Muquém, sede do distrito, reafirmando os laços de solidariedade entre as comunidades, dos quais já se falou. Nas novenas das noites seguintes, grupos de outras comunidades foram os animadores. A prestação desse tipo de serviço é uma prática corrente, nutrida entre as comunidades, entre as quais há um compromisso de se fazer presentes e ajudarem umas nas festividades das outras.

Participando de uma noite de novena, ainda dentro dos festejos da padroeira, observou-se que na Capela havia bem menos indivíduos e apenas eu de forasteira. Nessa ocasião pude perceber que muitas pessoas – entre elas crianças, jovens e adultos - pediam a benção a seus padrinhos e madrinhas, haja vista que a prática do compadrio ainda é bastante comum na comunidade.

Conforme Woortmann (1990a, p. 33), “compadres são concebidos como irmãos rituais (e, com grande frequência, são "irmãos de sangue"). O padrinho, por outro lado, é "que nem o pai", e essas construções legitimam a troca de crianças, tornando-se o(a) afilhado(a) um(a) filho(a)”. O uso dessa linguagem ritual que converte afilhados e padrinhos em parentes, conforme os preceitos cristão, é comum entre os sitiantes da Chã de Jardim. Vale lembrar que, segundo Franco (1983), na sua origem, o sacramento do batismo estabelece ritualmente um *parentesco divino*, reproduzindo as obrigações entre pais e filhos por meio do apadrinhamento. Dess forma, as trocas estabelecidas por meio do compadrio derivam-se em uma intrincada rede de sentimentos, atitudes, dívidas e obrigações, que pressupõe o padrinho e o apadrinhado, incluindo ainda os compadres, mesmo quando estabelecidas entre indivíduos que se veem como potencialmente iguais (FRANCO, 1983; LANNA, 1995; CANDIDO, 2001[1964]).

O compadrio também pode ser entendido como uma forma de troca simbólica, pela qual se observa uma diferenciação interna entre os sitiantes. Trata-se de uma forma de aliança entre sitiantes “fortes” e “fracos”, fundada em relações não-capitalistas, embora não isenta de interesses materiais (LANNA, 1995), que se exprime na obrigação do padrinho presentear e proteger o afilhado perpetuamente.

De acordo com Lanna (1995, p. 30), o compadrio pressupõe uma série de trocas entre compadres e afilhados, inauguradas no momento em que “os pais ‘dão’ ou dedicam seus

filhos aos padrinhos, que são [tornam-se] ‘pais espirituais’<sup>121</sup> e doadores da graça divina”. Segundo o referido autor, tornando-se ela própria uma dádiva recebida pelos padrinhos, a criança ganha pelo intermédio destes a “graça”, isto é, a personalidade moral, e é introduzida oficialmente na vida social. Por consequência, “o padrinho supõe que o afilhado tenha para com ele uma dívida permanente” (LANNA, 1995, p. 205), o que acarretará muitas vezes em uma forma de reprodução da dominação simbólica, que foi observada, por exemplo, pela subordinação dos afilhados que trabalham no RVM aos seus padrinhos-patrões.

Os estudos sobre circulação temporária de crianças (através da doação/adoção informal) entre famílias pobres na periferia de São Paulo, feitos por Sarti (1994, p. 103), corrobora o entendimento de que a criança é concebida como dádiva, o que estabelece a possibilidade de reivindicar retribuição de qualquer das partes, seja por ter “doador”, seja por ter “adotado”. Há, portanto, obrigações morais recíprocas entre as famílias, as quais cessariam apenas caso houvesse a transferência total dos direitos sobre a criança com a formalização/legalização da adoção, nos casos estudados por Sarti (1994).

Entre os sitiantes, além de uma forma de constituir laços, o apadrinhamento é um signo de diferenciação interna, que, por meio dessa prática religiosa, vão reconhecer-se como “mais fortes”<sup>122</sup> e “mais fracos”. Os fracos, geralmente, buscam a proteção dos mais fortes, estabelecendo com estes uma aliança, por meio da qual afilhados e padrinhos inserem-se no circuito de dádivas e obrigações recíprocas.

*Fortes* são sitiantes que possuem mais prestígio na Comunidade e maior poder simbólico e econômico. De um lado, essa condição esteve historicamente referida à posse de maior quantidade de terras e/ou terras de boa qualidade, ou seja, recursos que permitem contratar mão de obra e fazer uso de máquinas para cultivar a terra ou investir em outros negócios. E, de outro, às boas relações com senhores de engenhos e/ou fazendeiros, que pudessem “socorrer” e “ajudar” os sitiantes em momentos de dificuldade, sendo, portanto, o capital social um recurso importante.

---

<sup>121</sup> A afirmação de laços de parentesco por meio do apadrinhamento, no passado, com certa frequência, levava com que a criança fosse morar com os padrinhos, que asseguravam estudo e, muitas vezes, a iniciação num ofício/profissão, quando não um trabalho ao “novo filho”. Embora em menor frequência, isso ocorre ainda hoje, no caso dos pais não terem condições (econômicas e sociais) para cuidar da criança. Conforme me foi relato, isso ocorreu com uma família desestruturada que morava na franja periférica de Areia, cujo pai era presidiário e a mãe sofreu um atropelamento. O Conselho Tutelar foi acionado e com a mediação do pároco, as crianças tiveram a guarda temporária entregue aos padrinhos, que eram sitiantes. Diante da incapacidade da família se reestruturar, o juiz local de comum acordo com a mãe das crianças, o padre e os padrinhos, concedeu a guarda definitiva das crianças a estes últimos.

<sup>122</sup> No mesmo sentido observado por Lanna (1995), os meus informantes usam a categoria *forte* para referir-se não apenas a outros sitiantes. Forte e fraco(a) são categorias usadas também para classificar terras, pessoas, alimentos etc.



Todavia, a reconfiguração histórico-econômica que levou tanto a perda de poder dos senhores de engenho para usineiros - que, posteriormente, caíram em decadência na região -, quanto a maior diferenciação interna entre os sitiantes, implicou na redefinição do sentido de *sitiantes fortes*. Essa categoria atualmente inclui aqueles sitiantes mais escolarizados e que podem prescindir da agricultura, ou seja, que não dependem exclusivamente dessa atividade para sobreviver, por possuir outras fontes de “renda certa”, oriundas de casas alugadas na cidade e/ou do salário como servidores públicos estaduais/federais, por exemplo. Já os *fracos* continuam sendo aqueles que ocupam a posição de subordinados, que hoje dependem de benefícios sociais e que são obrigados a vender sua mão de obra através do “*trabalho alugado*” a outro sitiante ou a um fazendeiro, para assegurar “*o de comê*”, isto é, poder “fazer” a feira semanal.

Retomando a descrição da *festa da padroeira*, participei da apresentação do Grupo de Capoeira Semente Crioula<sup>123</sup>, formado por cerca de 20 jovens sitiantes do sexo masculino, com idade entre 18 e 30 anos. A apresentação ocorreu após a novena e foi seguida de “*forropoeira*”, como é chamado o resultado do ritmo de forró tocado com o bairrada. Sendo este tipo de ritmo e o grupo de capoeira uma iniciativa relativamente recente na comunidade, trazida da cidade de Areia, há cerca de 13 anos, parece que foi bem acolhida pelos jovens sitiantes do sexo masculino. Eles disseram ser motivados, muitas vezes, a buscar na capoeira uma forma de se afirmar e desafiar<sup>124</sup> outros meninos “*da rua*”, isto é, da sede do município. Outro sim, o Grupo de Capoeira é coordenado por um instrutor graduado da própria comunidade, o qual é sócio e já foi presidente da Adesco. Isso só reforça a percepção dos sitiantes de que é a Adesco que promove e traz “brincadeiras”, diversão e cultura para a comunidade Chã de Jardim. Essa percepção tem por base as relações dos sócios da Adesco com a Igreja/Capela, já explicadas no capítulo anterior.

Parece existir uma divisão intelectual do trabalho em relação ao planejamento das atividades lúdico-religiosas da comunidade. É sempre a líder e as pessoas próximas a ela que definem a programação da festa da padroeira e de outras festividades. No ano de 2015, a

---

<sup>123</sup> Divergências com os coordenadores da entidade à qual estava ligado anteriormente fizeram com que o Grupo da Chã do Jardim mudasse de nome e de mestre: antes estava vinculada ao mestre Nô e se chamava Grupo de Capoeira Angola Palmares. Ocorre que há uma rígida hierarquia no sistema de graduações dentro dos grupos de capoeira, havendo disputas e divergências entre eles pelo maior número de alunos e para monopolizar e arrecadar mais dinheiro para as associações que coordenam e avalizam cada grupo. Isso parece ter motivado a mudança no nome e mestre na Chã do Jardim.

<sup>124</sup> Como será demonstrado noutra parte, a integração dos jovens sitiantes ao universo da cidade, em Areia, por ocasião da continuação dos estudos, costuma ser problemática, especialmente para os meninos, pois eles são geralmente estigmatizados pelos estudantes “da rua”.

programação incluiu: uma minimaratona<sup>125</sup>, no sábado pela manhã, e apresentações de teatro e música (preparadas por jovens da comunidade), na noite do sábado e do domingo. Segundo a líder da comunidade afirmou, “*estamos puxando mais para o cultural*” na programação das festividades da padroeira. “Puxar para o cultural” me parece uma ação intencional, que visa integrar novos valores em circulação aos tradicionais, com o objetivo de atrair os mais jovens, que se distanciam progressivamente da Igreja e, conseqüentemente, dos valores camponeses.

Com efeito, algumas festividades e práticas lúdico-religiosas já não têm a mesma adesão dos *sitiantes* que antes. São notoriamente os mais jovens, com idade inferior a 21 anos que demonstram menos interesse em participar de alguns eventos. Segundo a líder comunitária LB, hoje os jovens são resistentes e é mais difícil fazê-los “*chegarem junto*”, isto é, participarem das “*coisas da igreja*”.

Todavia, se esse grupo parece estar afastando-se da igreja, isso não significa necessariamente uma ruptura com os valores camponeses, posto que as mudanças de costumes e até mesmo de percepção de mundo, entre os agricultores, ocorrem de maneira irregular, com graus e ritmos diversificados (CARNEIRO, 1998). Além disso, o valor família não sofre contestação explícita nem mesmo pelos mais jovens. Certamente, porque a família é o núcleo de socialização primária dos indivíduos e com o qual os *sitiantes* mantêm vínculos mais duradouros.

De acordo com Bourdieu (2007 [1979]), a formação do *habitus* implica corpo e mente, ou seja, o envolvimento integral do agente, portanto, grande investimento de tempo. Além disso, o aprendizado duradouro gera um saber incorporado, porém de “mão dupla”, ou seja, da sociedade para a pessoa e desta para a sociedade (FILHO, 2016). Em outros termos, a pessoa é socializada, internaliza aquilo que as instituições primárias - família, escola, igreja etc. lhe inculcem, passando ele próprio a reproduzir tais valores e práticas. Porém, nos processos de *longa duração* os agentes podem modificar, atualizar ou até abandonar parcialmente ou integralmente determinadas práticas, que não se encaixam mais no esquema de valores ou que passaram a ser desclassificadas socialmente.

Dois práticas lúdico-religiosas tradicionais entre os *sitiantes* - a *Queima de Flores* e o *Cruzeiro* -, que, conforme os relatos, caracterizam-se pela origem camponesa, podem servir de exemplo do declínio de certas práticas religiosas entre os mais jovens e da atualização e reinvenção de tradições no engate com a indústria do turismo.

---

<sup>125</sup> Observei que o cartaz que anunciava a minimaratona, disposto na parada de ônibus na Chã do Jardim, ao lado da Rodovia PB079, não citava o nome da Padroeira – Nossa Senhora das Dores. Perguntei-me: ela realmente importa? O que significa esse ‘esquecimento’? (Notas do diário de campo, 2015).

### 3.2.2 A coroação de Maria e a queima de flores

O ritual da *queima de flores* não pode ser entendido de forma isolada, ele faz parte do encerramento das festividades e celebrações do mês mariano, dedicadas à Nossa Senhora, a virgem Maria (mãe de Jesus). E acontece sempre no dia 31 de maio, antes da coroação da imagem de Maria – cerimônia mais esperada e ápice do evento.

Observei que esse período é aguardado e marca a vida social da comunidade, sendo de fato um evento especial para os sitiantes, os quais em muitos casos usam suas melhores roupas e comparecem em grande número<sup>126</sup>. A celebração é longa e compreende várias etapas: 1) Entrada das crianças (que frequentam o catecismo) vestidas de “anjos” na Capela, acompanhados dos pais; 2) início das orações coletivas, em voz alta, intercaladas com cânticos de louvor; 3) finalizada a novena, há um momento de “adoração” à santa, em que os devotos<sup>127</sup> aproximam-se da imagem e beijam o manto que a cobre ou os pés dela; 4) todos são convidados a sair e ir para o pátio, onde a fogueira já está acesa, para realizar a queima das flores; 5) após a queima, todos retornam à Capela, para a coroação de Nossa Senhora. Fogos de artifícios, doados por “patrocinadores” (comerciantes / empreendedores) da cidade e por sitiantes (especialmente aqueles ligados à Adesco) marcam o início (da novena), o meio (a queima das flores) e o fim da cerimônia (coroação da santa).

Constatou-se que todas as crianças que fazem catecismo na Chã são “convidadas” (entenda-se convocadas) a comparecer nesse dia, em traje de anjo. Vestidas dessa maneira, elas ficam no altar, ao lado da imagem de Maria (ainda sem a coroa). Uma delas - normalmente uma menina, é escolhida para coroar a imagem de Maria. Sendo este o momento mais importante do conjunto da cerimônia, percebi que esse papel é cobiçado - obviamente mais pelos pais do que pelas crianças -, já que todos os olhos, câmeras fotográficas e celulares se voltam para a coroação.

Ainda sim, a queima das flores é muito importante no conjunto da celebração. As flores queimadas são as mesmas ofertadas à Santa pelos fiéis durante os nove dias de

---

<sup>126</sup> No dia 31 de maio de 2017 choveu muito durante todo o dia. Isso gerou o temor dos organizadores de que poucas pessoas viessem e que o momento da queima das flores fosse dificultado, já que esta ocorre em espaço aberto, no pátio entre a capela e a escola. No entanto, apesar de ser um dia de semana e chuvoso, a comunidade lotou a Capela. E apesar da lama, algumas mulheres usavam, inclusive, vestido longo e salto alto. A trégua da chuva durante a noite foi percebida como sinal divino de acolhida das ofertas: “*Deus é tão bom que parou a chuva para a queima de flores!*”, disseram os organizadores do evento.

<sup>127</sup> Homens e mulheres adultos, crianças, jovens e idosos repetem o mesmo gesto, dirigem-se ao altar, olham diretamente para a imagem, se curvam para beijar o manto e retornam para seus lugares, em silêncio, sob os olhares de toda a comunidade. O ato, valorizado e estimulado, é considerado uma demonstração de fé e de devoção profunda à Maria.

novenas<sup>128</sup> - incluindo o último. Recolhidas e guardadas para serem queimadas no último dia de celebrações, as flores são atiradas na fogueira, em volta da qual os fiéis movem-se, em círculo, ao som de canções religiosas concebidas, especialmente, para essa ocasião. Tradicionalmente, apenas as meninas e *moças*<sup>129</sup> podiam atirar as flores na fogueira, enquanto os outros fiéis participavam cantando e rezando. Mas, como será visto a seguir, pequenas e significativas mudanças têm sido pouco a pouco introduzidas no ritual.

Indagados sobre o significado desse ritual, mesmo os sitiantes mais idosos hesitaram e tiveram dificuldade em explicar o sentido da queima das flores. De modo geral, eles entendem que as flores tornam-se sagradas porque foram ofertadas à Nossa Senhora e usadas para enfeitar um lugar sagrado – o altar da Santa. E por isso não poderiam ser simplesmente descartadas no lixo, daí a necessidade de queimá-las. Porém, foi apenas participando<sup>130</sup> da realização de uma cerimônia, isto é, no dia da coroação da santa e, portanto, da queimação das flores<sup>131</sup>, que tive acesso a outra explicação, mais mística e elaborada. Conforme informou a líder da comunidade, que comandava a celebração, ao serem queimadas, as flores ofertadas pela comunidade tornam-se fumaça e, nesse estado, vão para o céu e são recebidas por Nossa Senhora.

Nessa perspectiva, o ritual da queima das flores conecta-se diretamente às formas anciãs de oferendas e sacrifícios oferecidos a Deus, especialmente aqueles citados no livro de Levítico<sup>132</sup>, no Antigo Testamento<sup>133</sup>, em que Deus explica, em detalhes, as formas corretas

---

<sup>128</sup> As novenas do mês de maio são tratadas como orações de preparação da alma para apreender o significado do evento principal: a coroação de Nossa Senhora.

<sup>129</sup> O termo *moça* é usado pelos sitiantes estudados para designar exclusivamente as mulheres jovens e que nunca tiveram relação sexual. Os homens jovens são chamados de rapazes, mas nesse caso esse termo não faz referência à ausência de iniciação na vida sexual.

<sup>130</sup> Em maio de 2017, voltei à Comunidade especialmente para acompanhar os preparativos da noite de 31 de maio e assistir a coroação e a “queima de flores”.

<sup>131</sup> Ao buscar mais informações sobre a “*queima de flores*”, encontrei apenas registros em *blogs* que informavam sobre a realização do ritual em outras comunidades rurais nos estados do Rio Grande do Norte e da Paraíba, sempre no último dia do mês de maio, também dentro das celebrações à Maria. Em conversas informais com ex-sitiantes idosos, pude confirmar que o ritual era realizado também na região do Agreste e do Curimataú paraibanos. Outros informantes de Pernambuco disseram nunca ter ouvido falar dessa tradição. Sendo assim, creio que o significado e as origens desse ritual merecem uma investigação para além da descrição que estou expondo aqui.

<sup>132</sup> Escrito entre os anos 1440 e 1400 AC, o Levítico faz parte do Pentateuco, isto é, os cinco primeiros livros bíblicos. Sua autoria é, tradicionalmente, atribuída a Moisés, que teria guiado o povo de Deus no deserto até a terra prometida. A denominação deve-se às leis transmitidas pelos sacerdotes da Tribo de Levi aos israelitas. Além das leis, outros temas abordados no livro são dietas (alimentos puros e impuros), o parto e doenças que são cuidadosamente regulamentadas, o que sugere que os sacerdotes estavam preocupados com a saúde de seu povo. (Introdução ao livro de Levítico. (A BÍBLIA, 2002)

<sup>133</sup> Nos 27 capítulos desse livro, que vem logo em seguida ao Êxodo, Deus “*transmite ao seu povo suas leis e seus costumes*”, explicando em detalhes as formas corretas de fazer e lhe oferecer sacrifícios (A BÍBLIA, 2002. p. 116). O principal deles é o holocausto, descrito logo no primeiro capítulo. Segundo o Levítico, o ritual consiste em “*presentear*” a Deus com um animal do rebanho, preferencialmente, um macho, que é sacrificado e “*depois o sacerdote faz fumegar tudo no altar. É um holocausto, uma oferenda consumida, um perfume*

de fazer e lhe oferecer sacrifícios (A BÍBLIA, 2002). Nesse livro, o fogo é descrito como uma maneira de fazer os sacrifícios oferecidos chegarem a Deus. Assim, a queima parece ser uma forma de “transfiguração” da matéria em oferenda, em um “*perfume que agrada a Deus*”. Vale ressaltar que, segundo a doutrina católica, os sacrifícios (jejuns, orações, penitências etc.) são formas de restabelecer a aliança e a comunhão com Deus, quebrada pelo pecado. A morte de Cristo teria sido o sacrifício supremo, que redime os pecadores e estabelece uma aliança eterna de Deus com seu povo (DONZELLINI, 2013).

Além da Chã do Jardim, há relatos da existência do ritual da queima das flores nos povoados de Marzagão, Tabuleiro de Muquém e Muquém. Porém, conforme meus informantes, na Chã a participação dos sitiantes é maior e a queima de flores “mais bonita”. Eles afirmam, todavia, que em nenhuma das localidades citadas a festividade seria celebrada como antigamente.

JR: *E como era a queima de flores?*

E15: [...] Era bonito! Era tanto foquetão, tanta lanterna acesa! [Era] o povo cantano com esse foquetão. Mas era uma diversão, **mas agora o povo num querem isso não, só é só forró**, né minha fia [sic]. (E15: 68 anos; artesã e agricultura aposentada; 17/02/2016)

JR: *Ainda tem queima de flores aqui na Chã?*

E23: Não como antes, mas ainda tem. (JR: Você disse “não como antes”, por quê?) Pra queimar as flores, né. A quantidade de gente participando do terço aumentou, mas, **a quantidade de gente pra queimar as flores, aí essa sim, diminuiu. E muito!** (E23: 32 anos; professora, catequista e voluntária no RVM; 26/02/2016).

Embora descrita como uma tradição transmitida de geração em geração, conforme os depoimentos de E15 e E13 sinalizam, houve uma notória diminuição do interesse pela “*queima de flores*”, sobretudo entre os mais jovens. E15, uma senhora de 68 anos, mãe de 14 filhos adultos, é enfática em reprovar a conduta moral das moças que se recusam a participar do ritual. Ocorre que a “queimagem” das flores gera muita fumaça e os mais jovens esquivam-se ou evitam ficar expostos a essa fumaça. Em conversa informal com adolescentes, obtive a informação que eles preferem ficar olhando de longe para evitar que as roupas e os cabelos fiquem mal cheirosos, pois não gostam de ficar “*fedendo à fumaça*”.

Provavelmente, graças à proximidade e à assimilação de valores mais urbanos, os jovens sitiantes não veem com satisfação a possibilidade de ficar “mal cheirosos”, pois cheirar à fumaça denuncia a condição social e a origem “*do sítio*”. A fumaça está relacionada a duas práticas comuns nas zonas rurais: 1) a queima da *coivara*, modo tradicional de se desfazer dos

---

*aplacador para o Senhor.*” (Levítico, 1:9; p. 117). Destaco que A versão ecumênica da bíblia usada nessa pesquisa opta por usar a palavra “presente” e não “oferta” em várias passagens do livro Levítico.

restos de “*tocos*” (raízes de árvores) e ramagens e adubar a terra, antes de cada plantio; 2) o uso do fogão a lenha para cozinhar. Esse último estaria na origem de um preconceito dos cidadãos de Areia contra *os sitiantes* que ainda perdura até o presente, como relata a entrevistada E29:

Quando as menina estudava, os menino sempre dizia com as menina [imita a voz]: “ - *Sai pra lá, que tu ta fedeno a fumaça.*” Só que aqui, a gente nunca cozinhou dentro de casa. Eles dizia que as menina tava fedeno a fumaça. Nem tava, as vezes tava mais cheiroso do que eles. (E29: 55 anos; ex-artesã, voluntária no RVM; 01/03/2016).

Embora bem menos frequente, o fogão à lenha ainda é utilizado e valorizado por alguns sitiantes. Nele, segundo os mais velhos dizem, é “onde se faz comida boa”, referindo-se às comidas tradicionais: feijão, pamonha, canjica etc. Porém, nas casas em que o hábito de cozinhar no fogão à lenha mantém-se, normalmente, ele está instalado fora da casa, no alpendre ou num “puxadinho” do lado da cozinha. A observação sugere que à medida que as casas foram ganhando benfeitorias/reformas (banheiro dentro de casa, piso em cerâmica, etc.), o fogão à lenha foi sendo abandonado e/ou colocado para fora da casa. Em seu lugar, além do fogão a gás e da geladeira, surgiram o “tanquinho” (de bater roupas) ou a máquina de lavar roupas. Todavia, o fogão à lenha e “*cheirar à fumaça*” continuam sendo associados ao rural tradicional. E, para os mais jovens, independente de ser gerada pelo fogão à lenha ou pela queima das flores, cheirar a fumaça os desclassifica perante outros jovens do sítio ou da cidade. Certamente, temem ser rejeitados e sofrer preconceito.

Outro aspecto que merece registro é o fato de que até algum tempo atrás apenas as “meninas” e as “*moças*” podiam “queimar” as flores. A explicação dada pelos pesquisados é que “*elas são puras*” porque nunca tiveram relação sexual, portanto são dignas de tocar nas oferendas e manusear as flores consagradas. No entanto, diante do desinteresse das “moças” e do baixo número de crianças, é cada vez mais frequente que mulheres casadas (e homens) também queimem flores, como vimos na Chã do Jardim, em 2017 (Ver Figura 7 – Apêndice G). E em Tabuleiro, conforme relatou a artesã E15:

Eu fiz catorze lanterna pra o Tabuleiro, com cumade M, mandemo fazer. Num teve uma moça pa dizê: “ - *Eu vô pega na lanterna, pa leva a frô [flor].*” Num dá desgosto minha fia? [...] Quem queimou frô [flor] aqui, o ano passado, foi cumade L... *as muié já casada.* R e J, eu não [tosse], que eu tava cantano mais as menina. *Mas o resto dar moça é tudo encostada.* (E15: 68 anos; artesã e agricultura aposentada; 17/02/2016)

Novamente, E15 reprova a recusa das “moças” (jovens) em participar da cerimônia de queima das flores. Durante sua entrevista ela pareceu sempre preocupada com os valores morais, sinalizando que o ritual reproduz um modelo cognitivo e cultural em que as mulheres

são submetidas, cotidianamente, desde a infância até a idade adulta, ao controle social dos pais/irmãos, do marido e filhos e da comunidade. Ao dar ênfase a reprovação do comportamento das jovens “*de hoje*”, a artesã revela além do conflito geracional, a tendência a culpabilizar as moças e não os rapazes por infligirem as regras morais de interação entre pessoas de sexo oposto. Trata-se de uma percepção bastante frequente nos discursos dos sitiantes em relação às mulheres, que repousa sobre os papéis tradicionais de gênero. Percepção e papéis que estão incorporados às estruturas cognitivas e ao esquema classificatório no mundo dos sitiantes. Em síntese, ao classificar e atribuir papéis específicos às moças, aos homens e às mulheres adultas durante o ritual, os sitiantes naturalizam os papéis de gênero, transformando isso em um mapa cognitivo e um instrumento de poder (ALMEIDA, 1986), usado pelos mais velhos no controle social dos mais jovens.

Com efeito, a cerimônia de queima das flores na Chã do Jardim é hoje diferente do passado, tanto na forma como nos significados, embora não tenha perdido e talvez tenha até ganhado mais importância. Atualmente, como pude observar na Chã, trata-se de um grande evento, que conta inclusive com a participação de pessoas da cidade de Areia e de Remígio. Isso é relevante porque na sede desses municípios também há celebrações dedicadas à Virgem Maria na igreja matriz, onde o padre se faz presente, enquanto nas comunidades rurais são os próprios sitiantes que se encarregam de tudo: organização e celebração.

Os relatos levam a crer que há aproximadamente 20, 30 anos atrás, a celebração das novenas reunia bem menos pessoas, atendo-se normalmente ao círculo de vizinhança e à parentela. Tratava-se, pois, de um momento de interação social bem controlada e delimitada: as meninas/moças queimam as flores; os rapazes se divertiam apagando as lanternas de papelão conduzidas por elas para iluminar o percurso até a fogueira; as mulheres adultas cantavam e os homens cuidavam da fogueira e soltavam os fogos. Ou seja, cada categoria tinha lugar bem definido no ritual e na comunidade.

Na Chã, constatei que os jovens ficam observando o círculo que gira em volta da fogueira e são os idosos e os adultos que queimam as flores junto com as crianças. A fogueira acendida no pátio, entre a Escola e Capela, e os fogos de artifício continuam de responsabilidade dos homens. A música é propagada em caixas de som e tocada por cantores e instrumentos musicais profissionais. A coroação da imagem de Maria, após a queima das flores, conta com efeitos especiais, sendo alvo de grande expectativa. Feita a coroação, o sino da capela é badalado muitas vezes e dezenas de fogos de artifício são detonados, marcando o fim da celebração. Em seguida, todos são convidados a apreciar e consumir lanches vendidos pelo Grupo de Jovens no salão comunitário ao lado ou em barracas dispostas no pátio, onde as

interações sociais continuam ocorrendo. Assim, a queima de flores é apenas um dos momentos dentro do conjunto dessa celebração. Todavia, o que torna esse ritual singular é que ele exalta o dar – a oferta das flores, o receber – as bênçãos, e o retribuir, ou seja, as trocas simbólicas e a dinâmica da reciprocidade entre os sitiantes e Deus, e com a Comunidade, já que todos são convocados a investir algo, isto é, fazer seu dom - seja das flores, do tempo, dos fogos de artifício ou dos alimentos - em prol da realização do evento.

Pode-se concluir que por meio da celebração do mês mariano está em jogo não apenas a manutenção da fé em Maria, mas sim os valores, a coesão da Comunidade sob uma só liderança. A esta cabe tarefas fundamentais: planejar; conseguir recursos; arregimentar e coordenar os vários grupos da igreja-comunidade, que se revezam para celebrar as novenas na capela durante os nove dias. Vale lembrar que, como já foi dito, para tanto, LB conta com um núcleo em que pode confiar e a quem pode delegar tarefas.

O trabalho para organizar o “Grande Dia” - a última noite de maio, começa bem antes. O núcleo da *comunidade de práticas e interesses* é mobilizado para ensaiar com as crianças, limpar e ornamentar a capela, preparar os lanches etc. No dia, todos os voluntários são chamados no altar, recebem os cumprimentos e o agradecimento público da Comunidade. A líder, por sua vez, preside a cerimônia com desenvoltura. Dessa maneira, o sucesso do evento corresponde à coroação/consolidação de sua liderança, rendendo-lhe mais prestígio, logo, mais poder simbólico.

Os demais sitiantes não são menos importantes nesse “espetáculo”. Eles são cúmplices em todos os sentidos e também se engajam no jogo. Basta lembrar que eles acorrem à capela não apenas para receber as bênçãos da Santa, eles também vão para ver e serem vistos, daí o capricho nas roupas, por exemplo. Ou ainda o empenho para que os filhos estejam presentes e desempenhem bem seu papel de anjos no altar. Além disso, para alguns, o investimento é mais alto porque sabem que seu *status* pode mudar em função das relações que mantiver com o núcleo da comunidade e, em especial, com a liderança.

### **3.2.3 A festa de São João e a brincadeira com o santo**

Os festejos de São João chegaram ao Brasil com a colonização portuguesa e, segundo Chianca (2013) - pesquisadora que estudou o tema a partir de sua “reinvenção” em contextos urbanos -, passou por uma longa história de transformações. De celebração religiosa, comunitária e rural, de caráter folclórico, os festejos juninos - dedicados aos santos católicos Santo Antônio, São João e São Pedro – tornaram-se hoje festas-espetáculo. Ou seja, grandes



eventos lúdicos, artísticos e musicais celebrados em espaços urbanos nas cidades nordestinas, com destaque para Caruaru-PE e Campina Grande-PB, reunindo multidões, atraídas pela dialética entre modernidade e tradição, ensejadas pelo consumo simbólico-cultural da identidade sertanejo-nordestina, no engate com a indústria do entretenimento e turismo (FARIAS, 2011; ALVES, 2017).

Considerando o crescente consumo em espaços urbanos das representações da ruralidade (CARNEIRO, 2012) que essas e outras festas propiciam, é pertinente questionar como as populações rurais - das quais se originou a “tradição” de celebrar o São João, estão vivenciando essas mudanças. O caso dos sitiantes da Chã de Jardim permite observar como as práticas de celebrar o terço de São João e a “brincadeira com o santo” são atualizadas e ressignificadas.

Em vias de desaparecimento, os terços dedicados a São João e a prática de brincar com o santo, isto é enfeitar e colocar o “*cruzeiro*” no terreiro da casa para ser raptado/“roubado”, faziam parte das antigas diversões relatadas pelos sitiantes.

**E02: Assim, no São João, as diversões eram os terço e os cruzeiro, que era muito bom. Se juntava todo mundo da vizinhança...** Na véspera de São João a gente se juntava já, a gente preparava as pamonha, pé de moleque, fazia canjica e aí **convidava a vizinhança**. E enfeitava o cruzeiro, aí quando dava seis horas ‘butava’ o cruzeiro fora. Aí ali de noite a **gente rezava o terço** e o cruzeiro ficava lá. **Aí quem viesse roubar o cruzeiro, no ôto [outro] ano tinha festa de novo**. Aí se ninguém roubasse, no otô ano era ‘merma’ coisa... **Enfeitava o cruzeiro e colocava lá**. Aí depois do terço... aí se juntava os vizinho ‘tudim’, aí ia se diverti, aí ia comer, toma uns vinho, licor... até dança um forrozinho em casa ‘mermo’, ligava o sonzinho, aquele rádio de antigamente, né. Aí ligava lá e todo mundo ía dança. Era muito divertido. [...] **desde a casa de meus avós, eles já tinha a tradição do cruzeiro e aí já passou pro meu pai... e assim foi**. E até só não tenho hoje porque depois que meu marido separou... aí a gente se desfez do cruzeiro. (E02: 63 anos; agricultora aposentada; 06/01/2016).

O *Cruzeiro* é um objeto em madeira, de aproximadamente 50 cm de altura, em forma de cruz de oito braços, assemelhando-se, visualmente, a forma de uma “cruz radiada”<sup>134</sup>, enfeitada, anualmente, com papel de seda colorido. Nesse trabalho, o cruzeiro é interpretado como mais um emblema dos festejos juninos, assim como bandeiras e mastros, que eram colocados na frente de residências, de praças ou de igrejas para sinalizar os locais onde se

<sup>134</sup> Apesar dos esforços empreendidos na busca de informações em bancos de dados eletrônicos, não foram encontradas referências sobre o significado da “cruz radiada” em português, inglês, francês ou espanhol. Foram consultados vários documentos sobre arte sacra, símbolos e cultos católicos, dentre eles: Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral, de 2007, da Editora Loyola; *Les croix du Massif Central*, de Jacques Baudoin, publicado em 2000; e *Culte catholique dans ses cérémonies et ses symboles d'après l'enseignement traditionnel de l'église*, de A. Durand, 1868.

desenrolavam as festas celebradas no mês de junho, dedicadas a São João, o mais proeminente dentre os três santos já mencionados (CHIANCA, 2013). Segundo essa autora, originalmente, bandeiras, mastros e estandartes eram um “sinal de devoção dado pelo festeiro aos seus vizinhos, indicando que naquela casa havia orações até a véspera do dia do santo – 23 de junho, quando as preces davam lugar à festa” (CHIANCA, 2013, p. 39).

Conciliando a uma só vez o sagrado e o profano, a prática de “*roubar o cruzeiro*”, relatada por E02, deve ser compreendida como uma “*brincadeira com o santo*”<sup>135</sup>, que criava um compromisso entre o *festeiro*, dono do cruzeiro, e o “ladrão”, que tinha que devolver o “objeto sagrado” com louvores, orações e foguetões no ano seguinte, como forma de se desculpar com o Santo e com o *festeiro*. Assim, servia tanto para fortalecer os laços de vizinhança como para acumular prestígio, lembrando de certa forma as funções do *potlatch* estudado por Malinowski. Isso porque, de um lado envolvia as competências do festeiro de saber enfeitar da forma correta o cruzeiro e as condições de oferecer a novena e a festa a toda vizinhança, ou seja, envolvia custos; e do outro, pressupunha tanto a habilidade do “ladrão” de roubar o cruzeiro sem ser visto e, isto é, descoberto, como condições econômicas para no ano seguinte poder enfeitar o cruzeiro e devolvê-lo em procissão, reunindo a comunidade, que seguia cantando, rezando e soltando fogos até a casa do *festeiro*, dono do cruzeiro.

Desse modo, o festeiro, a comunidade e o ladrão do cruzeiro, mais uma vez ligavam-se pelo ciclo da dádiva, que implica em prestações e contraprestações renovadas a cada ano. No caso, à tríplice obrigação de dar-receber-retribuir traduz-se em: roubar, devolver (se desculpar), retribuir (com festa). Vale ressaltar que segundo o princípio da reciprocidade, “a prodigalidade ou a generosidade confere prestígio e fama que se tornam fontes de autoridade ou de poder, de acordo com a lógica agonística da dádiva” (SABOURIN, 1999, p. 43). Desse modo, a “brincadeira com o santo” tornava-se uma forma de competição entre os sítiantes, para estabelecer quem conseguia acumular mais prestígio, roubar com mais habilidade, gerando até mesmo desavenças.

De acordo com o levantamento feito, com exceção da Chã, em nenhum dos sítios ou comunidades próximas a prática de rezar o terço, enfeitar, colocar o cruzeiro na frente da casa

---

<sup>135</sup> A expressão “brincadeira com o santo”, citada pelos pesquisados, também foi identificada e analisada por Lanna (1995) em sua pesquisa sobre trocas e patronagem na cidade de São Bento, no Rio Grande do Norte. Segundo o autor, a expressão designava a organização e celebração das festas de padroeiros por seus investigados. Em suas análises, o autor observa o caráter jocoso presente (ao menos no nível inconsciente) na ideia de brincadeira com o santo, cuja origem estaria nas ambiguidades intrínsecas às alianças entre patrões e empregados. Nesse sentido, Lanna sugere que as relações jocosas denotam a presença do “malandro”, concebido como *trickster*, parafraseando Radcliffe-Brown (1952), ao afirmar que “há malandragem onde há aliança”. Ao longo da investigação, Lanna evidencia como a ideia do malandro está incorporada na concepção do “matuto sabido”, categoria esta também utilizada por seus informantes.

e oferecer uma festa à vizinhança, tem sido mantida. Durante o período de pesquisa pude ver um *cruzeiro*, que é guardado como relíquia pela proprietária, uma senhora de 84 anos de idade. Esse *cruzeiro* me foi apresentado com grande cerimônia: conduzido por uma das netas da informante e uma vizinha, numa simulação de um cortejo, vindo do interior da casa até o terreiro, onde o fotografei (ver Figura 6 - Apêndice H). Ficou claro que o objeto é conservado como um símbolo do sagrado e uma relíquia de família.

Segundo a tradição, quem fez/possui um *cruzeiro* deve guardá-lo até o fim da vida e só poderia deixar de expô-lo na véspera de São João, queimando-o em uma cerimônia pública. Mas, apesar de já não ser mais usado para sinalizar a celebração anual da brincadeira com o santo, o *cruzeiro* que fotografei não teve esse fim, sugerindo que a obrigação de destruir o objeto também perdeu força, sinalizando, portanto, a mudança de valores quanto às regras morais comunitárias.

No caso da Chã, a iniciativa de enfeitar o *cruzeiro* partiu da líder da comunidade e dona do Restaurante Vó Maria, em 2015. O terço foi realizado na Capela e, em seguida, o *cruzeiro* foi conduzido em procissão para ser colocado ao lado do simulacro de fogueira, em frente a *Casa de Vó Maria*<sup>136</sup>, no pátio do Restaurante, para ser visto pelos turistas/visitantes. Trata-se, portanto, da reinvenção de uma tradição no engate com a indústria do entretenimento, lazer e turismo (FARIAS, 2011). Porém, na medida em que há referência a um passado histórico, as tradições (re)inventadas caracterizam-se por estabelecer com ele uma continuidade bastante artificial (HOBSBAWM; RANGER, 1984 [1983]), que aqui se expressa no simulacro de fogueira, de terreiro e de casa de um sitiante - a *Casa de Vó Maria*, que nada mais são do que representações concebidas com o fim de simular e recuperar memórias afetivas do passado, para deleite dos visitantes do Restaurante no presente.

Diversas razões podem ser elencadas como pistas explicativas para a quase desaparecimento dos *cruzeiros* e o abandono dos terços de São João: enfraquecimento dos laços de solidariedade vicinal; a redução do tamanho das famílias, diminuindo a quantidade de mão de obra disponível para preparar e realizar a festa; a elevação dos padrões e expectativas em

---

<sup>136</sup> A *Casa de Vó Maria* é uma reprodução figurativa de um casebre “tradicional” de um camponês, construída em frente ao RVM, para o São João de 2015. Tomando como inspiração o Sítio São João, construído como cenário para o “Maior São João do Mundo”, em Campina Grande, a reprodução da casa foi fiel ao estilo, aos materiais empregados na construção e nos elementos decorativos do passado. As paredes são em taipa e o teto coberto com telhas artesanais; No interior há um oratório antigo, onde se encontra uma imagem de Nossa Senhora, há ainda um rádio de pilha, um baú, sobre o qual repousa a radiola dos anos 80, e uma “mala com roupas “de Vó Maria e Vó João”; Noutro canto de parede fica um pilão e noutro um pote (vazio) tapado com um prato em ágata, sobre o qual repousa um caneco de alumínio. Do lado de fora, na lateral direita da “casa”, fica pendurado um pinico. Nos fundos, há uma simulação de fogão à lenha, sobre o qual repousa uma panela de barro com uma concha artesanal. Porém, o fogo jamais foi aceso, nem a panela conteve alimentos. O local tornou-se um sucesso de visitação e é usado pelos clientes e visitantes do Restaurante para fazer fotografias (OLIVEIRA, J. R. 2017).

relação às festas, sobretudo quanto à qualidade e à quantidade de alimentos, fazendo com que os sitiante não se arisquem, já que uma festa fracassada geraria perda de prestígio, além de desonra perante a comunidade (CANDIDO, 2001 [1964]). Ou ainda a existência e a participação dos sitiante em outras festas na cidade/sítios no mesmo período. Nenhuma dessas pistas foi averiguada, já que não faz parte dos objetivos dessa investigação, merecendo uma pesquisa específica sobre o assunto. Todavia, foi verificada a realização anual de uma festa de São João na Chã, pelo Grupo de Jovens, há pouco mais de 20 anos.

Os membros da comissão organizadora trabalham arduamente antes, durante e depois desse evento, de tal forma que a festa não configura para eles uma oportunidade de lazer. Para muitos deles é, na verdade, um momento de aprendizado e compartilhamento de experiência, já que eles organizam-se em comissões, cada uma responsável por uma tarefa específica<sup>137</sup>, sob a liderança de Luciana Balbino.

Embora dialogue e seja concebido em consonância com os novos padrões estéticos da indústria do entretenimento e lazer - da qual o uso da nomenclatura “*arraia*”, o uso de fardamento pelo pessoal que está trabalhando e o uso de mídias digitais na divulgação do evento (ver cartaz na Figura 7 – Apêndice H) são testemunhas -, o *São João da Chã* ainda pode ser interpretado como uma festa de comunidade. Observa-se que os significados em torno da solidariedade vicinal permanecem, apesar da recriação do sentido da festa, destinada objetivamente para arrecadação de fundos para a gestão da Capela.

O caráter comercial e o objetivo de lucro da festa se expressam na venda de comidas e bebidas nas barraquinhas, no baile<sup>138</sup> realizado no salão de festas, ao lado da Igreja, e no estacionamento pago, atrás do salão. O dinheiro arrecadado com o baile - pelo qual se cobra para entrar, e com aluguel do espaço para os barraqueiros<sup>139</sup> é revertido para a Capela. O Grupo de Jovens também dispõe de sua própria barraca, para vender comidas e coquetéis aos clientes/brincantes. Sitiante de todas as idades e famílias inteiras comparecem para assistir à apresentação da quadrilha (a Comunidade Chã de Jardim possui uma quadrilha “matuta” há mais de 15 anos) e o concurso de Rainha e de Rei do Milho, no espaço aberto ao público, na frente da Capela.

---

<sup>137</sup> Apesar do esforço de divisão racional do trabalho, há algumas pessoas-chave que exercem múltiplas funções. Assim, na mesma noite observei um sitiante transitar entre os papéis de Rei do Milho, de vendedor na barraca de coquetéis e de eletricitista. (Notas do diário de campo, 2016).

<sup>138</sup> O baile é, normalmente, animado por grupos musicais de forro eletrônico e começa depois da apresentação da quadrilha. O estacionamento disponibilizado por trás do salão comunitário custou R\$ 10,00 por cada carro, em 2016. (Notas do diário de campo, 2016).

<sup>139</sup> Os barraqueiros interessados em ter um ponto de venda na festa precisam procurar o Grupo de Jovens e cadastrar-se antes. Desse modo, observa-se um planejamento do espaço, com áreas específicas para cada tipo de atividade dentro da festa. (Notas do diário de campo, 2016).

Além de sitiantes, pessoas residentes nas cidades próximas frequentam a festa, sobretudo o baile. Encontrar um candidato ou um político em ano de eleição também não é raro. De certo, as pessoas vêm para ver e para ser vistas, principalmente os jovens, que costumam engajar-se animosamente na disputa de Rei e de Rainha do Milho, seja como candidato, seja comprando, seja vendo rifas<sup>140</sup> para ajudar seus candidatos-amigos. Os candidatos são moças e rapazes de comunidades rurais próximas, situação que estimula as rivalidades e a competição intercomunitária (e também entre cidadãos<sup>141</sup> e rurais) para eleger seus representantes<sup>142</sup>.

Apesar de ser um evento importante, para o qual converge grande número de sitiantes e cada vez maior quantidade de cidadãos, essa festa não representa um impedimento à realização dos terços ou da brincadeira com o santo – o *cruzeiro*, nas comunidades. Já que é realizada, geralmente, uma semana antes da véspera do dia dedicado ao referido santo católico – 24 de junho. Outro sim, a “*Queima de flores*” e o “*Cruzeiro*” são citados pelos sujeitos pesquisados como duas celebrações tradicionais camponesas em declínio. De fato, os relatos mais significativos sobre tais festividades foram fornecidos por pessoas adultas e mais idosas, a partir de suas memórias de juventude, em um claro sinal da importância e significado de tal prática no passado e, ao mesmo tempo, da pouca importância que lhe conferem os mais jovens, no presente.

Até aqui se demonstrou que as práticas religiosas na Comunidade Chã de Jardim são importantes tanto para estabelecer relações de reciprocidade e solidariedade entre os sitiantes e deste com outras comunidades rurais, assim como para manutenção de valores morais que

---

<sup>140</sup> As rifas equivalem a pontos que são somados aos votos dos jurados, compondo o resultado final que define os novos rei e rainha daquele ano. Os eleitos são coroados e recebem brindes, doados por patrocinadores e jurados. O dinheiro arrecadado com as rifas é revertido para cobrir despesas, ornamentar/reformar a Capela e bancar confraternização/viagens do Grupo de Jovens.

<sup>141</sup> Em 2015, uma jovem residente na sede do município de Areia apresentou-se para concorrer ao concurso de Rainha do Milho, graças ao convite e os laços de amizade que matem com a família da líder comunitária. Mas, nem sua beleza, nem seu estilo (“*moderninho*”, nas palavras dos sitiantes), nem o número de votos (rifas) foram suficientes para fazê-la Rainha, título que acabou nas mãos de uma jovem sitiante da Comunidade. A convidada terminou em segundo lugar, por uma pequena diferença de pontos, ganhando o título de “princesa”.

<sup>142</sup> Em 2016, fui convidada a ser jurada do concurso de Rei e Rainha do Milho na Comunidade, com muita antecedência. Fiz-me presente à festa do São João da Chã acompanhada por meu esposo e uma amiga também professora da UFPB, a qual foi imediatamente convidada a fazer parte do júri. Havia três candidatas à rainha do milho. Uma das candidatas era representante do Distrito de Muquém, outra de um povoado pertencente ao município de Remígio e a terceira representava a Chã de Jardim. Durante o desfile das candidatas, eu tive meu voto (notas) diligentemente vigiado pelas crianças, que se puseram por trás de mim, dizendo ao meu ouvido: “- *Dá dez pra ela, tia Jó. Ela é da Chã, ela é Chã.*” Não tanto em razão das notas atribuídas pelo júri, mas o fato é que a representante da Chã ganhou, pois havia vendido quase cem rifas a mais que a segunda colocada. O desapontamento desta última e do segundo colocado do concurso de rei do milho se expressou nas lágrimas desses candidatos, enquanto os sitiantes da Chã, que haviam vendido e comprado as rifas da sua candidata, comemoravam mais um título “atribuído à Comunidade”. (Notas do diário de campo, 2016).

caracterizam a campesinidade. As celebrações religiosas são percebidas como momento de lazer e, em alguns casos, como oportunidade alimentar, servindo tanto para criar unidade entre os sítiantes como para diferenciá-los uns dos outros. Assim, a festa da padroeira, as celebrações na Capela, a queima de flores ou os terços, a brincadeira do cruzeiro e a festa de São João da Chã são também oportunidades de diferenciar-se, acumular poder simbólico e prestígio. Essas mesmas ocasiões também põem em confronto diferentes gerações, que se distinguem pela maior ou menor proximidade em relação aos valores morais, às tradições rurais e à religiosidade. A observação leva a crer que esse conflito geracional deve-se à transformação do modo de geração social dos agentes, “cujos conflitos não se reduzem ao que se inscreve, em geral, nos conflitos de gerações, já que têm como princípio a oposição entre os valores e os estilos de vida associados à predominância, no patrimônio, do capital econômico ou cultural” (BOURDIEU, 2007 [1979], p. 425).

No entanto, a religião católica continua sendo um forte fator de integração e coesão, a tal ponto que não existe nenhuma igreja evangélica na Comunidade, embora haja registros de alguns poucos seguidores de outras religiões, com destaque para a evangélica. Estes seguidores tendem a ser “marginalizados” e vistos como “outsiders”, seguindo a lógica da configuração social estudada por Nobeit Elias e John L. Scotson, na década de 1950, em uma pequena cidade ao sul da Inglaterra e que deu origem ao livro *Os estabelecidos e os outsiders*.

### 3.3 FAMÍLIA, CASAS E SÍMBOLOS DE DISTINÇÃO

Almeida (1986) identifica duas abordagens ou focos analíticos nos estudos sobre a família rural. Um deles focaliza as questões econômicas, procurando explicar como “a unidade familiar se reproduz no ciclo anual, combinando trabalho, recursos naturais e conhecimento tradicional para atender ao consumo familiar e para repor os insumos necessários ao reinício do processo” (ibidem, p. 2). Das formas específicas de equilibrar o trabalho e o consumo familiar resulta a especificidade do *modo de produção camponês*. A segunda perspectiva focaliza as questões extra-econômicas, procurando responder “como a unidade familiar (ou um conjunto delas) se reproduz no ciclo geracional, ou seja, como famílias se perpetuam” (ibidem). Essa última abordagem enfatiza a lógica de parentesco que perpetua famílias via nascimento, casamento, morte e herança.

Todavia, a meu ver, essas duas abordagens concentram-se apenas na produção da família como categoria social objetiva, pois focam as ações de manutenção econômica ou de reprodução no ciclo geracional (via casamentos etc.). Não descartando tais contribuições, me

alinho a Woortmann (1990a), para quem a família camponesa não deve ser interpretada de forma “economicizada”. A preocupação desse autor é a produção cultural da família, ou seja, os fundamentos da família como categoria social subjetiva. Woortmann vai buscar subsídios em Sahlins (1978) para discutir a família no contexto de um contrato social fundado na reciprocidade.

Seguindo tais pistas, nessa pesquisa não dissocio as duas perspectivas, já que a reprodução econômica da família (suporte da estrutura objetiva) não pode ser dissociada da reprodução subjetiva (estrutura mental) dos esquemas de percepção e julgamento que colocam a família como uma realidade universal naturalizada. Bourdieu (1996a, p. 128) afirma que tanto as representações da família como as ações (das quais o casamento é um exemplo) alimentam “o círculo de reprodução da ordem social”. Assim, acredito que é justamente a forma como os sitiantes combinam elementos objetivos e subjetivos na reprodução que caracteriza o modo e estilo de vida camponês. Ocorre que, conforme Sarti (1994, p. 199):

Ter a família como referência simbólica significa privilegiar a ordem moral sobre a ordem legal, a palavra empenhada sobre o contrato escrito, o costume sobre a lei, o código de honra sobre as exigências dos direitos universais de cidadania, julgando e avaliando o mundo social com base em critérios pessoais, de onde decorre a dificuldade de estabelecer critérios morais universalistas.

Inspirada no trabalho de Sarti (1994, p. 40), nesse estudo, trato “a família como uma esfera social que tem dinâmica própria e não apenas ‘traduz’ mecanismos sociais que lhe são externos”. Procuro, assim, identificar as construções simbólicas e as representações que os sitiantes fazem da família, a partir da definição dos tipos de vínculos familiares, da forma de organizar suas casas e nelas habitar, de nomear os filhos e de lhes educar.

### **3.3.1 As casas dos sitiantes**

Da perspectiva da reprodução econômica, reconhece-se a existência de diferentes lógicas familiares em ação entre os sitiantes do Brejo paraibano, as quais levaram algumas famílias a acumularem mais capital que outras, graças à combinação de trabalho assalariado de filhos no Sul/Sudeste com agricultura dos pais, ou do “negócio na feira” com a agricultura, da qual participava toda a família (GARCIA Jr, 1989). Em decorrência disso, observa-se na Chã de Jardim diferenciações internas, traduzidas objetiva e simbolicamente na estrutura das edificações das casas de moradia, na quantidade de filhos formados em universidades ou,

simplesmente, no uso de “portão de fazenda” na entrada do sítio, apenas para citar alguns exemplos.

Percorrendo vários sítios, auxiliada pelo olhar dos informantes, aprendi a distinguir os sítios das fazendas a partir de dois elementos presentes nestas últimas: a existência da cerca, delimitando os limites da propriedade particular; e a existência de uma porteira ou portão de entrada. Não apenas no Brejo, mas em outras regiões paraibanas, há uma regra tácita: quanto mais rico e próspero o fazendeiro, mas imponente será o portão de entrada de sua fazenda. Porém, no decorrer da minha estadia na Chã de Jardim, não pude deixar de notar que, em alguns casos, o conjunto casa/quintal de alguns sitiantes e até mesmo as terras de algumas famílias classificadas pelos informantes como *sitiantes*, também eram demarcadas por um “portão de entrada” no estilo daqueles vistos em algumas fazendas: edificado em alvenaria com telhado e a porteira/portão em madeira.

Não foi preciso grande esforço para entender que o estilo do portão de entrada, o tamanho e a arquitetura da casa nova, com garagem, e a posse de um automóvel são sinais de distinção, indicando que aquela casa pertence a um “sitiente forte”, que acumulou capital ao longo de sua trajetória de vida.

Mesmo os sitiantes com menos capital empreenderam melhorias na estrutura de suas casas, que ganharam pisos em cerâmica, mais cômodos, geralmente quartos<sup>143</sup> distintos para moças e rapazes, um banheiro social dentro de casa, uma nova área de serviço, onde fica a lavanderia e, se houver, o tanquinho ou máquina de lavar roupas. As melhorias e o aumento do número de cômodos às vezes geram a impressão de casa-labirinto, porque deixa notório o crescimento do domicílio sem muito planejamento, por meio do reaproveitamento da antiga estrutura e seguindo o desnível do terreno.

O “efeito puxadinho”, produto das ampliações, não necessariamente realizadas de uma só vez, faz com que as casas fiquem com dois, três e até quatro níveis de pisos diferentes. Ao entrar na sala de uma casa, às vezes, não é possível ter a menor ideia da distribuição dos cômodos, que parece ter sido feita de forma “acidental”, em razão das conveniências das ampliações, que se pautam, geralmente, pela facilidade de aproveitamento de paredes, portanto pela questão econômica e orçamentária da família. Privilegia-se claramente a função em detrimento da estética e da forma.

---

<sup>143</sup> Parece que não existia uma distinção expressiva na educação de meninos e meninas durante a primeira infância, até bem pouco tempo. As crianças costumavam brincar juntas (e com os mesmos brinquedos) e dormir no mesmo quarto até aproximadamente 10 anos de idade, quando os pais procediam uma efetiva separação, que se traduzia em quartos separados para meninos e meninas e a delegação de tarefas entendidas como femininas para as meninas, que passavam a ser supervisionadas pela mãe; enquanto os meninos passavam a ser cobrados de modo mais rígido no trabalho no roçado.



Ademais, verifica-se que à medida que as casas foram ganhando benfeitorias/reformas, o fogão à lenha foi sendo abandonado e/ou colocado para fora da casa, isto é, para o quintal. Como explicação para o abandono dessa prática, alega-se que além do incômodo da fumaça gerada, está cada vez mais difícil conseguir lenha para cozinhar, já que a Mata Pau Ferro, onde muitos iam tirar lenha, hoje é uma reserva ambiental e não é mais permitido caçar ou derrubar árvores nesse local. Além disso, para a população idosa, tirar lenha é um esforço acima de suas forças físicas. E mesmo quando podem comprar, graças ao benefício da aposentadoria, muitas vezes preferem o fogão a gás, em razão da praticidade. Ademais, o fogão à lenha é percebido como símbolo do passado e do atraso, para boa parte dos sitiantes. Curioso, pois, notar que, para os jovens sitiantes envolvidos na produção turística, o fogão a lenha tenha sido revalorizado, como símbolo de “comida boa”, saudável, saborosa, como depredendi da promoção e argumentação pelo seu uso entre os clientes do RVM.

No caso daqueles sitiantes que construíram uma casa nova, a velha foi mantida de pé, ao lado, servindo de depósito de “quinquilharias” e/ou da produção, quando há. Assim, a casa velha, geralmente em taipa, de piso em cimento queimado<sup>144</sup>, ao lado da nova, gera um grande contraste, posto que a nova construção, toda em alvenaria, é mais alta, mais ampla e mais colorida que antiga. No entanto, com certa frequência, o fogão a lenha da casa antiga continua sendo usado, mantendo-se uma via de comunicação e acesso entre as cozinhas das duas casas, pela porta dos fundos.

Aliás, o uso da porta da cozinha para adentrar nas casas é uma prática comum entre vizinhas de porta, como constatei na vila da Chã, onde residi. As crianças entram sem cerimônia e com naturalidade, usando com frequência este acesso. Pela porta da cozinha se doa comida, se recebe e se emprestam objetos, por exemplo. “*A porta da sala é para as visitas*”, fui advertida. E assim, os laços comunitários são tecidos dia a dia, pelo intermédio das mulheres. Porém, a vida comunitária pressupõe um alto grau de tolerância à informalidade, à regulação dos atos individuais e à socialização da vida privada. O ir e vir e, inclusive, com quem se fala; o ato de partilhar alimentos, quando e com quem, por exemplo, tornam-se facilmente assuntos públicos. Como sugere Douglas (2007), certamente muitos intelectuais modernos e pós-modernos detestariam e possivelmente não suportariam “viver em comunidade”, devido à falta de privacidade e individualidade. Algo de que também se queixam os sitiantes mais jovens, que parecem se incomodar mais com o “excesso de socialização dos assuntos individuais”.

---

<sup>144</sup> O cimento queimado é uma das opções de acabamento mais populares e mais utilizadas nas casas brasileiras por causa do custo baixo. Sua composição leva basicamente cimento e areia, sendo a alternativa mais barata do mercado. (UOL: Arquitetura e Estilo, 2017).

Nesse contexto, não é incomum os conflitos surgirem, sobretudo, entre os membros da família extensa, que muitas vezes rivalizam e competem entre si, por mais prestígio. Os conflitos dentro da família nuclear, no entanto, costumam ser minimizados, “abafados” e resolvidos “dentro de casa”, pelo arbítrio da autoridade patriarcal, que resolve segundo sua percepção as disputas entre irmãos, por exemplo. Mas, como tudo é compartilhado e todos sabem da vida de todos, é difícil imaginar um conflito que não seja de conhecimento público, pois “as próprias questões familiares transbordam do núcleo para se tornar problemas que interessam à comunidade toda” (QUEIROZ, 2009 [1963], p. 58).

Todavia, a arquitetura da vida comunitária tem se alterado, em paralelo à arquitetura das casas novas, as quais vêm introduzindo inovações tanto naquilo que pode ser visto a partir do exterior como nos espaços considerados íntimos. Assim, três outros aspectos distinguem a arquitetura da casa nova: a) o uso de grades de ferro nas janelas, justificado pela maior preocupação com a segurança, já que assaltos e roubos aos sítios tornaram-se frequentes; b) o nivelamento de todo o piso do interior da casa, que sugere mais igualdade no papel de cada espaço, embora na prática isso não esteja tão claro, como argumentei anteriormente. Vale registrar que a varanda ou o terraço continuam sendo construída em um nível mais baixo; c) o aparecimento de uma varanda ou terraço que antecede a porta da sala, criando uma divisão entre o espaço exterior, visível aos estranhos, onde se recebe uma visita não íntima, e o interior da casa, reservado aos “*mais chegados*”, as pessoas de casa. Transpor essa barreira, chegar até a cozinha, lugar de sociabilidade, trocas afetivas e comensalidades, é sinal de mudar de classificação e entrar de fato na intimidade da família.

O visível acúmulo de capital econômico objetivado nas benfeitorias e na casa nova traduz-se, assim, em melhorias e mais conforto para família. Ao mesmo tempo, a casa e suas melhorias servem de elemento de distinção e diferenciação da família.

Sitiantes fortes ou fracos voltam suas ações para reprodução econômica, social e cultural de suas famílias, porque disto depende sua honra de “chefe de família”. Um pai de família honrado se regozija em ter filhos e filhas “decentes”, que guardem e honrem o “nome de sua família”, o que não equivale necessariamente ao sobrenome, mas com frequência ao nome (próprio) do progenitor ou progenitora de uma *família tronco*<sup>145</sup>.

---

<sup>145</sup> Conforme Almeida (1986), famílias-tronco são um caso de famílias extensas, em que as famílias conjugais agrupadas compartilham uma só residência ou moram em unidades domésticas distintas no mesmo sítio, e são ligadas por filiação ao fundador do sítio.

### 3.3.2 Filiação e nome da família

Na área pesquisada, a vinculação a uma “*família tronco*” é expressa pelo uso do nome próprio do progenitor ou da progenitora (ou de mais de um deles) depois do nome próprio do sujeito em questão, declarando assim a filiação paterna ou materna e, às vezes, também a filiação ao avô/avó. Mencionar a filiação serve tanto para identificar a origem familiar e remarcar a pertença, isto é, o vínculo familiar, como também pode conferir certo prestígio ao sujeito portador da designação, a depender do capital simbólico (a honra, o prestígio) acumulado pela pessoa mencionada (pai, mãe, avô, avó), ao longo de sua vida.

Parece existir ainda outra razão prática para o uso desse recurso. No passado as famílias rurais eram numerosas e a população do meio rural bem maior. Então, uma criança seria chamada por seu primeiro nome (de batismo), ao qual a comunidade iria adicionar o nome de seu pai ou de sua mãe, para identificar com isso sua origem e pertença familiar. Isso ocorria porque o sobrenome não era (e não é) muito usado para nominar as pessoas no cotidiano. Entre os sitiantes e, não por acaso, exatamente no mesmo sentido que para os pobres estudados por Sarti (1994, p. 114), “o uso do sobrenome para delimitar o grupo familiar a que se pertence, recurso utilizado pelas famílias dos grupos dominantes brasileiros para perpetuar o *status* (e poder) conferido pelo *nome de família*, é pouco significativo.”

Em muitos casos, o “designativo” adicionado ao nome próprio tem por função designar a filiação matrimonial da pessoa em questão. Por exemplo, um homem ou uma mulher, após casar, poderá receber como designativo o nome do cônjuge, sendo chamado como “*Antônio de Maria*” (caso o sujeito de quem se fala seja um homem casado com Maria) ou “*Maria de Antônio*” (caso esteja-se falando de mulher casada com Antônio). Não se pode excluir a hipótese de que exista um sentido de posse e sujeição inerente a essa forma de designar os sujeitos vinculados pelo matrimônio. Porém, pode-se encontrar também a seguinte situação: “*Maria de Antônio de Pedro*”, em que Antônio é marido de Maria e Pedro é o pai de Antônio. Desse modo, o uso dessa forma de designação pretende explicitar tanto a filiação (matrimonial) de Maria quanto a filiação parental de Antônio com Pedro.

E por que esse aspecto aparentemente banal nas relações cotidianas me chamou atenção? Porque a observação fez crer que o uso do “designativo” depende ainda da possibilidade do nome agregado (justaposto) oferecer reconhecimento para os falantes em interação. É certo, porém, que há muitas variações no uso do recurso.

No cotidiano das relações entre os sitiantes, observou-se também o uso frequente de pseudônimos, pois muitos adultos são conhecidos pelo nome como eram chamados desde a

infância (Bernadete: Dete/Detinha; Maria José: Batá, por exemplo). Isso se dá, frequentemente, nos casos em que a pessoa em questão tinha irmãos menores, os quais cuidaram de propalar o “apelido”, ou quando seu nome próprio é difícil de pronunciar e, assim, os próprios pais recorrem a um pseudônimo mais fácil para uso no cotidiano.

Porém, atualmente, a redução do número de filhos e a formação de famílias sem filhos<sup>146</sup> têm levado à maior individualização dos sujeitos, o que se reflete também na maneira como esses se tornam conhecidos na comunidade. Desse modo, verifiquei que o uso de pseudônimos é mais frequente entre as pessoas mais idosas. Os jovens são chamados, preferencialmente, por seus nomes de batismo, da infância à vida adulta. Salvo algumas exceções, hoje, os pseudônimos parecem serem de uso restrito à família nuclear (aos íntimos). Obviamente, a maior escolarização e a presença mais forte da escola contribuem para essa situação.

### 3.3.3 Regras básicas de educação e transmissão de valores

Para que os filhos seguissem o “bom caminho” e honrassem os progenitores, além de encaminhar os filhos desde cedo para “*as coisas de Deus*”, para a Igreja, alguns sitiantes mais tradicionais revelaram-me que não excluía os castigos e “surras”. Alguns sitiantes contaram ter “apanhado” do pai ou da mãe, apenas pela suspeita de terem pegado uma fruta no quintal do vizinho, sem que isso fosse averiguado ou comprovado.

As regras morais básicas que toda criança deveria aprender eram: 1) “*obedeça aos mais velhos, sempre*”, estando a obrigação de obediência perpétua aos pais implícita nessa ideia; 2) “*nunca pegue nada de ninguém*”; 3) “*faça o que lhe mandarem fazer*”, cumprindo integralmente com o que foi mandado. Nessa regra há um sentido de sujeição e dever de obediência do indivíduo a todos aqueles julgados e classificados como hierarquicamente superiores: pais, professores, autoridades públicas e qualquer pessoa em posição semelhante. A assimilação dessas regras básicas também servia de critério de julgamento da educação familiar e de quão honrado era o indivíduo e seu pai. Trata-se, portanto, de relações hierarquizadas, com forte sentido patriarcal, que se expressam inclusive na hexis corporal.

Às regras elementares, cada família adicionava as suas próprias, visando encaminhar os filhos no “bom caminho” e fornece-lhes meios de se tornarem aptos a se conduzir “bem” e

---

<sup>146</sup> De acordo com Sakamoto e Maia (2013) citados por Maia e Buaninaim (2015, p. 4), entre 1981 e 2011, a participação das famílias nucleares caiu de 74% para 58% do total de famílias e aumentou em 8 pontos percentuais (de 4% para 12%) a participação dos casais sem filhos nas áreas rurais.

“*não se perder*” na vida. Veja-se o relato sitiante E12.b, um pai de família aposentado, que dedicou 50 anos de sua vida ao comércio e à agricultura, e que junto com a esposa criou nove (09) filhos, além de quatro (04) sobrinhos (que ficaram órfãos de pai e mãe ainda pequenos):

E12.b: Eu disse pra eles: “- Enquanto vocês viver **no meu poder** - e espero também que vocês transmite pra os filho de vocês, *são quatro disciplina que vocês têm: o roçado - o campo, a escola, a igreja e o comércio.*” Então, se o **pai de família** disciplina os filho que têm nesses quatro, *eles só se perde se quiser. Então, meu nove filhos saíram nesse quatro caminho.* [pássaros cantam em árvore no terreiro] *Porque é a única herança, não tem herança maior do que os pai possa deixar para os filho.* Porque é preciso que eles saiba viver no mundo [...]

JR: Por que essas quatro disciplinas?

E12.b: Eu digo **o roçado**, *diante que ele num possa com o estudo, a liderança do campo ele entende tudo; a igreja* porque a igreja é pra que você possa seguir os passos de Jesus. Em todo ponto que a gente trabalha no dia a dia, a gente não pode viver sem Jesus. Porque Jesus é único caminho que há no mundo. [...] Então, por isso que a igreja a gente bota, também, nessa disciplina; **o estudo**... Olhe, *se você num entende de nada, você num pode atravessar o mundo.* [...] *Você tem que ter pelo menos uma base, [...] descobrir os valores, acompanhar os valores que tem hoje nos ensinamento.* Por isso que o estudo, eu digo que o estudo é muito fundamental nesse ponto. [...] **Porque minha liderança só foi mais pro trabalho, eu fui escravo do trabalho. Eu saí da escola com dez [10 anos], e minha vida foi o trabalho; [...] o comércio** por causa que você... o comércio é um grande caminho também, *porque a coisa mais ruim é a pessoa num sabe compra nem vender.* (E12b: 69 anos; agricultor aposentado, animador da comunidade Marzagão; 29/01/2016).

A fala do sitiante reforça o que já foi dito sobre a “abertura” e o interesse de alguns sitiantes em “[...] *descobrir os valores, acompanhar os valores que tem hoje nos ensinamento*”. Ele também deixa claro que comercializar é essencial para os pequenos produtores. A partir disso, se pode concluir que o comércio coloca os sitiantes em constante interação com os valores e a racionalidade mercantil. Ademais, não saber comercializar compromete a capacidade de reprodução da família no ciclo anual, como bem demonstrou Garcia Jr (1989). Saber comprar e vender requer habilidade e conhecimento, para com isso “*tirar o de comê, o de vesti e o de investi*”.

E12.b e sua mulher (também aposentada como agricultora), graças ao trabalho deles e dos filhos, conseguiram aumentar o patrimônio de dois (02) para nove (09) hectares de terra, os quais foram adquiridos com o propósito de formar uma herança (patrimonial) para os descendentes. “Comprar mais terra e ter o que legar aos filhos” significa realizar a honra de pai e criar um espaço de trabalho honrado para sua família, conforme Woortmann (1990a, p. 18). O sentido da acumulação não se baseia simplesmente em rentabilizar a renda, segundo a

ética camponesa. Significa antes de tudo uma forma de realizar o valor-família e é por isso que os ganhos voltam-se para a família em primeiro lugar, ao menos entre os sitiantes mais velhos.

Nesse momento convém esclarecer qual a ideia de família prevalece para os sitiantes, sobretudo porque já afirmei anteriormente que os membros do núcleo da Comunidade Chã de Jardim se veem como uma “família”.

### 3.3.4 “Minha família em primeiro lugar!”

A noção de "família" para os sitiantes, tal qual para os pobres migrantes estudados por Sarti (1994), tem um fundamento hierárquico e patriarcal. Basicamente, ela constitui-se através de um sistema de obrigações morais, cujo sentido se projeta nas percepções e relações dos sitiantes com o mundo. Não por acaso, Woortmann (1990a) percebe isso e define a família como uma categoria nuclear da ordem moral camponesa.

“Família” para os sitiantes pesquisados é, prioritariamente, constituída por laços de parentesco bem definidos, tendo os *laços de sangue* prioridade sobre outras formas de parentesco. Sem dúvida, como argumentado anteriormente, dispor-se às obrigações morais é essencial para ser admitido no circuito comunitário de circulação de dádivas, mas não define a pertença ao grupo familiar. A situação aproxima-se daquela observada por Klass Woortmann (1987) em seu trabalho “*A família das mulheres*”, no qual o autor analisa a organização familiar e de parentesco entre os pobres na cidade de Salvador durante a década de 1980.

Nesse sentido, percebe-se que o sitiante E12.b excluiu os quatro sobrinhos da sua “doutrinação”. Segundo o próprio sitiante relatou, depois que os sobrinhos tornaram-se maiores de idade, concluiu-se sua obrigação para com eles e estes deixaram sua casa e foram para São Paulo “*seguir a vida deles*”. Os contatos com eles são esporádicos, diferente daquele que o sitiante e sua esposa mantêm com os filhos, que inclui visitas anuais e troca de presentes.

O exemplo da jovem sitiante E19 pode ser mais esclarecedor sobre a questão. Ela é uma jovem de 28 anos, solteira, que continua morando e “ajudando” os pais, sendo um deles um trabalhador rural assalariado e a mãe dona de casa. Atualmente<sup>147</sup>, ela trabalha com carteira assinada no RVM. Perguntada sobre como gasta o salário, disse ela:

*Assim, sempre é pra minha família. É pra melhorar a minha casa, pra melhorar a vida da minha família. [...] Antes eu já juntava castanha... Eu sempre pensei na coletividade, eu nunca pensei pra mim, sabe, a coisa...*

<sup>147</sup> Quando a fábrica de polpas começou a funcionar (em 2006), E19 trabalhava na produção durante a semana (voluntariamente, durante certo tempo) e, depois da abertura do Restaurante, em 2013, passou a trabalhar no RVM, quando o movimento era maior, nos fins de semana (recebendo por diária).

[...] Até então mainha que vendia, mainha que ficava com o dinheiro. **E nunca fui chegar** [e dizer]: “- Cadê meu dinheiro? O dinheiro é meu, que foi eu que juntei as castanha.” *Mas, eu pensava, ela que me deu o comer, ela que me dá os caderno, tudo.* [...] Assim, **minha família em primeiro lugar! Apesar desse amor todo pelas pessoas, eu sempre quero dar o melhor pra minha família. O que eu puder pra minha família, é tudo pra ela.** (E19: 28 anos; associada da Adesco; Funcionário de RVM, 18/02/2016).

A jovem sitiante E19 orgulha-se de ter comprado uma moto para si e ajudado o pai a comprar a dele (roubada em fevereiro de 2016), com a renda obtida com seu trabalho. Segundo ela, essa é a forma de retribuir o que eles fizeram por ela. A última aquisição havia sido uma geladeira, com a qual presenteou sua mãe e que ainda estava pagando na época da pesquisa de campo. Perceba-se que, quando ela diz “*minha família em primeiro lugar*”, ela refere-se aos seus pais e irmãos, ao grupo doméstico, unidos por laços afetivos e consanguíneos. Pode-se vir a considerar “*como se fosse da família*” aqueles com quem se pode contar, ou seja, “aqueles que retribuem ao que se dá, aqueles, portanto, para com quem se tem obrigações” (SARTI, 1994, p. 114 ). Porém, dentro dessa rede alargada de obrigações haverá sempre vários níveis e tipos de vínculos, sendo prioritários aqueles estabelecidos biologicamente pela consanguinidade.

Os vínculos afetivos e familiares precisam, necessariamente, ser reafirmados por meio de presentes/dons (a geladeira, a moto, por exemplo), visitas, além da submissão e obediência dos filhos aos pais, ou seja, seguindo uma hierarquia rígida. Essa estrutura só pode se reproduzir, como afirma Bourdieu (1996, p. 130), “ao preço de uma criação continuada do sentimento familiar, princípio cognitivo de visão e de divisão que é, ao mesmo tempo, princípio afetivo de coesão, isto é, adesão vital a existência de um grupo familiar e de seus interesses.” Assim, a fala de E19 sugere que pensar na “coletividade” é abdicar muitas vezes do projeto individual em nome das necessidades e projetos da “família”, algo que é ensinado e aprendido desde a infância. Isso não significa, no entanto, que não haja conflitos entre esses dois planos. Na verdade, trata-se de negociações, em que a balança está, aparentemente, tendendo para a família/comunidade/coletivo em detrimento do indivíduo.

Enquanto estrutura de parentesco, as observações indicam que a concepção de família para os sitiante reflete e obedece à seguinte ordem hierárquica: 1) um conjunto de parentes ligados por uma linguagem de filiação e casamento, que compartilham uma casa e uma cozinha, ou seja, um casal e seus filhos; 2) um conjunto de parentes que, mesmo não compartilhando uma casa e uma cozinha e vivendo em unidades domésticas distintas, estão unidos por laços consanguíneos e afetivos (tios, avós, primos); 3) pessoas ligadas por laços afetivos e rituais se convertem em família pelo uso de uma linguagem moral e ritual, como no caso do compadrio (FRANCO, 1983; ALMEIDA, 1986; WOORTMANN, 1990a).

Seja qual for o tipo de vínculo de parentesco, o princípio que rege as relações dentro da família e desta para com outras famílias e a comunidade parece ser a reciprocidade, ou seja, um código de obrigações recíprocas, que se expressa objetivamente na “troca” de dons, que criam uma rede de cooperação, ajuda mútua e solidariedade. E também de subordinação e hierarquia. Ademais, os dons trocados vão desde trabalho, comida, presentes, apoio nas horas difíceis, à hospitalidade. Porém, as dádivas são acompanhadas pela obrigação de dar, receber e retribuir, que cria um vínculo que precisa ser nutrido e renovado regularmente. Assim, “não há relações com parentes de *sangue*, se com eles não for possível dar, receber e retribuir”, como adverte Sarti (1994, p. 115). Sobre tal dinâmica, os depoimentos de E05 e de E27 são esclarecedores:

*JR: E por que você gosta de morar aqui no sítio?*

E05: Porque você... se você não tiver trabalho você tem, sempre tem alguém que lhe ajude. E *na rua* fica mais difíci [sic]. Eu penso assim. Porque eu num tenho dinheiro pra comprar uma fruta pros meu filho, mas no meu quintal tem. Se no meu quintal num tem, meu vizim [sic] ali tem, já passa pra mim. Aí é assim: “- Menina, lá em casa tem tanto feijão maduro! Vai lá buscar um cozinhado.” Eu vou. *Se o meu num tiver, se o da minha vizinha tiver... nós já faz... É tipo uma troca né. Isso aí eu acho muito importante, meu vizim tem, eu num tenho, aí eu vou lá, ele me dá. Quando ele num tiver, eu passo pra ele também.* (E05: 47 anos; artesã e agricultora; 15/01/2016).

E27: Nós, o pessoal que faz parte da zona rural, somos muito solidário, em dois sentido: na colheita e na hora mais difícil, que é a hora da morte. Na colheita você planta, você tem seu roçado, então o outro não tem, você tem aquela preocupação de levar um “cozinhado” de batata, de levar um “cozinhado” de macaxeira, umas espigas de milho pra comer cozida. Você tem aquela coisa assim - que eu acho lindo, então *você tem que ter a pamonha do vizinho de cima, a pamonha do vizinho de baixo, coisa que não encontra na cidade.* E nos momentos difíceis, na cidade... A gente foi pro velório do marido da minha tia, só era a gente. *Na zona rural, um velório é casa cheia e tem a questão de ter a preocupação dos amigos em passar a noite pra o pessoal da casa não passar só, naquele momento de dor.* Então, são coisa assim que me marcam na zona rural, que eu tenho isso pra vida toda. (E27: 33 anos; gerente de RVM; 29/02/2016).

“*É tipo uma troca*”, nas palavras da artesã E05. “Troca” que permite a redistribuição de dons e o suporte emocional à família em momentos de dor, como no momento de um velório, como disse E27. Segundo esta última, essa solidariedade marca a vida na zona rural, razão pela qual as duas preferem morar no sítio e não “*na rua*” (cidade), já que nesta, segundo elas, não ocorre o mesmo, pois as relações são mediadas pelo dinheiro.

A circulação de dádivas obedece a mesma hierarquia e prioridades da concepção de família já explicitada. O que significa dizer que a generosidade das dádivas trocadas estabelece como prioridade os membros da família nuclear, depois a família extensa e por último as



relações de vizinhança. Quero dizer com isso, que as trocas não são de todos para todos, mas bem direcionadas, priorizando os laços de parentesco e os vizinhos mais próximos e com os quais se mantêm afinidades e alianças mais fortes e de quem se espera mais fidelidade.

A simetria dos dons é essencial para manter a honra de cada grupo doméstico, sem a qual a relação torna-se explicitamente de subordinação, porque configura a “naturalização” da dependência entre a família de sitiante *fraco* em relação ao *forte*. Entre membros de uma família extensa a rivalidade é grande e, por isso, a obrigação de retribuir um dom com a mesma ou com maior generosidade é ainda mais perceptível. O mesmo ocorre entre vizinhos de porta. “Então você tem que ter a pamonha do vizinho de cima, a pamonha do vizinho de baixo, coisa que não se encontra na cidade.” Nesse sentido, destaco que as relações de troca de dádiva não excluem, mas pressupõe a rivalidade, podendo assumir caráter mais “agonístico” ou, mesmo competitivo (MAUSS, 2003 [1923/24]; LANNA, 1995).

Quando não se percebe, no momento da retribuição dos dons, a mesma generosidade presente no momento da oferta, há risco de enfraquecimento da aliança, pela não correspondência das expectativas. Logo, evidencia-se “o caráter voluntário, por assim dizer, aparentemente livre e gratuito, e, no entanto, obrigatório e interessado, dessas prestações.” (MAUSS, 2003[1923/24] p. 188).

O princípio da reciprocidade, ao qual aderem os sitiante de forma inconsciente, os coloca em um jogo, em que cada ação (doação) é acompanhada de uma reação (forma como recebe ou retribui), que pode aproximar ou distanciar os participantes, fortalecer ou enfraquecer a aliança intracomunitária ou intercomunitária. Assim, os sitiante usam seu *senso prático*, isto é, seu estoque de saberes e valores para avaliar o próximo passo, visando obter o melhor resultado possível em cada situação, em cada relação, seja dentro, seja fora da comunidade, sejam com os iguais, seja com outros grupos sociais. Mas, longe de serem ações conscientemente calculadas e planejadas, essas atitudes são frutos de percepções compartilhadas, de disposições incorporadas e reforçadas no processo de socialização.

### 3.4 CONCLUSÃO DO CAPÍTULO

Nesse capítulo, tratei do modo de vida dos sitiante a partir das categorias religião e família, mobilizando os conceitos de campesinidade e *habitus*, os quais me permitiram dessubstancializar as práticas lúdico-religiosas dos sitiante, mostrando que estas podem ser pensadas como manifestação de um *ethos* camponês – um modo de ver, viver e perceber o espaço rural, que se traduz em relações hierarquizadas entre as pessoas, destas com as coisas e

com Deus. Trata-se de uma visão de mundo que não existe por ela mesma, de modo independente e autônomo, sendo construída sócio-historicamente na relação dos sitiantes com outros grupos sociais.

Dessa forma, deve-se ter claro que o princípio da reciprocidade, a família e a racionalidade camponesa não são substâncias, nem algo imutável ou refratário às mudanças sociais, que se mantenham porque os sitiantes sejam um grupo fechado ou voltado para tradição. De fato, esses valores são construídos e reconstruídos ao longo do tempo. Diante disso, creio ser possível encaminhar as seguintes sínteses:

a) Família e racionalidade camponesa: a lógica camponesa é dotada de uma racionalidade particular, que contabiliza ganhos e perdas em função da manutenção, em primeiro lugar, da família, no curto e longo prazo (WOORTMANN, 1981). O que significa dizer que a reprodução material e simbólica da família está em jogo acima de qualquer outro valor, pois a reprodução do capital simbólico e do capital social está em grande medida condicionada à reprodução da unidade familiar (BOURDIEU, 1996a). Assim como para os pobres estudados por Sarti (1994, p. 61), a família dos sitiantes “não é apenas o elo afetivo mais forte, o núcleo da sua sobrevivência material e simbólica, o instrumento através do qual viabilizam seu modo de vida, mas é o próprio substrato de sua identidade social.”

Essa racionalidade é produto de um aprendizado longo e duradouro na relação do homem do campo “com seu meio”. E aqui não estou falando apenas da natureza e das condições ecológicas, mas também das relações com outros agentes sociais, a quem os sitiantes estiveram submetidos e por quem foram e ainda se sentem explorados, portanto, condições sociais, econômicas e políticas históricas. Nessa perspectiva, sabe-se que, ao longo do desenvolvimento desse grupo social, homens e mulheres do campo compreenderam por força das circunstâncias que “podiam contar apenas com eles mesmos”, ou seja, com a família e a solidariedade intracomunitária de seu grupo de parentesco. Hoje, mesmo diante do maior acesso às políticas públicas, a exemplo daquelas introduzidas a partir do governo Lula - com destaque para concessão de crédito para pequenos produtores rurais, o fortalecimento do Ministério do Desenvolvimento Agrário<sup>148</sup> (MDA) e do Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar, além da expansão do Programa de Redistribuição de Renda (Bolsa Família) -, parece que os sitiantes ainda são reticentes em relação à intervenção estatal em sua

---

<sup>148</sup> Que em 2016 voltou a condição de secretaria, passando a denominar-se Secretaria Especial de Agricultura Familiar e do Desenvolvimento Agrário (Sead), por meio do Decreto Presidencial n. 8.780, regulamento posteriormente pelo Decreto 8.786 de 14 de junho de 2016.

forma de trabalhar e decidir, percebendo isso como perda de autonomia, ainda mais porque muitos programas governamentais os tratam como pessoas ignorantes e irracionais (WOORTMANN, 1981; CAVALCANTI, 1984).

Nesse sentido, os sitiantes parecem estar sempre buscando preservar sua autonomia no gerenciamento do sítio e da família, pois isso faria deles “homens honrados”. Assim, a centralidade recai na força geradora da família, comandada na maioria das vezes pela figura do “chefe da família” – o pai, ao qual os outros membros se subjugam, posto que foram socializados e internalizaram as “regras morais” do grupo, naturalizando e ainda reproduzindo em grande medida a hierarquia da “família tradicional patriarcal”. Romper com a família e/ou com sua estrutura hierárquica tem um alto custo para os indivíduos. De modo que, não podendo sobreviver sem o suporte econômico, emocional e social da família e/ou comunidade (família extensa e agregados), mas inteligente é submeter-se a ambas e com elas estabelecer uma aliança.

Por outro lado, os sitiantes sentem-se subjugados culturalmente, enquanto grupo, pelo “*povo da rua*” e é contra estes e contra isto que travam um luta silenciosa e invisível por mais reconhecimento, atualmente, fazendo uso de diferentes estratégias, dentre as quais vale destacar: busca por mais escolarização, exaltação do *ethos* camponês ou valores morais camponeses, como família, religião, trabalho, reciprocidade, “autonomia” de decisão etc. A manutenção desses valores revela-se, pois, uma forma de marcar diferença e se auto-afirmar em relação ao “*povo da rua*”. Dessa forma, compreende-se que a racionalidade e a moral camponesa são também uma forma de “resposta” desenvolvida pelos sitiantes, com base em seus recursos, sua cultura e modo de vida, para se diferenciar simbolicamente de outros grupos sociais.

b) Aliança familiar e reciprocidade: embora intrínseca às relações sociais entre os sitiantes e destes com o mundo, a dinâmica da dádiva tão pouco é um fato natural. Essa dinâmica é também produto de um longo aprendizado, que começa na família, na infância, se estende para Igreja e é reforçado pelo grupo. Como foi dito, atualmente, existem vários grupos de agenciamento ligados à igreja, que dão suporte ao processo de internalização dos valores cristãos. Valores e preceitos morais que convergem para o fortalecimento do “contrato de reciprocidade” entre os sitiantes e entre eles e Deus.

De certo modo, a reciprocidade representa para a Comunidade Chã de Jardim um “recurso”, pelo qual os sitiantes conseguem fazer frente às circunstâncias adversas e às outras classes, no espaço social. Recurso porque permite a redistribuição e o compartilhamento de

dons, permitindo a reprodução social e econômica da família, enquanto valor fundamental, e a reprodução do grupo, que está unido por laços de parentesco e de solidariedade. No entanto, a dinâmica da dádiva não é praticada indiscriminadamente, isto é, de todos para com todos da mesma forma e medida. A generosidade dos dons segue um padrão hierárquico, seguindo o entendimento do que seja “família” para os sitiantes, conforme o tipo de laço de parentesco (parental, consanguinidade, ritual). Em síntese, pode-se afirmar que a noção de família define-se, assim, em torno de um eixo sócio-biológico e moral. No primeiro momento o que conta são os laços de consanguinidade, mas, em um segundo momento, os laços podem e são redefinidos ritualmente, sendo, em última instância, o princípio da obrigação moral de retribuir os dons que alimenta e estrutura as relações sociais (SARTI, 1994).

Formam-se, assim, diversos níveis e escalas de trocas simbólicas. Enquanto no passado a troca de dias de trabalho era mais frequente dentro de uma mesma família extensa, atualmente, a “ajuda” (prestação de um serviço) ocorre também entre parentes rituais (ou por afinidade), ou seja, entre os membros de uma *comunidade de interesses e de práticas*, que conjuga religiosidade e interesses econômicos. Mas, isso não anula a percepção de que a família (nuclear ou extensa) é prioritária, nem que a ela estará reservado os dons mais generosos e, conseqüentemente, que dela se espera mais fidelidade.

Na Chã de Jardim, os dons servem para estabelecer alianças, ampliar o poder e o prestígio da família dentro da comunidade e fora dela. Nesse sentido, a reciprocidade pode ainda estender-se para fora da comunidade, conforme os interesses em jogo. Vale lembrar, que as comunidades trocam assistência religiosa e prestigiam as cerimônias e festividades uma das outras, por exemplo. Mas, esse tipo de aliança não ocorre apenas entre iguais, pode estender-se a pessoas ou um grupo/classe social hierarquicamente melhor posicionada, como no caso de políticos e autoridades, instâncias intermediárias etc. E é nesse contexto que o circuito hierarquizado de redistribuição de dádivas na comunidade estudada favorece a concentração de poder e a acumulação de capital de simbólico nas mãos daqueles que o gerenciam. Não parece haver, portanto, incompatibilidade entre reciprocidade e hierarquização nas relações comunitárias, de modo similar ao que ocorre dentro da família patriarcal.

Verificou-se que a campesinidade e sua lógica tradicional de troca de dons mantém-se porque possível de ressignificação. O estímulo ao endividamento recíproco dentro da dinâmica da dádiva e a sobreposição das regras comunitárias sobre os indivíduos convivem com a lógica mercantil, cujos pressupostos são a igualdade e a liberdade individual.

c) Campesinidade e assimilação de novos valores: até aqui tenho sustentado que a religião e a família continuam sendo valores nucleares do modo de vida e das percepções dos sitiantes estudados. Paralelamente, tenho tentado demonstrar que a ordem moral camponesa não é fechada a inovações ou impermeável. Ela adapta-se e se redefine na relação com a sociedade, assim como as funções do próprio território rural. Na verdade, os valores modernos, referidos à racionalidade mercantil, à individualidade, ao consumismo, ao lazer, à preocupação ecológica, por exemplo, são assimiladas pelos sitiantes em medidas diferentes. Os mais jovens parecem mais sensíveis e os mais velhos mais resistentes às mudanças. Entretanto, não se trata de uma questão geracional, mas de uma transformação lenta e gradual dos significados das práticas camponesas. Práticas que se transformam nas relações de força com outros grupos de agentes sociais.

Relações de força simbólica que são também relações de sentido, relações de comunicação, pelas quais os sitiantes atualizam suas percepções de mundo, suas categorias de julgamento e formas de classificação. É nos embates com outros grupos de agentes que os sitiantes adaptam a campesinidade ao contexto de transformação social, atualizando suas práticas de trabalho, práticas lúdico-religiosas, práticas de comensalidade<sup>149</sup>, em síntese seu modo de vida.

A assimilação dos valores mercantis e de novas práticas de trabalho no âmbito da produção da oferta turística na Chã de Jardim ocorre graças à ressignificação dos valores tradicionais. Tal fenômeno produz inflexões na trajetória dos sitiantes e faz surgir novos alvos de conflito e de luta. Todavia, deve-se ter claro, que não é o turismo que engendra as lutas simbólicas entre sitiantes e outros grupos sociais. As lutas simbólicas já estão inscritas no espaço social, traduzidas nas diferenças entre sitiantes fortes e fracos, entre os “*povos dos sítios*” e o “*povo da rua*”, e na hierarquização das relações sociais no Brejo paraibano, como será visto mais adiante. É provável que a atividade turística seja apenas mais uma fase, que incorpora as memórias e registros das anteriores, mas que também estabelece novos alvos de competição e impõem novas regras, formas de aliança e estratégias de jogo.

---

<sup>149</sup> Conforme os depoimentos e a observação *in loco*, os hábitos alimentares dos sitiantes têm passado por uma profunda modificação, traduzindo-se no maior consumo de alimentos industrializados e bebidas gaseificadas, como refrigerante, especialmente pelos jovens. Na alimentação cotidiana, o contraste maior está na preferência dos mais velhos pela farinha, feijão, carnes e peixes secos, enquanto os mais jovens preferem, por unanimidade, as massas: macarrão, salgados, pizzas etc.

#### 4 TRABALHO E PRODUÇÃO ASSOCIADA AO TURISMO

Nesse capítulo, desejo refletir sobre a ressignificação do trabalho entre os sitiantes. Tentarei responder as seguintes questões: Como o trabalho dos sitiantes na produção da oferta turística da Chã de Jardim articula-se com a dinâmica da reciprocidade e a ordem moral camponesa? Como o valor trabalho se realiza? Como funciona a redistribuição dos rendimentos provenientes do *turismo de base comunitária* entre os sitiantes e qual seu impacto sobre a Comunidade?

Ao tentar responder essas questões empiricamente, três aspectos sobressaem-se: o trabalho como elemento mediador das relações humanas, pelo qual se constroem vínculos e se estabelece alianças; trabalho como um valor moral, pelo qual os sitiantes procuram afirmar sua autonomia e dignidade, obter respeito e reconhecimento social face aos outros grupos sociais e, nesse caso, poderia ser interpretado como um instrumento de lutas simbólicas pelo qual as classes sociais tentariam impor seus critérios de julgamento umas às outras; trabalho como uma dádiva – transfigurando-se em serviços de hospitalidade e alimentação, por exemplo -, que segue junto com a coisa produzida, “obrigando” aquele que reconhece esse dom e o recebe a fazer uma contra-prestação, um gesto de retribuição.

Cada um desses aspectos merece sistematização teórica particular, excedendo os objetivos desse trabalho. Razão porque, mesmo reconhecendo a possibilidade de análise dos três aspectos no caso estudado, nesse capítulo darei ênfase à categoria *trabalho* como um valor moral para os sitiantes, em sua articulação com a dinâmica da reciprocidade e a hierarquização das relações sociais. Ocorre que, na Comunidade, reciprocidade e hierarquia parecem ser faces de uma mesma moeda, levando-me a postular que a “reciprocidade hierárquica” rege as relações entre os sitiantes, ao menos dentro da *comunidade de interesses* formada por aqueles que trabalham na produção da oferta turística, a qual toma a forma de um circuito de redistribuição de dádivas na Chã de Jardim.

O capítulo está organizado em dois tópicos. No primeiro deles - *Trabalho na ordem moral camponesa*, trato das interações entre os valores “trabalho”, “família”, “religião” e “terra” e, na sequência, procuro verificar como os papéis e os valores masculino e feminino estão implicados na divisão sexual do trabalho dentro da família e como isso se reflete na atividade do turismo. No segundo tópico – *Trabalho, rendimentos do turismo e dons em circulação na comunidade*, procuro explicar, a partir de alguns exemplos, como o trabalho e a remuneração provenientes da produção associada ao turismo são tratados como dons que

circulam, assimetricamente, entre os sitiantes participantes do microssistema de redistribuição de dádivas na Chã de Jardim.

No plano teórico-metodológico os interlocutores privilegiados são: Klass Woortmann, Cynthia Andersen Sarti e Marcos P. D. Lanna e Raquel Lunardi. Outros autores são citados pontualmente. Novamente, serão as falas dos sitiantes e os dados do “quase diário de campo” que irão subsidiar grande parte da análise.

Embora a discussão apresentada na sequência distancie-se de uma leitura meramente economicista, predominante em alguns estudos que dão ênfase à renda gerada pelo trabalho ou à relação entre produção e consumo dentro da unidade familiar rural, a relação entre renda e trabalho não será ignorada ou considerada sem importância. Entretanto, não sendo este o foco principal, usei basicamente dados secundários, complementados por observações de campo. Considerar as condições objetivas de vida dos sitiantes da Chã de Jardim, ou seja, falar de renda e ocupação é importante para mim na medida em que permite compreender a hierarquia da “redistribuição” dos rendimentos provenientes da atividade turística na comunidade, logo, as desigualdades (re)produzidas pela produção associada ao turismo.

#### 4.1 TRABALHO NA ORDEM MORAL CAMPONESA

“Trabalho” é mais uma das categorias nucleares da campesinidade e que está intrinsecamente ligada, de modo relacional, às categorias “família”, religião e “terra”, segundo o conceito de Klass Woortmann. Para esse autor, “não se pensa o trabalho sem pensar a terra e a família” (WOORTMANN, 1990a, p. 23). Porém, num contexto de transformações amplas impostas pelas novas dinâmicas de trabalho não agrícola nos territórios rurais, induzidas sobremaneira pela multifuncionalidade e pelos novos valores atribuídos aos espaços naturais, que impulsionaram o desenvolvimento do turismo rural, é pertinente reconsiderar tal assertiva.

Segundo Woortmann (1990a), dentro da ética camponesa, o trabalho é um valor moral associado à honra e à hierarquia. Tornando-se um dos instrumentos fundamentais da afirmação pessoal e social dos indivíduos, o valor-trabalho contrapõe-se à noção abstrata de trabalho como mercadoria, concebido quantitativamente em função do princípio da produtividade (SARTI, 1994). De fato, para muitos sitiantes, o trabalho é tanto mais honrado quanto mais árduo ou sacrificado. No entanto, tal percepção contrasta diretamente com a compreensão moderna de que o trabalho intelectual (que implica conhecimento, disciplina e qualificação) tem mais valor e deve ser melhor remunerado. Compreensão esta que é adotada

e aplicada pelos jovens sitiados na redistribuição dos rendimentos resultantes da produção da oferta turística. Talvez este seja um dos pontos mais contratitórios do discurso dos envolvidos nessa atividade, pois eles também entendem o trabalho como um sacrifício pelo qual o homem atesta sua dignidade. Assim, “o valor do trabalho se define dentro de uma lógica em que conta não apenas o cálculo econômico, mas o benefício moral que retiram desta atividade” (SARTI, 1994, p. 122).

Esse benefício moral está relacionado ao fato do trabalho proporcionar e viabilizar relações fundamentais, tais como aquelas que ocorrem dentro da família, que, como foi discutido, na área pesquisada, é, primeiramente, concebida por ‘laços de sangue’, secundariamente, por meio de rituais, e sempre com base na dinâmica da reciprocidade e de forma hierarquizada. Conforme Sarti (1994), tais relações dão sentido a família, ao mesmo tempo em que “provêm” o sentido do trabalho.

#### **4.1.1 Relações entre os valores terra, trabalho, religião e família**

Em sentido clássico, a produção de alimentos e o trabalho com a terra caracterizam a identidade camponesa. De acordo com Woortmann (1990a, p. 62), para os camponeses, “o trabalho é aquilo que transforma a terra de Deus em patrimônio da família”. Os estudos brasileiros e franceses sobre campesinato argumentam que a *família camponesa* guia-se pela necessidade de perpetuar a unidade do grupo e manter o patrimônio familiar – a terra, levando os filhos desde a infância a assimilar esse valor e a contribuir para esse fim (GUIGOU, 1968; MENDRAS, 1976). A terra é apreendida não como uma mercadoria, como uma “propriedade”, no sentido capitalista, mas como um valor porque nela se realiza o trabalho que permite a perpetuação da família. Trata-se, pois, de uma relação de interdependência, em que “só é legítima a posse [da terra] porque baseada no seu trabalho” (MARTINS, 1982 p. 61). Nesse sentido, para Martins (*ibidem*), “a propriedade capitalista da terra é uma irracionalidade porque a terra não é produto do trabalho e, por isso mesmo, não pode ser produto do capital. A terra é um bem natural”.

A família camponesa configura-se como uma comunidade de interesses, afetos e conflitos, que não separa produção/trabalho e moradia, caracterizando-se pela organização do trabalho no interior do *grupo doméstico* (WOLF, 1970 [1966]; CHAYANOV, 1985 [1924]; MENDRAS, 1976) e constituindo uma unidade indivisível, cujo alicerce material seria a terra. Nas palavras de Woortmann (1990a, p. 62):



Sendo a terra “aquilo que passa do pai para o filho” (sentido original do termo patrimônio), e não pertencendo nem ao pai nem ao filho, mas ao todo expresso pela família, é o patrimônio que materializa a honra da família, mais notadamente da Casa, que constitui ponto de honra para o pai.

Vale salientar que a relação com a terra, para o referido autor, é uma relação moral com a natureza. Mas, se a terra-patrimônio é o alicerce material, como seria possível explicar a presença de uma ordem moral fortemente vinculada à campesinidade em meio a grupos urbanos, expropriados da “*terra de trabalho*” e da “*morada da vida*” (HEREDIA, 1979)? Tal qual observou Sarti (1994), entre famílias pobres que moravam na periferia de São Paulo, e mencionou Pongratz (1990), referindo-se aos trabalhadores da indústria, na Alemanha Ocidental nos anos 1980.

Sugiro que o valor-terra precisa ser reinterpretado, considerando a multifuncionalidade do território rural e as transformações da própria campesinidade. Entre os sitiantes pesquisados o valor-terra é sobredeterminado pelos valores família, trabalho e religião, todos estes relacionados e submetidos ao princípio da reciprocidade e à dinâmica da dádiva. Tal dinâmica parece definir não apenas as relações sociais na área rural estudada por mim, mas também outras “comunidades de interesse”, criando outros tipos de territorialidade, vínculos de solidariedade intergrupar e sentimentos de pertencimento.

Ao tencionar os dados empíricos levantados junto aos sitiantes, face aqueles apresentados por Woortmann (1987, 1990a), Pongratz (1990) e Sarti (1994), é possível pensar que o princípio da reciprocidade incorpora-se ao *habitus* dos sitiantes como um princípio moral que os acompanha, mesmo em lugares distantes de sua origem, ganhando forma na relação entre trabalho, casa, família e comunidade. Assim, a honra se realizada no patrimônio-casa, lócus por excelência da família, razão porque ter uma casa é motivo de orgulho. Por sua vez, a respeitabilidade da família e a honorabilidade precisam ser “provadas”, isto é, atestadas pelo “trabalho honesto” e referendadas nas relações comunitárias, traduzindo-se em códigos comuns de visão e divisão de mundo, que estão correlacionados as posições ocupadas pelos indivíduos e suas famílias no espaço social.

Desse modo, creio que reciprocidade, honra e hierarquia são princípios de ação que podem ser (re)constituídos, (re)produzidos e ressignificados por sitiantes e ex-sitiantes em diferentes lugares e tempos, por meio das relações entre trabalho, família e “comunidade”. A exemplo do que observa Sarti (1994) nas relações familiares e de vizinhança entre os migrantes pobres de origem rural estudados por ela, na periferia de São Paulo, ou Pongratz

(1990) entre os trabalhadores da indústria na Alemanha Ocidental, na década de 1980, ainda quando o muro de Berlim ainda estava de pé.

Cabe aqui um parêntese para ressaltar que não estou sugerindo que existe reciprocidade apenas entre grupos de trabalhadores pobres, sitiantes e ex-sitiantes de origem rural. Julgo pertinente a crítica feita por Lanna (2000, p. 190) às conclusões de Sarti (1994) e a outros estudos que “cometem o erro de associar a dádiva a uma ‘moral dos pobres’ [...] dissociando trocas e ideologias de cada classe social e não analisando as trocas entre as classes”. A observação das relações entre os sitiantes e as instâncias intermediárias - representantes governamentais, jornalistas, turistas e visitantes - sugere que as práticas de solidariedade podem ocorrer entre diferentes classes sociais, ainda que de forma assimétrica e controlada<sup>150</sup> por esses grupos. Isso porque muitas vezes segue-se um padrão de “solidariedade mínima”, segundo o qual quem está hierarquicamente melhor posicionado recebe mais e retribui com menos. Sustentado pela ideologia da meritocracia, esse padrão ignora as desigualdades de chances e oportunidades que levam a estruturação de distâncias simbólicas e materiais entre as classes. Na verdade, como será discutido no Capítulo 6, é possível aventar que a atividade turística na Chã de Jardim esteja permitindo o desenvolvimento de *trocas generalizadas*<sup>151</sup>, no sentido sugerido por Lévi-Strauss (1982), ainda que as trocas entre as classes sejam guiadas pela lógica da ‘reciprocidade mínima’. De acordo com Lanna (1995, p. 183), essa lógica opera em “uma situação em que os padrões pressupõem, assumem como dado, a sua posição de superioridade” e, assim, julgam que os trabalhadores a eles subordinados estariam sempre em dívida, o que os eximiria de realizar na prática atos redistributivos pelos quais as desigualdades pudessem ser superadas.

Retomando a discussão sobre a relação entre os valores “terra” e “trabalho”, destaco que apesar dos territórios rurais não mais se definirem exclusivamente pelo trabalho agrícola - mas sim pela pluriatividade e pela multifuncionalidade (assunto que será discutido no capítulo seguinte) -, estou certa que o “valor-terra” não deixou de ser importante para sitiantes e para ex-sitiantes. Porém, “terra” e “espaço rural” são categorias muito abstratas e distantes para os pesquisados, as quais ganham sentido apenas quando referidas a um espaço concreto: *o sítio*,

---

<sup>150</sup> É certo que as elites e os grupos sociais melhor posicionados no espaço social controlam e limitam a circulação de dons limitando o acesso a determinados círculos ou *campos*, como diria Bourdieu, guardando para si mesmos e seus pares os dons mais valiosos. Como será visto mais adiante, o microssistema de circulação de dádivas da Chã de Jardim não é diferente, pois o acesso ao circuito de redistribuição de dons é controlado e as dádivas são distribuídas de forma assimétrica.

<sup>151</sup> Lévi-Strauss (1982, p. 279), define *troca generalizada* como aquela que envolve no mínimo três grupos sociais. Para esse autor, a *troca restrita*, que envolve apenas dois grupos/classes, implica mais coesão. Porém, de acordo com Lanna (1996), ambos os tipos de troca são assimétricas.

lugar do trabalho por excelência e resultante do trabalho porque um espaço construído (WOORTMANN, 1982; WOORTMANN, 1997). O sítio também simboliza e viabiliza um conjunto de relações comunitárias, que dão origem a laços afetivos e ao sentimento de pertencimento, como se depreende do depoimento a seguir.

JR: [...] *Me fala das cacimbas, era lá que todo mundo ia lavar roupas, no passado?*

E23: As cacimbas era famosa! [...]. **Era onde tinha o banho, e... a lavagem de roupa, que reunia todo mundo.** E o banho era uma aventura, né? **Primeiro, porque tinha um senhor lá, que ele ia botar água pra esposa dele**<sup>152</sup> e ele ia da um banho também – joga a água. Venho [sic] a hora afogar os menino! ((risos)). [...] Aí a história de ir buscar água, de ir lavar roupa, de ir tomar o banho na cacimba, era uma aventura. **Hoje a água encanada vem de Muquém. Hoje o povo já não sabe mais o que é lavar uma roupa na cacimba, conversar, tomar o banho de cacimba. O povo hoje em dia não sabe mais o que é isso não.**

JR: *E o que significava lavar roupa na cacimba?*

E23: **Ah, lavar roupa na cacimba é partilhar. Lá se escutava muitas histórias de alegria e de sofrimento também, das famílias. Era buscar alegria na tristeza,** porque você lavar roupa a manhã inteira e depois subir com a bacia de roupa na cabeça, no sol quente, já com fome, cansada... Aí quando chegava em casa, aí mamãe ainda ia cuidar no almoço. **Mas, ao mesmo tempo era uma diversão de ta lá. Muitas vezes só via mermo os vizinhos quando ia lavar roupa, porque se juntava todo mundo naquele dia e aí conversava - as mulheres!** [...]

JR: *E você já se imaginou morando em outro lugar?*

E23: [...] Eu acho que não conseguiria me adaptar numa cidade não. **Porque eu me sinto parte da zona rural.** Talvez não seja qualquer zona rural, né, talvez seja a Comunidade. Eu me sinto fazendo parte daqui, da Chã de Jardim. **É como se eu fosse uma árvore e aí minhas raízes já se fixaram nessa terra e não consegue mais, mais se arrancar não.** (E23: 32 anos; professora e voluntária RVM; 26/02/2016).

Ao narrar suas memórias, E23 revela uma nostalgia de um passado que não mais existe, pois, o *banho, a lavagem de roupa e a coleta de água* na cacimba não são mais necessárias, já que muitos sítiantes têm acesso à água encanada em casa. Como ela diz, “*o povo hoje em dia não sabe mais o que é isso não*”. E de fato, quando da minha visita as cacimbas mais concorridas (no passado), numa quinta-feira pela manhã, não encontrei ninguém lavando roupas ou coletando água. Ouvi relatos de que algumas poucas mulheres ainda frequentam essas cacimbas. No entanto, me parece que aquelas relações de partilha e de cooperação (com destaque aquelas realizadas entre as mulheres, na cacimba e também em outros poucos espaços

<sup>152</sup> Conforme os relatos, poucos homens acompanhavam suas esposas na lavagem de roupas, “*era raríssimo!*” E quando iam, eles se incumbiam de “botar água” para que a mulher lavasse as roupas da família. Perceba-se que lavar roupas é considerado “trabalho leve”, por isso uma tarefa da mulher e colocar água, atividade considerada pesada, realizada normalmente pelos meninos, que costumavam acompanhar as mães. Uma das razões porque os homens não gostavam de acompanhar suas esposas era porque, caso fossem, estavam obrigados a colocar água para todas as mulheres que estivessem lavando roupas. Tratava-se de uma espécie de vingança das mulheres contra os homens que se atrevessem a “invadir” o espaço feminino, as impedindo de compartilhar e ter suas conversas íntimas.

de sociabilidade que elas tinham acesso, no passado) estão sendo reconstruídas e recuperadas no trabalho comunitário em prol da Capela/Igreja - principal espaço de sociabilidade e de encontros dos sitiantes, hoje em dia; nas festas e atividades lúdico-religiosas, pelas quais se mantém a coesão do grupo; e nas relações de trabalho na Adesco e no Restaurante, por exemplo, dando condições para que seu núcleo se pense como parte de uma “Comunidade”, enquanto suporte simbólico da vida pública cotidiana. Assim, o apego e o sentimento de pertencimento à ‘zona rural’, mas não “qualquer zona rural”, mas sim à Comunidade, revelado por E23 e por muitos outros sitiantes entrevistados, está diretamente relacionado à rede de relações e às práticas sociais que se processam aí, incluindo as crenças, as festividades e o trabalho, que não mais se restringe a produção agrícola e as trocas que se mantinha com a “terra”, em função da agricultura. Defendo que as relações comunitárias, o trabalho e a produção associada ao turismo na Chã de Jardim se inscrevem igualmente na dinâmica de dar, receber e retribuir, conjugando os princípios da reciprocidade, da honra e da hierarquia.

#### **4.1.2 Trabalho na ética cristã: sacrifício e adiamento da satisfação**

Observou-se que ser um “trabalhador” é uma qualidade moral, porque para os sitiantes designa uma posição e uma forma honrada de viver no mundo, por oposição a condição de “vagabundo” – figura desprezada segundo a ética cristã, que outorgou ao trabalho um caráter ascético.

Em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*<sup>153</sup>, Max Weber (1987 [1904/1905]) afirma que, dentre os grupos protestantes, o calvinismo foi o primeiro a introduzir na ética cristã o trabalho como uma vocação designada por Deus e por meio da qual o ser humano alcança virtude e preserva sua fé, mortificando seu corpo no trabalho diário. De acordo Weber (1987 [1904/1905]), o protestantismo e dentro dele alguns ramos - calvinismo, pietismo, metodismo e algumas seitas batistas -, por causa de sua fé e da ética que praticavam, deram uma importante contribuição para a formação do espírito que impulsiona a economia ocidental, favorecendo a formação do regime capitalista. Com base em análises estatísticas realizadas a partir de dados de algumas regiões da Alemanha, o referido autor observa que os católicos têm menor impulso aquisitivo, preferindo levar uma vida tranquila e segura, ao contrário dos protestantes. No entanto, a suposta aversão dos católicos ao lucro - objetivo

---

<sup>153</sup> A primeira edição brasileira de *A ética protestante e o espírito do capitalismo* foi publicada em 1967.

máximo das trocas mercantis capitalistas - não significa que o trabalho tenha ficado de fora da “ética do catolicismo”.

Na área estudada por mim, o trabalho é um valor nuclear da vida dos sitiantes - em sua maioria, praticantes do catolicismo -, inserindo-se na dinâmica da dádiva, ela própria base da relação com Deus e com a terra. Todavia, no catolicismo, o trabalho aparece como uma sentença condenatória de Deus para os homens. Conforme os preceitos bíblicos seguidos pela religião católica, é com fadiga e *sacrifício* que o homem deve obter o alimento de que necessita (Gênesis, 3: 17-19). De acordo com o livro do Gênesis, no Velho testamento, o trabalho é imputado por Deus ao homem, como um castigo por seu pecado original. Assim, o trabalho aparece como um sacrifício para “os homens”, que após serem expulsos do Jardim do Éden, precisam cultivar a terra para dela obter o alimento diário necessário a manutenção da vida. Nessa mesma lógica, a terra é concebida como grande provedora e uma dádiva dada por Deus ao homem. A relação com Deus, por sua vez, é a fonte que alimenta a cadeia de relações e obrigações morais, a qual o homem está submetido (SARTI, 1994).

A noção de sacrifício como forma de estabelecer e/ou reatar uma aliança com Deus é importante para os sitiantes, já foi exemplificada no capítulo anterior a partir do ritual de queimação de flores. Cabe acrescentar que, no catolicismo, o próprio Cristo seria o exemplo supremo de sacrifício, posto que tivesse dado sua vida para salvar a humanidade do pecado, reconstituindo uma aliança dos homens com Deus. A morte de Cristo na cruz é o principal símbolo do catolicismo, estando presente em diversos rituais, imagens e símbolos da religião. Está implícito no ato de Cristo - narrado tanto no Velho como no Novo Testamento e em diversas passagens bíblicas -, a ideia de que para estabelecer uma aliança é preciso algum tipo de sacrifício de ambas as partes. Segundo tal narrativa, ratificada nos princípios do catolicismo, é preciso efetuar nem que seja simbolicamente uma “troca”, como no caso dos pagadores de promessas que depositam ex-votos (que simbolizam a parte do corpo curada) em capelas e santuários ou se auto-flagelam como forma de “retribuir” e quitar sua “dívida” com o santo que os agraciou. O trabalho pode, nesse sentido, ser interpretado como uma forma de sacrifício e um dom, que é realizado em “troca” ou em retribuição a outro dom. Em sendo uma dádiva, o trabalho seguiria, simbolicamente, junto com a coisa produzida, obrigando o portador do bem a uma contraprestação (MAUSS, 2003 (1923/24)).

Verificou-se que, diferente do sentido de adiamento da satisfação que está presente na noção de trabalho ascético para o protestantismo, analisado por Weber (1987 [1904/1905]), apesar de trabalhar ser um sacrifício para os sitiantes, o trabalho também é motivo de alegria. “Alegria” que, para os jovens sitiantes engajados nas atividades turísticas, advém da

oportunidade de “estar juntos”, celebrar suas crenças e reafirmar os laços com a *comunidade (de interesses e de práticas)*; “alegria” que se transforma em orgulho pelo reconhecimento social que eles vêm obtendo graças ao trabalho “sacrificado”. Reconhecimento que recompensa o sacrifício. No entanto, para aqueles menos engajados ou influenciados pelas ideias da liderança, no dia a dia, o trabalho significa mais doação de si mesmo do que necessariamente reconhecimento. A categoria reconhecimento é mobilizada e mencionada pelos sitiantes quando falam da relação com os turistas e visitantes e da aparição da comunidade na mídia, dando a entender que se trata de um reconhecimento por outros grupos sociais, que não fazem parte da hierarquia interna da comunidade.

#### **4.1.3 Divisão sexual do trabalho, hierarquia e papéis de gênero**

O entendimento do que é trabalho para os sitiantes só ganha clareza quando oposto ao lazer. Assim, o *tempo de trabalho* é oposto ao de *tempo livre*. Na área pesquisada, os sitiantes consideram trabalho essencialmente o trabalho no roçado/agricultura (domínio do masculino), o comércio/negócio, o “*emprego*” fora da propriedade rural, que pode estar ou não relacionado a atividades agrícolas, mas que normalmente é referido ao trabalho assalariado.

Por oposição, *tempo livre* refere-se ao tempo em que o indivíduo pode fazer o que lhe apraz, o que não significa que esse tempo não esteja sujeito a regulação da família e da comunidade. Por lazer, entende-se as atividades voltadas à diversão, distração e entretenimento, opondo-se às “*obrigações*” (atividades relacionadas à manutenção da casa, como limpeza e preparo das refeições; cuidar dos bichos ou manutenção de equipamentos de trabalho –ferramentas, etc.) e ao “trabalho”.

Não raro, o trabalho familiar (na agricultura, que recebe, direta ou indiretamente, a contribuição dos membros da família) é visto em oposição ao trabalho assalariado, ainda que, objetivamente, não haja uma contradição necessária entre ambos (WOORTMANN, 1990a). Assim, o trabalho com os pequenos animais (galinhas, porcos etc.) e o trabalho doméstico - ambos realizados pelas mulheres, portanto, domínio do feminino - não são percebidos como “trabalho” (WOORTMANN, 1986). Ou quando o são, são denominados de “trabalho leve”, em oposição ao “trabalho pesado” realizado pelos homens, numa divisão relacionada muito mais com o sexo do que com o esforço despendido para executar uma tarefa (PAULILO, 2004). Conforme Lunardi (2010), as categorias “leve” e “pesado” instituem uma valoração segundo a qual o que é pesado tem valor e o que é leve não tem valor ou é considerado “*ajuda*”. Na

concepção dessa autora, o turismo é considerado uma atividade mais leve que a agricultura, o que justificaria o predomínio da mão de obra feminina (LUNARDI, 2010, p. 249).

Com efeito, o trabalho feminino é considerado uma “ajuda”, cujo valor está no objetivo final (reprodução e manutenção da família) e não nas ações feitas individualmente. Na maioria das vezes, criar pequenos animais ou prestar um serviço pelo qual se receba uma “remuneração” incerta e diferente de um salário é concebido como um meio de complementar a renda da família ou formar um “fundo emergencial”, pelo qual se obtenha algum dinheiro para enfrentar uma necessidade imediata (da mãe ou dos filhos) ou futura (um casamento, uma doença etc.). Esse é o caso do artesanato, produzido pelas mulheres na comunidade, algumas vezes com “ajuda” dos filhos/filhas, incluindo a participação eventual de crianças, ainda que isso não seja a regra, pois a prioridade atualmente é que estas estudem.

#### 4.1.3.1 *Ajudar: um verbo conjugado pelas mulheres*

De acordo com Woortmann (1990a, p. 29), “ainda que se trate, objetivamente, de uma relação de compra e venda de força de trabalho”, conforme a lógica camponesa, a “ajuda” é uma categoria que expressa a reciprocidade entre iguais. Mas, por outro lado, “construindo-se o assalariamento como ajuda, elude-se a precisão daquele que se assalaria” (grifo do autor) e a condição de patrão daquele que contrata” (ibidem).

Sabendo disso, o que significa e qual(is) sentido(s) a ajuda tem para os envolvidos na produção da oferta turística na Comunidade? Para achar as possíveis respostas, convém “ouvir” as sitiantes mulheres, posto que o verbo “ajudar” seja conjugado (historicamente) mais por elas e a palavra “ajuda” faça parte da linguagem cotidiana destas, numa clara indicação de que essa categoria continua alimentando as percepções sobre o trabalho feminino na Chã de Jardim. Veja-se o caso da sitiante E04:

JR: *O que significa ajudar? A senhora sempre ajuda no Restaurante, não é?* [...] eu sempre fui uma pessoa que nunca parei em casa. **Eu sempre fui de ta ajudando.** [...] **Eu sou uma pessoa que sempre quando o povo precisa eu tô ali, pra ajudar... Porque eu tenho aquele prazer de ajudar. Eu num sei por que, Josilene, eu tenho aquele prazer.** Oie, quando, as vez [vezes], as menina me chama ali [no Restaurante], eu vou bem dizer que eu num posso? **Porque muitas vezes eu to tão cansada, mas eu vou.** Pronto, sábado eu tava lá, porque teve o casamento, né? Aí eu disse desse jeito: “- De manhã eu não venho não, mas de tarde eu venho ajudar na janta”. Aí tava lá fritano [fritando] as carne: frango, linguíça... [...] As vez, quando eu me levanto, eu vou pra lá [para o RVM, em frente do qual mora]. As vez tem serviço pra fazer, eu **ajudo** um pouquim. [...] Porque tem pamonha e tudo pra fazer, né? Que eu faço [regularmente, as pamonhas]. Lavo os prato, no domingo... Aí ela sempre me dá, uma vez por mês, ela me dá cinquenta

[reais], sempre foi cinquenta. Ai eu compro o meu remédio de pressão, já é uma **ajuda**. (E4: 55 anos; servidora pública; 14/01/2016)

A sitiante E04 na época da pesquisa ainda estava na ativa (aposentou-se em maio de 2016) e trabalhava a tarde como merendeira na escola Prof. Américo Perazzo, na Chã do Jardim, a cerca de 500 metros de sua casa, na vila, recebendo mensalmente por seu trabalho um salário mínimo da Prefeitura Municipal de Areia. Quando não estava trabalhando na escola, ela ia regularmente “ajudar” no Restaurante. Muito querida pelas crianças da Chã – que a chamavam de Vó, a casa de E04 é o verdadeiro “ponto de apoio” da vila, o que significa dizer que, quando falta algo – um tempero, um utensílio de cozinha, muitas vezes, a vizinhança recorre a ela, indo até sua casa pedir emprestado. Sempre gentil e prestativa, “*ela ajuda todo mundo*” (me informaram logo quando eu cheguei) e parece que não sabe dizer não. Quando ela diz “*Eu sempre fui de tá ajudando*”, penso que se deveria ler “Eu sempre fui de tá **trabalhando**”, tendo em vista que o trabalho incorporou-se à sua vida desde muito cedo. Aos onze anos de idade foi entregue pelos pais a uma família de proprietários de engenho em Areia, a qual se incumbiu de “terminar de criá-la” (nas palavras dela), e desde então passou a “ajudar” nas tarefas da “casa grande”. Ainda na mocidade foi enviada pela “dona da casa grande” para Recife, com a missão de “ajudar”, tomando conta dos filhos de sua filha que se tornara médica, casara e agora trabalhava e morava naquela cidade. Passou quatro anos de sua vida cuidando das crianças da filha de sua “benfeitora” e, após esse período, retornou à “casa grande”, de onde saiu apenas depois casar-se, em suas palavras.

A partir da fala de E04 e da observação, pode-se afirmar que o sentido de ajudar se confunde com o de *servir aos outros*, permitindo pensar que para ela isso é uma forma de se sentir útil e, talvez, justificar a própria existência como mulher. A necessidade de justificar a existência pelo trabalho e, no caso das mulheres, pela “ajuda”, por mais absurda que possa parecer, parece coerente como justificativa para a alegria e o “prazer de ajudar”, de atender e servir os clientes, turistas e visitantes. Afinal, segundo o modo de vida camponês e no reduto da *casa/quintal*, o que faz uma dona de casa e uma mãe senão servir ao marido, aos filhos e, eventualmente, às vizinhas? Todavia, essa alegria/satisfação em “servir aos outros”, é preciso destacar, não está limitada às mulheres, embora esteja mais comumente associada às atitudes e explícita nas falas dessas.

A interação com os sitiantes, não apenas na Chã de Jardim, e a observação do cotidiano na comunidade, fazem-me pensar que atitude e a alegria de servir ao outro esteja incorporado ao *habitus* dos sitiantes, ao *ethos* camponês. E, por vezes, durante o trabalho de



campo, me perguntei se não estava diante de situações de subserviência de uma classe a outra (dos rurais aos citadinos que acumulam e carregam consigo o “prestígio da rua”), do fraco àquele que é percebido como forte, do inferior àquele que é percebido como superior, numa explícita relação hierárquica que naturaliza a dominação simbólica nas relações sociais cotidianas. Poderia citar inúmeros exemplos para ilustrar essa ideia, mas creio que seja suficiente dizer que não se mede esforços para agradar os clientes - “*Parece que a voz do cliente é a voz de Deus*”, disse-me em tom crítico um dos trabalhadores do RVM - e, especialmente, aqueles que portam os códigos de distinção apropriados, tais como modos refinados, postura e fala (linguagem), vestimentas, posse de objetos caros/da moda etc.

Por outro lado, ajudar/servir/trabalhar torna-se uma forma de realização pessoal, que dá sentido a própria existência, especialmente das trabalhadoras mulheres – majoritárias no Restaurante (aproximadamente 63,3%). Veja-se a fala de uma delas:

JR: *Você se sente recompensada de alguma maneira, por esse teu esforço a mais [horas de trabalho a mais]?*

E27: Na alegria, né? Me sinto, me sinto. É tanto que... Ontem mesmo aconteceu um fato engraçado. **Você quer alegria maior do que ver aquela felicidade daquela mãe?! Com aquele aniversário** [no dia anterior havia ocorrido uma festa de aniversário de uma criança no restaurante]. E você lá dentro, trabalham, trabalham... cheguei em casa ia dar oito horas [da noite] e foi porque ainda ficou serviço pra fazer, mesa pra arrumar, troço pra guardar. **Então, essas são as recompensas, né, ver aquela mãe tão feliz, com o trabalho da gente, com os meninos servidos!** [...] E outras confraternizações que eu já cheguei em casa até de uma hora da manhã, tendo que escutar o forró comendo até uma hora da manhã... [da gargalhada] **Mas, chego cansada, mas chego contente! Nunca cheguei triste, nunca cheguei.** Nunca fizemos um serviço, um evento desse pra pessoa chegar e dizer assim “Num gostei!” (E27: 33 anos; Gerente do RVM; 29/02/2016).

O depoimento de gerente (extra-oficial) do RVM destaca a satisfação em trabalhar no Restaurante e em “atender/acolher bem”, em “encantar o cliente” e em fazê-lo “sair satisfeito”. Seria a alegria declarada por E27 fruto da realização pessoal por realizar um trabalho que lhe confere um lugar de destaque no mundo ou por que ‘servir ao outro’, pessoalmente, permite que este expresse seu reconhecimento/gratidão imediatamente? Talvez as duas coisas, porque o trabalho no turismo propicia interação e oportunidades de trocas simbólicas (hospitalidade, amabilidade, comensalidades etc.) com os viajantes e turistas, através das quais as trocas ultrapassam, geralmente, a impessoalidade que predomina nas trocas meramente econômicas. Isso porque o turismo é um serviço intangível, que implica presença, interação e consumo imediato, ou seja, uma experiência sensorial em que as pessoas (turistas, excursionistas,

viajantes) estão predispostas ao relaxamento e abertas a trocas mais subjetivas, posto que estejam vivenciando um momento de lazer e entretenimento.

Dessa forma, o *valor de troca* mercantil dado pela compra e venda do serviço de alimentação, por exemplo, parece reconvertido em *valor de uso*, que é traduzido na hospitalidade, num acolhimento caloroso e no “bem servir” os viajantes/turistas/clientes - que representam o “outro” para os sitiantes, dentro dessa relação. Todavia, não se pode esquecer que o acolhimento e o servir ao outro corresponde à essência do trabalho na linha de frente com os turistas. Talvez por isso os sitiantes e mais explicitamente as sitiantes tenham tanto prazer em realizar tal trabalho e sejam tão exitosas na “arte da hospitalidade” e do acolhimento caloroso, que caracteriza e diferencia o Restaurante Vó Maria de outros estabelecimentos, segundo todos que trabalham no local.

#### *4.1.3.2 Trabalho e busca de autonomia pelas mulheres*

Embora o trabalho das mulheres no turismo esteja associado a servir ao outro, no Brejo paraibano, o trabalho também representa a busca de autonomia financeira e de liberdade individual. Além de expressar a reivindicação de maior autonomia, notadamente, das mulheres, traduzindo-se numa maior “disposição para empreender”, isto é, para trabalhar e criar o próprio negócio. Apesar de não possuir dados estatísticos que comprovem essa conclusão, há pistas suficientes que levam a essa hipótese, pois, apenas em Areia, de 10 empreendimentos voltados ao turismo, que surgiram nos últimos 10 anos, seis são dirigidos e liderados por mulheres. Isso poderia induzir a pensar que as mulheres envolvidas na produção da oferta turística estão rompendo, simultaneamente, com o papel feminino tradicional - de dona de casa e mãe - e com a posição de subordinadas, rebelando-se definitivamente contra a violência simbólica inerente às relações de gênero na família (BOURDIEU, 1999; GAVIRIA e PEZZI, 2007). Porém, todos os seis empreendimentos estão vinculados aos segmentos de alimentação, de hospedagem ou de confecção de artesanato e, em apenas um caso, de cultivo de flores, logo, à esfera doméstica, domínio do feminino.

O protagonismo das mulheres na produção da oferta turística, especialmente, nos segmentos de hospedagem e de alimentação, não é uma novidade, conforme apontam os estudos sobre o tema (TALAVERA, 2000). Gonzales (2005), por exemplo, constatou que as mulheres correspondiam a 68% do pessoal ocupado em atividades de turismo rural na região Castilla y León, na Espanha. Raquel Lunardi, em sua pesquisa de mestrado, realizada na região de Campos de cima da Serra, no estado do Rio Grande do Sul, em 2007, também

atestou o predomínio das mulheres à frente de pousadas e restaurante rurais. De acordo com Lunardi (2010, p. 244):

A significativa participação da mulher nessa atividade pode ser justificada pelo caráter doméstico (domiciliar) que as tarefas exercidas por elas no turismo apresentam, permitindo que a atividade se configure, em muitos casos, como uma extensão das tarefas domésticas.

Reforçando tal argumento, ao visitar uma pousada/rancho rural, oficialmente registrado em nome de uma mulher, fui recebida e entrevistei o marido desta, que explicou as atividades realizadas pelos dois da seguinte forma:

E aqui na parte do Rancho é o seguinte: minha esposa, ela toma conta da alimentação, na cozinha. Ali ela trabalha com cerca de oito pessoas, na cozinha, ela quem gerencia e quem dá as diretrizes e ela vai pra... Não tem esse negócio [negócio] de tá mandando não, ela vai pra panela mesmo, pra cozinha. Ela mete a mão na massa mesmo. [...] Na parte de alimentação é mais com ela. E a parte fora, de estrutura, de trilha, de caminhada, os contatos... tudo é comigo. (E21: 43 anos; comerciante, empreendedor e sócio da Atura; 26/02/2016).

A fala de E21 confirma outras observações pelas quais constatei que as mulheres se ocupam com frequência da cozinha, da alimentação, reproduzindo o papel tradicional de gênero. Vale destacar que, quando tentei o contato para a entrevista, outros sócios da Atura encaminharam diretamente ao “dono” do estabelecimento, que prontamente se dispôs a me conduzir para conhecer o local em data e horário agendados. Assim, sua esposa sequer esteve no local no momento da entrevista. Isso porque, no caso desse empreendimento, marido e mulher não moram no local, situado há alguns quilômetros da sede do município.

Desse modo, a ocupação pelas mulheres dos segmentos supracitados no Brejo paraibano sugere que não se pode falar em rupturas dos papéis de gênero nem tão pouco da hierarquia presentes nas relações familiares. Como bem salientou Sarti (1994, p. 84): “Isto significa que, mesmo nos casos em que a mulher assume o papel de provedora, a identificação do homem com a autoridade moral, a que confere respeitabilidade à família, não necessariamente se altera”. Por outro lado, não se deve negligenciar o fato de que o turismo na área pesquisada venha se constituindo o domínio das mulheres, posto que, incluindo a líder, as mulheres constituem 63,3% da mão obra envolvida diretamente no turismo na Chã de Jardim, por exemplo.

#### 4.2 TRABALHO, RENDIMENTOS DO TURISMO E DONS EM CIRCULAÇÃO NA COMUNIDADE

Nesta seção, pretendo demonstrar como o valor-trabalho realiza-se dentro da produção da oferta turística da Chã de Jardim, contribuindo para a manutenção da dinâmica da reciprocidade. Retomarei o argumento de que a concepção dessa Comunidade se viabiliza graças à emergência de uma liderança local forte e do “discurso de unidade” – cujo processo de desenvolvimento já foi delimitado em três estágios - *embrionário*, *institucionalização* e *propagação*, como explicado no capítulo 1. Esses dois elementos – liderança e discurso de unidade - são interdependentes e estruturantes do microssistema ou circuito de circulação de dádivas na comunidade. Dentro de tal microssistema as categorias tempo e trabalho são concebidas como dons, retribuídos com uma oportunidade de trabalho remunerado por um “salário”, uma “ajuda” ou um “agrado”.

Nessa perspectiva, a oferta de um dom na forma de remuneração estabelece uma intersecção entre a lógica da dádiva e a lógica mercantil. Em alguns casos (a minoria), a compra e a venda de mão de obra são estabelecidas na forma de contrato, seguindo-se a legislação trabalhista em vigor. Mas, na grande maioria dos casos, a lógica da dádiva engloba até mesmo o contrato de trabalho. Assim, o salário pago ao funcionário legalizado, a “ajuda” e o “agrado” atestam o reconhecimento de uma dívida moral que o “sitiante-empregador”/“patrão” - tal como o “pai-patrão” mantinha para com a mulher e os filhos que o “ajudavam” -, tem para com aquele que “dou” seu tempo e sua força de trabalho (voltarei aos significados da categoria “patrão” no Capítulo 5).

São os dons de tempo e de trabalho que irão gerar o produto/serviço a ser comprado pelo turista ou visitante e viabilizar a *comunidade de interesses*. Turistas e visitantes, por sua vez, como forma de retribuição, irão adquirir e remunerar os sitiantes pelo bem recebido, que podem ser: a refeição, o suco, os produtos da roça, as guloseimas regionais (doces caseiros, cachaça, pimenta, mel etc.), o artesanato, as cerâmicas em barro, as lembrancinhas produzidas na comunidade e, acima de tudo, a hospitalidade e o acolhimento, sendo estes dois últimos, supostamente, uma expressão da identidade cultural dos sitiantes e do “*espírito comunitário*” – talvez o principal “produto” ofertado na Chã de Jardim. Apesar dessa transação envolver dinheiro<sup>154</sup>, as trocas mercantis não são pensadas pelos sitiantes como contraditórias à

---

<sup>154</sup> Martins (2005, pp. 54-55) ressalta que, conforme a teoria da dádiva maussiana “um presente ou uma hospitalidade nunca se paga em moeda de mesmo valor, tampouco é retornada necessariamente no mesmo instante da ação (senão corre-se o risco de a ação ser interpretada como uma equivalência que levaria à ruptura da interação). Mas esse presente ou hospitalidade pode ser retribuído num outro momento mediante uma gentileza ou favor, fazendo circular a roda das práticas sociais e das experiências de vida entre os envolvidos.”

dinâmica da dádiva, mas sim como meio legítimo de promover a remuneração do trabalho e, com isso, a redistribuição de renda. Trata-se, portanto, de uma *dádiva-partilha*, pois será o faturamento arrecadado com essas transações que irá alimentar o circuito de redistribuição de dádivas na Chã de Jardim, redefinidas em *agrado*, *ajuda* e *salário*, isto é, em remunerações variáveis que são definidas segundo a posição ocupada pelo sitiante e sua proximidade do núcleo do microsistema.

Os dons mais generosos, como já foi dito anteriormente, estão reservados para a família e os “mais chegados”, ou seja, quem mantém vínculos mais fortes com o núcleo do sistema. De modo geral, “ganha” mais quem tem desempenha um serviço que exija alguma qualificação ou conhecimento específico e quem está mais próximo da liderança; e “recebe” menos ou tem mais incertezas quanto à forma de retribuição dos dons quem estiver mais distante e realizar uma tarefa que não requeira conhecimento específico. De um jeito ou de outro, um dom só poderá ser retribuído com outro dom, equivalente ou superior (MAUSS, 2003 [1923/24]). Assim, a obrigação moral inerente ao dom (tempo e trabalho) faz o doador merecedor de retribuição, de uma recompensa – um salário, uma “ajuda”, um agrado. O trabalho, o tempo gasto ou esforço em empreendê-lo, como afirma Sarti (1994, p. 152):

[...] não faz sentido em si, senão dentro de uma lógica que é mediada pela relação, através da qual se reafirmam as obrigações de dar e receber, fazendo do ato de receber a contrapartida do ato de dar e tornando o ato de receber sem dar moralmente inaceitável, humilhando e inferiorizando quem o pratica (SARTI, 1994, p. 152).

Tudo isso fica muito claro a partir da análise das relações sociais entre os partícipes da Comunidade. Embora eu disponha de um material abrangente sobre tais relações, irei me deter às análises das relações entre o grupo de mulheres artesãs, os fornecedores de produtos para Loja e os fornecedores de insumos para o restaurante, especialmente, fornecedores de “galinhas de capoeira” (ou caipira), e núcleo do sistema, ou seja, a liderança e as pessoas que a ‘assessoram’. Vale salientar que é noção de trabalho coletivo desses agentes, integrado à Produção Associada ao Turismo, que irá alavancar “o caso de sucesso da Comunidade Chã de Jardim” na mídia. Assim, tal noção funciona como um discurso de autolegitimação e um argumento em favor do empreendedorismo e do desenvolvimento de atividades turísticas em comunidades rurais em todo o país. Razão porque a comunidade já foi alvo de diversas reportagens em nível local, regional e nacional.

---

Como será discutido no capítulo seguinte, há elementos suficientes para pensar que se procura criar uma dinâmica de reciprocidade também com os clientes, razão porque muitos deles sentem-se impelidos e se comprometem a indicar e divulgar o Restaurante a outras pessoas.

#### 4.2.1 “Projeto Arte na Mão”: tecendo saberes, identidades e redes de sociabilidade

O artesanato tem um papel fundamental para o desenvolvimento da oferta turística na Chã do Jardim e no fortalecimento dos elos comunitários e da liderança. Dentro da oferta turística a função do artesanato é conferir autenticidade e oferecer uma representação identitária ou do estilo de vida dos sítiantes, ao passo que os visitantes e turistas buscam nas áreas rurais algo diferente do seu próprio habitat (TALAVERA, 2000), segundo o pressuposto de que os agricultores são guardiões da tradição e da natureza, vivendo mais próximo dessa que os moradores da *urbe*.

Quanto aos elos comunitários, o grupo de mulheres que produz o artesanato da palha da bananeira vendido no Restaurante constitui-se, em ordem cronológica: o segundo pilar de sustentação da liderança (o primeiro, como foi visto, é o Grupo de Jovens) e um dos níveis/anéis do circuito de circulação de dádivas, contribuindo diretamente para construção simbólica da “Comunidade Chã de Jardim”. Para deixar essa ideia mais clara, será necessário recompor brevemente a trajetória do grupo e explicar o papel da liderança comunitária em sua formação.

A Mata Pau Ferro sempre foi a “*porta de entrada*” dos visitantes (pesquisadores, turistas e excursionistas) à Chã. Luciana Balbino, por exemplo, já oferecia o serviço de visitas guiadas na Reserva desde o final dos anos 1990, quando se tornou condutora local, graças à capacitação que recebeu do Sebrae-PB, em 1998. Porém, foi a partir da organização de um grupo de mulheres para confecção do artesanato da folha de bananeira que começou a delinear-se aquilo que posteriormente será denominado de Produção Associada ao Turismo. Conceito que será incorporado aos argumentos em prol da atividade de turismo no discurso da liderança – que se tornará ela própria uma disseminadora dessa estratégia de desenvolvimento rural, em nível nacional.

Entre os anos de 2006 e 2007 duas turmas do Programa Brasil Alfabetizado foram organizadas na comunidade, tendo Luciana Balbino (já formada em história) como professora de ambas. A segunda turma, vinculada ao “Programa Saberes da Terra<sup>155</sup>”, foi formada apenas por mulheres e as aulas foram ministradas numa antiga casa de farinha, na comunidade

---

<sup>155</sup> Implementado pelo Governo Federal em 2005, o projeto Saberes da Terra faz parte do programa de Educação de Jovens e Adultos (EJA), que oferece qualificação profissional e escolarização aos agricultores familiares que não concluíram o ensino fundamental. O programa articula atividades de tempo-escola e tempo-comunidade, com educadores das áreas de ensino fundamental e das ciências agrárias, durante um a dois anos. As aulas são ofertadas na própria comunidade rural, incluindo atividades práticas de produção e manejo de agricultura sustentável. Luciana Balbino foi selecionada por edital/indicação e foi a educadora responsável por ministrar o curso por dois anos, na área de ensino fundamental, na sua própria comunidade. (BRASIL/MEC, 2017).

rural “Gruta do Lino”. O local foi escolhido pela própria professora, que pretendia facilitar o acesso das alunas, arrematadas uma a uma por ela mesma, sob o argumento de que até sua mãe iria voltar à sala de aula. Denominada “*Nunca é tarde para recomeçar*”, a turma era formada apenas por mulheres adultas e casadas, algumas ainda com filhos pequenos.

A sensibilidade da professora diante da situação das mulheres, aliada às diretrizes do curso - que previa o estímulo ao desenvolvimento de atividades de educação ambiental e produtivas, por meio da organização de hortas e pomares -, fez com que surgisse a proposta de produção de peças de artesanato com matéria prima local. A ideia da professora e líder comunitária era que as peças fossem exibidas e vendidas aos visitantes da Mata, gerando renda para as mulheres, que, em geral, dependiam integralmente dos maridos. Segundo Luciana Balbino, ela teria atendido ao apelo das próprias alunas que diziam: “- *A gente podia fazer alguma coisa pra gente ganhar algum dinheirinho pra **ajudá** em casa*”. A proposta de fazer artesanato não era de todo novidade para as mulheres. O desafio parece ter sido criar algo original e com matéria-prima não usual, disponível na localidade: a palha da bananeira, abundante graças aos muitos plantios nas fazendas e em parte das áreas de antigos engenhos em fogo morto, onde elas ainda hoje vão buscar<sup>156</sup> mensalmente essa matéria-prima. Conforme os relatos, após a tentativa frustrada de usar material reciclável (jornal) para criar as peças de artesanato, seguindo-se as dicas de pessoas externas, as artesãs optaram por usar a palha da bananeira como forma de criar e remarcar a identidade local.

A produção de um artesanato com função utilitária fazia parte dos saberes tradicionais de alguns sitiantes idosos da comunidade e que estava (e está) em vias de desaparecimento, posto que não haja demanda e que as novas gerações não tenham interesse nesse saber. Esses idosos, no passado, sobreviveram justamente dos rendimentos da agricultura e do artesanato, produzido pelo conjunto da família, no seio da qual o saber era transmitido, conforme relata as entrevistadas E11 e E03:

E11: [...] Nesse tempo que eu me casei nós já fazia balai, num era mas nem alugado [o trabalho], era do balai. **Vivia do balai.** [...] Tinha o homê [homem] que vinha vê [buscar] toda semana. Trazia um caminhão e **era caçuá, balai, cesta e até os cambote** [cambito] a gente fazia aqui. **Se ajuntava eu, meu marido, meu pai, minha mãe, tudinho fazia, sabe?** Aí ele levava. Aí depois que ele foi simbora, aí nós ficamos [sic] carregano pra Esperança [principal feira livre das cidades do Brejo, após a decadência da

<sup>156</sup> As artesãs juntam-se uma vez ao mês e fretam um carro pelo valor de R\$ 80,00 para buscar palhas em algumas fazendas previamente definidas e para as quais obtiveram autorização do proprietário para retirar as palhas dos bananais. A obtenção de autorização demandou, no início, a mediação de um professor da UFPB-Campus Areia, posto que houve um caso de ameaça de violência física contra às mulheres por causa da entrada delas nos plantios de bananais, em uma determinada fazenda. Esse caso é relato pelas artesãs como momento de grande tensão, que fez algumas desistirem da atividade.

feira de Areia]. Meu pai era mai novo, aí ele butava na besta [animal de carga] e nói ia pra Esperança. Aí depois nói ficemo vendeno aqui em Remígio [cidade vizinha a Areia]. [...] **Aí depois foi tempo que eu me aposentei, aí ninguém fez mais [...]**

JR: E as peças que senhora fez para o Restaurante?

E11: Ah, eu fiz, eu faço cadeira, aquelas rede que tem lá tudo é eu, aquelas cadeira, aqueles balanço, tudo é eu. Tudo, aquilo tudo de cipó.

JR: E a senhora trabalha só ou algum dos seus filhos aprendeu?

E11: - **É eles mermo, eu e eles.** [Porque] Eu, agora mermo, a pessoa vai ficando de mais idade num tem mais saúde pra tá dento dos mato não, caçano cipó. Aí quando Luciana encomenda essas coisa assim - rede, caçuá, essas coisa assim - eles se ajunta e vai tirá o cipó e **eu faço aqui mais eles.** (E11: 65 anos; agricultora aposentada e artesã; 29/01/2017).

E03: [...] **Era essas peças que minha mãe fazia: era essa panelinha, que era de cozinhar; era a chaleirinha de fazer café, era bulim [sic] e era o pratim [sic]... Era as peça que minha mãe, a minha vó fazia...** Era que chamava tigelinha, era marmitazinha, era a chalerinha e o bulezim. E o fogareiro a carvão. **Então a gente se criou vendo esse trabalhim [sic] de mãe, que foi esse daqui. [...] E esse trabai aqui era mais pro verão, num sabe? Tempo de inverno a gente tava trabaiano na roça, era prantano feijão, era milho, era fava... [...] Mas hoje, a juventude de hoje num quere fazer mais esse ‘siviço’ [sic] não.**

JR: E as bonequinhas, as carinhas de boneca apareceram quando?

E03: Essas bonequinha... [pega uma boneca quase pronta nas mãos e começa a dar acabamento na peça de barro] essas bonequinha já foi depois que a gente já idosa mermo... **A gente não sabia fazer, aí o povo vem e traz as mostra, os modelo pra gente fazer até aqui...** O povo já traz as formosurazinha e aí a gente já vai... [...] **Mas, a gente pra aprender aquela [ali] a gente foi até Caruaru.** A gente num sabia o que era fazer, foi muito trabai. Só quem faz essas bonequinha, aqui na Chã da Pia, só é eu. [...] **É muita coisa pra fazer. É ‘mió’ [melhor] fazer três panelas do que fazer uma bonequinha dessas!** (E03: 58 anos; Agricultora aposentada e artesã, Comunidade Chã da Pia, 13/01/2016).

A chegada do turismo e dos turistas a Areia, à Chã de Jardim e à Chã da Pia<sup>157</sup> reacendeu o interesse pelo artesanato como atividade econômica, embora muitos sitiantes houvessem abandonado a prática há alguns anos. O abandono da produção ocorreu possivelmente em razão do desuso e da substituição dos utensílios por outros industrializados, que resultou na desvalorização de objetos como *balaios*, *caçoas* - muito usados pelos sitiantes, no passado, para o transporte de cargas na produção agrícola, feito em lombo de animal -, assim como das *loiças de barro* e *urupemas* - usadas tradicionalmente pelas famílias mais pobres em suas cozinhas. Todos esses itens e vários outros, como conchas em madeira (quenga de coco), abanadores de fogo, bonecas de pano, são usados atualmente como objetos de decoração no

<sup>157</sup> A comunidade rural Chã da Pia, localizada na divisa entre os municípios de Areia e de Remígio/PB, é responsável por uma técnica tradicional de produção de loiças de barro/argila (cerâmica utilitária), transmitida de geração a geração. A associação de artesãs da localidade é formada basicamente por membros uma grande família-tronco, que mora na localidade há muitos anos.



RVM (ver Figura 8 - Apêndice H) e comercializados na “loja de artesanato” (ao lado do Restaurante) como signos ou ícones de um modo de vida tradicional dos camponeses e que estaria em vias de desaparecimento.

A atividade econômica do turismo leva não apenas à revalorização, mas a um “renascimento” e à ressignificação do artesanato na comunidade rural e da própria condição das mulheres engajadas na atividade. Ressignificação porque de objeto de uso tradicional na cozinha ou no trabalho agrícola eles passam a objeto de decoração, representando a cultura popular, que também passou por um processo de reconhecimento e valorização, transformando-se em um produto e um recurso de da indústria do turismo (YÚDICE, 2002; TALAVERA, 2003). E além de reinventar as funções, criam-se novos objetos: cadeiras e redes de cipó, bonecas em argila (em “*loiça de barro*”), jogos americanos e pastas (porta papel) em palha de bananeira, por exemplo. Verifica-se, dessa maneira, uma ressignificação do artesanato e de seus produtores, que passam a ser considerados como representantes de uma identidade e de uma cultura que precisam ser preservadas e conservadas, conforme as políticas e as estratégias empresariais que preconizam a exploração turística dos recursos patrimoniais (TALAVERA, 2000; 2003).

Isso se torna muito significativo para as mulheres, que passam a perceberem-se como detentoras de um conhecimento particular, que as retira da “reclusão” da casa-quintal e da situação de inferioridade resultante da posição de “dona de casa” (LUNARDI, 2010), cuja função não requer um saber específico e justamente por isso pode ser feito, supostamente, “por qualquer pessoa”. Algo que sobressai nas falas de todas as artesãs, quando perguntadas sobre o quê o artesanato significa na vida delas.

**E05: Significa muita coisa, porque pelo menos eu sei que eu já sei de algo, né, que é de mim mermo.** E se eu precisar alguma coisa, eu vendo uma pecinha, quando vendo aquilo ali já me *ajuda* bastante. E assim eu fico feliz. **Aí eu me orgulho do que eu faço.** [...] **A gente sente prazer em saber produzir aquilo ali.** [...] Assim, porque se me perguntare “- Você trabalha em quê?” Aí, eu digo: Olhe, de tudo eu sou um pouco. Eu sou agricultora e sou uma artesã! E sou mãe e sou dona de casa. (E05: 47 anos; artesã e agricultora; 15/01/2016).

E06: [silêncio, pensa antes de responder] Assim, por menos que seja... Porque eu num vou dizer... A ninguém eu vou dizer que a gente ganha *salário*, porque eu também num posso mentir, né. Mas, assim, eu acho bom. Eu gosto. **E quando a gente se juntava tudo, ainda era até melhor, porque tava ali unido. E conversava e ria e cantava, e talvez até chorava.** Quando se emocionava com alguma coisa, chorava. [...] As vez eu fico pensano... Porque no início eu num sabia fazer. Eu olhava assim, eu achava as peças tão mal feita. As vezes leva até mal feita pra lá, eu num vou negar não. [...] **Aí eu fico pensano assim: “- Como foi que Deus deu uma chance pra gente?” Deus**

**deu uma chance pra gente! [...] Aí eu digo assim: “- Oie, um dia se eu deixar, mas vocês num deixem, [pois] essa é uma herança que vocês vão ficar pra vocês”.** (E06: 54 anos; agricultora e artesã; 15/01/2016).

Além de profunda gratidão à professora do curso e líder comunitária, por ela ter organizado e por “lutar pelo artesanato”, as artesãs revelam grande orgulho de si mesmas, por terem desenvolvido um conhecimento que fez delas “artesãs”, elevando seu status na comunidade. Porém, elas em nenhum momento abandonam a identidade de dona de casa ou de agricultora, como indica a fala da artesã E05. Certamente, porque o papel de “dona de casa” está intrinsecamente ligado à identidade de gênero da mulher, casada e mãe.

No cotidiano da comunidade, parece que, automaticamente, quando uma mulher se casa, “nasce uma dona de casa e uma mãe”, desempenhando um papel central para a reprodução da família, embora isso não seja valorizado (WOORTMANN, 1991). A identidade de agricultora, vale salientar, foi incorporada mais recentemente, já em função das conquistas de direitos pela mulher trabalhadora rural: aposentadoria, acesso às políticas públicas de apoio à agricultura familiar etc. Ademais, o orgulho das artesãs também se deve ao fato delas terem vencidos as críticas de outros sítiantes da própria comunidade e de seus familiares, que diziam que elas não iriam ganhar dinheiro com aquilo e que iriam “ficar doidas”.

Ainda que a remuneração recebida por elas com as vendas das peças<sup>158</sup> na loja de artesanato no Vó Maria seja baixa, algumas entendem que o saber, isto é, o conhecimento de como produzir o artesanato, é um patrimônio que precisa ser transmitido como uma herança para as outras gerações, como sugere a fala da artesã E06. Outro aspecto que salta aos olhos é que a retomada dos estudos e os momentos de produção conjunta no Centro de Ecoturismo, na Chã do Jardim, são lembrados por essas mulheres com saudosismo. Para muitas delas aqueles eram momentos de sociabilidade, de encontros e reencontros com as vizinhas e/ou parentes<sup>159</sup>.

É possível afirmar que muito mais que rendimentos financeiros, a experiência do retorno à sala de aula e da produção de artesanato abriram para as mulheres o acesso a uma rede de sociabilidade que lhes trouxe reconhecimento e valorização, não apenas diante de seu grupo familiar e de sua comunidade. “Artesã” revela-se uma identidade profissional e social

---

<sup>158</sup> As peças de artesanato na palha de bananeira mais vendidas são, em ordem de importância: as pastas (porta papel e documentos), jogos americanos, descanso de panelas, portas-treco, flores sobre canetas, bolsas e mandalas (esses dois últimos objeto são feitos apenas por uma das artesãs). Verifica-se que, em sua maioria, trata-se de peças utilitárias, sugerindo que apesar da inovação no tipo de material usado e das peças produzidas, o artesanato continua tendo função utilitária. A inspiração para produção das peças continua sendo majoritariamente intuitiva, posto que a participação em cursos não resultou, com exceção das bolsas (femininas), em novidades e não alterou substancialmente o processo de produção.

<sup>159</sup> Muitas artesãs têm algum grau de parentesco entre si: há pelo menos um caso de uma família em que avó, filha e neta trabalham com o artesanato e muitas artesãs são primas e/ou comadres umas das outras.

valorizada e reconhecida a partir do exterior, embora assentada em um conhecimento que algumas delas já possuíam, mas que não gozava de reconhecimento local. Quando algumas das artesãs foram convidadas a conceder entrevistas a jornalistas e a ministrar oficinas para os turistas, o grupo conquistou grande visibilidade e ocorreu uma ruptura na trajetória delas, que passam a assumir também a identidade de artesãs.

O resultado mais visível desse reconhecimento parece ser o aumento da autoestima e o fortalecimento dos laços afetivos entre “as meninas do artesanato” (como elas referem-se ao grupo), que encontraram na produção do artesanato momentos de sociabilidade que lhes garantia um tempo que lhes fosse próprio, um espaço de conversas e de troca de experiências. Em outras palavras autonomia sobre o processo de trabalho no artesanato e o tempo que passavam juntas, durante o qual elas “[...] *conversava e ria e cantava, e talvez até chorava*”<sup>160</sup>.

O grupo<sup>161</sup> de artesãs, que passou a ser denominado Projeto Arte na Mão, em seu início chegou a reunir cerca de trinta mulheres. Mas, atualmente, é constituído por apenas cinco mulheres do grupo original - que iniciaram juntas a atividade no intervalo das aulas do Programa Saberes da Terra - e mais três jovens, filhas de três delas. “*O grupo foi afracano, mas noi nun vai deixar se acabar e Luciana luta pra gente permanecer*”, disse-me uma delas. De fato, a líder parece ter consciência do quão o grupo é, simbolicamente, importante para a Comunidade.

Do ponto de vista da liderança da Comunidade Chã de Jardim, o trabalho a frente do Projeto rendeu uma grande projeção para o turismo local, como se depreende de seu depoimento escrito em 2007, o qual transcrevo abaixo.

Quanto ao artesanato, acredito que ele chegou a um patamar que nem mesmo os mais otimistas imaginavam. Recebemos uma encomenda de 600 pastas para um evento da Faculdade de Comunicação Social da UEPB, em Campina Grande, além de mais 250 para um congresso e fomos sondadas por estudantes da Faculdade de Administração para confeccionar 1.500 pastas para um encontro que será realizado em novembro. Também fomos convidadas a participar do 6º Salão de Artesanato Paraibano. **Entretanto, o mais importante foi o destaque que tivemos na TV Paraíba numa reportagem exibida no programa Paraíba Comunidade, no Bom dia Paraíba e no JPB, que trouxe turistas japoneses e holandeses para nos visitar** (Editorial

<sup>160</sup> Apesar de não ter presenciado nenhuma desses encontros produtivos, é possível pensar que tanto o canto quanto o choro configuravam uma experiência de partilha e expressão livre de toda infelicidade e toda angústia das mulheres, aproximando-se da situação das mulheres *guaiquis* observada por Pierre Clastres e citadas no artigo “*O arco e o cesto*”, no qual o antropólogo discute a divisão sexual do trabalho e a vida cotidiana dos Guayaki (CLASTRES, 1978).

<sup>161</sup> Das oito mulheres que constituem atualmente o grupo de mulheres artesãs seis foram entrevistadas, além de outras duas que abandonaram o Grupo por razões de saúde ou motivos diversos. O perfil das artesãs entrevistadas compreende mulheres com idades entre 24 e 65 anos, em sua maioria, casadas (há apenas duas solteiras), residentes nos sítios/povoados de Gruta do Lino, Tabuleiro de Muquém, Muquém, Sítio Jardim. Independente das localidades onde moram as mulheres, o artesanato e o grupo são atribuídos à Comunidade Chã de Jardim.

escrito e assinado pela professora Luciana Balbino para o Jornal Saberes da Terra – Escola Nunca é Tarde pra Recomeçar. Ano I, n.º. 2; Julho de 2007).

Com apoio do Sebrae/PB obteve-se projeção na mídia, que se interessou pelo tema da criação de uma alternativa para geração de renda para as mulheres rurais, por meio do artesanato. A divulgação, articulada as ações do Sebrae junto às agências de viagem, trouxe visitantes para conhecer a experiência da comunidade, coincidindo com o momento em que a Adesco estava começando suas atividades com a produção e a comercialização da polpa de frutas. Sem dúvidas a visibilidade midiática foi essencial ao sucesso obtido com o artesanato, posto que gere reconhecimento para as artesãs e legitimidade para líder. Entretanto, creio que esse fato teve um efeito bem mais impactante: a “institucionalização” das relações de trocas de dons dentro da comunidade, pelo intermédio da liderança. Dito de outra forma, o circuito de circulação de dádivas e seu núcleo começam a ganhar contornos definidos justamente nesse momento. Isso porque as mulheres sabem que, sem a líder, a produção de artesanato não teria se concretizado, daí a gratidão e o sentimento moral de “dever de retribuição” por aquilo que a líder fez pelo grupo de mulheres. Além disso, aos olhos dos visitantes, de modo geral, o “trabalho com o artesanato” representa uma *ajuda* financeira para as mulheres e suas famílias.

Conforme constatei, a renda obtida com o artesanato é usada de diferentes formas pelas artesãs. Porém observa-se, no entanto, certa regularidade/padrão no uso do dinheiro pelas mulheres: as casadas investem na casa, dão aos filhos ou compram aquilo de que eles necessitam e, apenas quando essas necessidades são satisfeitas, elas pensam nelas próprias, com algumas poucas exceções a essa regra; as solteiras frequentemente compram objetos de uso pessoal, geralmente roupas, calçados etc. Todas, mulheres casadas e solteiras, já compraram algum objeto religioso (terço, camiseta, livro de cantos etc.) para uso pessoal ou familiar com o dinheiro do artesanato. Desse modo, destaca-se que o trabalho e seu resultado financeiro são concebidos, entre as mulheres casadas, como um projeto familiar voltado para o bem estar da família (SARTI, 1994). E, inclusive, para atender grandes encomendas, “famílias inteiras” (excetuando-se o marido) podem engajar-se na produção do artesanato, conforme me relataram algumas artesãs. No entanto, entre as mulheres mais jovens, o trabalho e o uso dos rendimentos assumem um caráter mais individual, não sendo possível afirmar se isso é o resultado de uma postura mais individualista ou, simplesmente, da condição de jovem solteira, logo, sem responsabilidade direta pela manutenção da família.

Retomando a discussão sobre a relação entre a liderança e as artesãs, atualmente parece emergir alguma tensão, além das ambiguidades presentes desde o princípio. De um lado, a líder cobra do grupo de artesãs maior produtividade, algo que não está ao alcance da

compreensão ou dos objetivos das mulheres, que não entendem o artesanato como trabalho, mas sim como “ajuda”, ou seja, algo tão incerto quanto a retribuição que alguém possa receber ao doar algo a outra. “Ajuda” é o equivalente moral a um dom, uma dádiva, existindo sempre uma incerteza quanto ao seu retorno. A “ajuda”- rendimento, proveniente do artesanato, é sempre incerta por causa da incerteza nas vendas das peças.

Além disso, não há nenhum vínculo formal<sup>162</sup>, nem as artesãs são assalariadas da Loja, posto que elas recebem apenas pelo que for vendido. As artesãs são remuneradas pelas peças vendidas, deduzindo-se de 10% a 15% do valor final (estabelecido por elas para cada peça), destinado à manutenção da loja de artesanato. Por outro lado, a líder parece reconhecer a existência de uma relação de “gratidão” (dívida moral) ao grupo de mulheres que iniciou o artesanato, o que justifica a assistência regular dedicada no caso de problemas de saúde destas ou de seus familiares. Em síntese, ela continua como mentora do grupo, com o qual se reúne uma vez por mês.

Em uma dessas reuniões, ouvi “puxões de orelha” da liderança porque a loja estava “desabastecida” e sem produtos novos para apresentar aos clientes. A líder perguntou às artesãs, em tom enfático e grave: “- *Como vocês querem ganhar dinheiro assim?*” Enquanto algumas ficaram caladas, outras concordaram e se comprometeram em produzir e mandar mais peças para expor na loja. No dia seguinte a este episódio, visitando a casa de uma delas, ouvi: “*Eu até entendo o que cumade Luciana diz, proquê a gente sabe que se tiver peça lá a gente sempre vende alguma cosinha, a gente sempre recebe. Mas tumbém [sic], eu mermo, XX [marido] ta doente, como é que eu vou fazer, como é que vou fazer minhas pecinha, muéi?*” As artesãs idosas tentam incentivar as filhas ou netas para que assumam<sup>163</sup> o artesanato e que as represente em reuniões e eventos fora, tais como o Salão de Artesanato Paraibano, apresentado pela líder como “oportunidades de fazer de vender, de ganhar dinheiro”.

Mesmo considerando a participação de mulheres mais jovens, a observação faz crer que há um choque entre os pontos de vistas das artesãs e da liderança, pois, como narra a sitiante e artesã E12, o artesanato é para muitas delas uma espécie de terapia, de distração e não um trabalho.

<sup>162</sup> O grupo de artesãs “Projeto Arte na Mão” é totalmente informal. Assim, quando ocorre uma encomenda e venda de um volume de peças grande para um comprador institucional (universidade etc.) e é preciso emitir nota fiscal, por exemplo, é o Restaurante Vó Maria que fornece.

<sup>163</sup> A participação no Salão de Artesanato Paraibano, em Campina Grande e João Pessoa, por exemplo, divide as opiniões do grupo. Enquanto as mulheres adultas alegam que “têm responsabilidades de donas de casa” e por isso não podem ir, “empurrando” as jovens artesãs a assumir a tarefa porque “... *elas num têm obrigação de casa, são solteira*”, estas últimas discordam e eximem, justificando falta de apoio nos locais de realização dos eventos e de solidariedade no Grupo.

Aí comecei fazendo essas boneca e levando lá, na loja. Era nesse tempo, quando começou, era notra [loja] do lado, na sede. E daí até hoje eu ainda to fazendo. **E graças a Deus, acho muito bom fazer porque é até uma terapia pra gente, que já ta assim de idade, que num pode mais sair pra trabalhar no roçado, nem fazer ôtas coisa.** Vamo, fico aqui o dia todo, faço minhas coisa em casa e... o tempinho que eu tenho eu to na máquina [de costura], faço uma boneca... você viu né, os chaveiro, as bonequinha na loja. Até hoje eu levei pra lá uns colarzinho, de fuxico também. [...] Olhe, **eu vou fazendo só com o tempinho que eu tenho, que eu arranjo, né. Eu num deixo de fazer minhas coisas, nem de fazer minhas viagens, meus passeios, nem de fazer as ôta coisa, pra só ta fazendo [artesanato], né.** (E12a: 61 anos; agricultora aposentada, artesã; 29/01/2016).

O depoimento da artesã E12 e de outras sitiantes-artesãs indica que elas procuram preservar a autonomia sobre o próprio tempo. Nesse sentido, ainda que a justificativa oficial tenha sido a diminuição do número de encomendas, o que de fato parece ter motivado a interrupção da produção conjunta, feita na sede da Associação, na Chã, e a decisão das mulheres de produzir em suas próprias casas, individualmente, foi o desejo de manter certa autonomia sobre o ritmo de trabalho. Com efeito, a ausência das mulheres do lar também causava desconforto na relação com os maridos, afetando certamente tal decisão.

Seja em razão de colocar a “família” em primeiro lugar ou por querer assegurar a gestão e o ritmo do próprio trabalho, pode-se aventar que, do mesmo modo que os homens, ter autonomia e controle sobre o tempo e o volume da produção de artesanato configura um ponto de honra para as sitiantes-artesãs. Autonomia e honra que fazem com que elas não se sintam “empregadas de ninguém”. Em conclusão, isso parece ser essencial para preservar para elas mesmas o caráter de escolha e de realização pessoal com o artesanato. Dessa maneira, as artesãs parecem estar em uma tensão contínua entre: responder ao “compromisso moral” de manter o grupo permanentemente ativo; atender a demanda por produtividade e, assim, manter-se ligadas ao Grupo, logo, ao microssistema de circulação de dádivas na comunidade; e preservarem a condição de autônomas e livres da subordinação de “um patrão”.

Um último aspecto merece ser discutido: a posição das artesãs no microssistema de circulação de dons. Há uma contradição enorme em relação ao lugar simbólico, de precursoras e de pilar de sustentação que o grupo de artesãs ocupou - e que virtualmente ainda ocupa hoje, e aquele mais objetivo, que pode ser percebido pelos rendimentos e influências nas decisões da liderança.

Atualmente, como demonstrado na Figura 5 (Apêndice H), elas estão no último nível/anel da escala, influenciam muito pouco e obtêm baixos rendimentos<sup>164</sup> com o trabalho no artesanato. Na verdade, a situação delas se aproxima a de outros fornecedores locais de insumos<sup>165</sup> para o Restaurante e para Adesco: são essenciais, mais substituíveis. Isso porque a loja de artesanato, por exemplo, não ficará completamente “desabastecida” se não tiver o artesanato da folha da bananeira, assim como o Restaurante não irá ficar sem galinha caipira se “*Seu Zé das Couves*” (nome fictício) decidir não vender galináceos para “o Vó” em uma determinada semana, nem tão pouco a Adesco ficará sem polpas para revender<sup>166</sup>.

Porém, nos casos do artesanato da folha da bananeira e da “galinha de capoeira” ou “caipira”, esses itens representam muito mais que meros insumos: eles são produtos-simbólicos culturais, que representam o lugar e o modo de vida dos sítiantes. Mais que isso, o Projeto Arte na Mão, “das mulheres da Chã de Jardim”, é narrado como símbolo de “uma saga pela autonomia e independência financeira das mulheres”, dentro das palestras de Luciana Balbino. Por sua vez, a galinha caipira é mais que “comida” porque a manutenção do hábito de criá-la e o “circuito de compra<sup>167</sup>” materializam relações comunitárias e modo de vida camponês. E, assim, ambos são símbolos de uma forma de ver e viver o mundo, além de atrativos dentro da proposta de turismo rural e cultural na Comunidade.

---

<sup>164</sup> Uma das artesãs entrevistadas disse ter recebido apenas R\$ 8,50 aquele mês, outra R\$22,00, uma terceira R\$ 14,00, outra R\$ 36,00 e outras duas não haviam mandado/vendido peças aquele mês. O faturamento aumenta apenas quando elas têm encomendas de “pastas” para congressos, ocasiões em que uma delas chegou a receber R\$ 250,00, por um trabalho que levou mais de um mês de produção.

<sup>165</sup> Os insumos do RVM são hortaliças, legumes, grãos, carnes, farinha de mandioca etc., que são fornecidos por sítiantes ou por fornecedores de fora da comunidade, sendo preferencialmente pelos primeiros, mas em parte pelos segundos. Produtos de higiene e limpeza, além de outros itens industrializados são comprados em Campina Grande. Alguns fornecedores, como o de frangos, por exemplo, entregam diretamente no Restaurante, em dias previamente marcados, semanalmente.

<sup>166</sup> Durante a pesquisa de campo, houve uma ocasião em que Adesco comprou e embalou polpas de outra cooperativa, para honrar o compromisso assumido com os clientes (órgãos públicos), já que se deparou com a falta de produção de determinado tipo de fruta entre os sítiantes da localidade, durante o verão. Segundo os relatos, tomou-se o cuidado de adquirir produto de qualidade equivalente.

<sup>167</sup> Denominei “*circuito de compras da galinha*” o percurso e os procedimentos envolvidos na compra de galináceos, os quais seguem certo ritual, repetido a cada ida a campo: juntava-se a turma - o motorista, “a compradora” e avaliadora das aves (tinha que ser uma mulher), os interessados no evento (eu, às vezes as crianças e algum morador da Vila) -, seguia-se pelas vias vicinais, por estradas de barro, até os sítios, usando-se o “carro do Vó”; chegando ao local, íamos ao galinheiro ou ao terreiro onde estavam as galinhas; chamavam-nas jogando-se milho, pegava-se alguns animais para avaliar o peso, negociava-se o preço das aves pelo peso médio de cada unidade, definia-se a quantidade e começava-se a prender os bichos pelos pés, um a um, e jogá-los em cima da carroceria do carro. Crianças e adultos ajudavam e todos riam muito. No final, havia o pagamento, que raramente ficava para “acertar depois”. Na sequência, seguíamos para levar e entregar as aves na casa da responsável por abater e limpar (“tratar”), diariamente, as galinhas consumidas no Restaurante (Notas do diário de campo, 2015).

#### 4.2.2 Produção Associada ao Turismo, trabalho, rendimentos e dádivas

Segundo o Ministério do Turismo brasileiro, órgão que mantém em sua estrutura hierárquica um “*Departamento de Qualificação, Certificação e de Produção Associada ao Turismo*” essas três últimas palavras compõem uma expressão que designa “qualquer produção artesanal, industrial ou agropecuária que detenha atributos naturais e/ou culturais de uma determinada localidade ou região capazes de agregar valor aos produtos turístico” (BRASIL, 2011, p.13). Conforme o *Manual para o desenvolvimento e integração de atividades turísticas com foco na produção associada*, elaborado pelo Ministério do Turismo em parceria com o Sebrae Nacional e a Associação de Culturais Gerais (ACG), sob este conceito pretende-se agrupar produtos, produtores e processos produtivos integrantes da economia local e inseri-los dentro uma cadeia produtiva do turismo. Com isso pretende-se gerar mais competitividade e atratividade para uma destinação. Assim, manifestações culturais, produção agroindustrial, culinária típica, artesanato etc. passam a ser “formatados” como produtos individuais, que são reagrupados dentro de uma determinada oferta turística. Conforme Talavera (2000), a produção da oferta ou roteiro turístico em meio rural passa por um processo de adequação à demanda, por meio da criação de uma nova síntese cultural e identitária, visando aumentar as chances de êxito e gerar mais lucros para os produtores envolvidos.

Segundo as informações obtidas juntos a consultores do Sebrae/PB, a formatação dos produtos culturais visa estabelecer “roteiros integrados”, que propiciem a colaboração entre vários produtores rurais e empreendedores, ou seja, a criação de redes de cooperação. A meu ver, a criação de tais redes não apenas é compatível com a racionalidade e a ordem moral camponesa, mas essencial para o sucesso da estratégia de desenvolvimento do turismo rural na região do Brejo, especialmente na comunidade estudada. Nesse sentido, vale destacar que a criação e a produção do artesanato da Chã de Jardim, assim como o trabalho das *loiceiras* da Chã da Pia e várias outras atividades ou “produtos turísticos” em Areia e no Brejo paraibano passaram por essa metodologia de formatação<sup>168</sup>, a qual está atrelada ao conceito de desenvolvimento territorial. Geralmente, órgãos como Sebrae, Serviço Nacional de Aprendizagem Rural (Senar) e Cooperar entram como parceiros, através de consultorias que oferecem capacitação, apoio ao planejamento das atividades, fomento e/ou divulgação/promoção e marketing, como será discutido no Capítulo 5.

---

<sup>168</sup> Conforme a consultora Miriâm Rocha, da ACG, entidade contratada pelo Sebrae-PB para atuar no Brejo e outras regiões paraibanas, dentro dessa noção trabalha-se sob o conceito de *economia criativa*, colocando a cultura como principal recurso e atrativo, a partir do qual se define a identidade do lugar, tornando-o único.



Foi o caso do “Piquenique na Mata”, oferecido aos visitantes da Chã do Jardim. Porém, não é nosso interesse descrever esse serviço, mas exemplificar como a partir dele é possível integrar vários produtos da agricultura familiar, gerando renda para os sítiantes envolvidos. Por exemplo, para realização de um só piquenique convergem o trabalho das artesãs – com seus cestos e esteiras, dos associados da Adesco - com a polpa de fruta produzida a partir das frutas fornecidas pelos sítiantes, além do trabalho de alguma doceira e/ou boleira, bem como de ao menos um condutor local. Por isso, esse é um dos exemplos elencados pelo Sebrae-PB e pela liderança da Chã de Jardim para justificar o uso da noção de Produção Associada ao Turismo, que foi introduzida pelo trabalho de consultoria da ACG<sup>169</sup> no Brejo e outras regiões paraibanas.

O caso da Chã de Jardim forneceu elementos suficientes para ser enquadrado no conceito de “turismo de base comunitária” ou de base local, considerando que, de fato, a comunidade assume papel de ator principal na oferta dos produtos e serviços turísticos e é sua beneficiária direta (BATHOLO, SAN SOLO, BURSZTYN, 2009), diferente, por exemplo, do que ocorre em Chã da Pia. Razão porque a Comunidade é apresentada como exemplo concreto do poder dessa “varinha mágica<sup>170</sup>”, sob o argumento que a atividade turística tem um efeito multiplicador e gera renda para toda a comunidade. De acordo com Elesbão (2010, p. 154), o efeito multiplicador do turismo consiste no fato de que o dinheiro despendido pelos visitantes no local circula na economia local, porque ele é redistribuído, seguindo a lógica de ondas<sup>171</sup>.

Sem negar tal efeito, a observação permitiu identificar a existência de uma redistribuição bastante assimétrica no município de Areia. No âmbito da comunidade rural estudada, a maioria dos sítiantes que participam da atividade do turismo beneficiam-se apenas indiretamente, recebendo rendimentos muito baixos, e muitos outros ficam completamente de fora. Os membros do núcleo da Comunidade são os beneficiários diretos, sendo mais bem

---

<sup>169</sup> A Associação de Culturas Gerais (ACG) foi contratada pelo Sebrae-PB e passou 5 meses atuando no Brejo paraibano, onde formatou diversos produtos turísticos, tais como a Casa do Doce, o Piquenique na Mata etc. A consultoria desenvolveu uma metodologia própria, que é detalhada no “Manual para o desenvolvimento e a integração de atividades turísticas com foco na produção associada”, publicado e adotado pelo Ministério do Turismo, em 2011. Segundo uma das gestoras da consultoria que atuou no Brejo, a metodologia adota uma linguagem simples, que qualquer um seja capaz de entender, dando como exemplo a figura imaginária de “Seu Zé das Couves”, agricultor sem estudos e de grande inteligência que consegue integrar sua produção ao turismo.

<sup>170</sup> O pesquisador Agustín Santana Talavera usa a expressão “varinha mágica” para criticar a ideia paradoxal, segundo ele, de que uma força exógena, como é a chegada de visitantes, torne-se um valor endógeno capaz de solucionar as carências de pessoas que sequer são lembradas de outra maneira (TALAVERA, 2000, p. 152).

<sup>171</sup> De acordo com Swarbrooke (2000) citado por Elesbão (2010), o princípio do efeito multiplicador do turismo é a sua circulação em ondas, dentre as quais se destacam três: 1) gastos dos turistas com hospedagem, alimentação e recreação; 2) gastos dos empresários/empreendedores com salários de funcionários, propaganda/marketing, impostos etc.; 3) e, por último, os derradeiros beneficiados do turismo, dentre os quais artesãos, donos de mercearias, padarias, farmácias etc. Essa ideia da circulação do dinheiro do turismo em ondas é compatível com a ideia de circulação/redistribuição de dons dentro do micro sistema da Chã de Jardim.

remunerados. Além da forte hierarquização na redistribuição dos rendimentos, há uma divisão intelectual do trabalho muito clara: a gestão e a concepção do trabalho é sempre um atributo da liderança e de algumas poucas pessoas que a cercam. Assim, mesmo aqueles que fazem parte da Adesco em sua maior parte ocupam papéis coadjuvantes, isto é, mais executam o que outros “prescrevem”. Essa situação é dissimulada e não está explícita para os próprios agentes, que não se concebem como vítimas de dominação, mas, ao contrário, se engajam coletivamente num trabalho feito para um “nós”, que emerge de forma naturalizada na fala de grande parte dos pesquisados.

A concentração do poder de decisão é uma prerrogativa do núcleo do sistema, que se desenvolve em círculos concêntricos, e que redistribui a renda desigualmente, conforme as posições dos participantes nesses círculos, seguindo uma ordem hierárquica. Creio que o microsistema em funcionamento na comunidade Chã de Jardim, caracterizado e estruturado em escalas ou ondas formadas a partir do núcleo – onde as decisões são tomadas -, exerce atração sobre o conjunto dos sitiantes graças à força invisível da reciprocidade, a qual impõe a obrigação e define o alcance e a medida de retribuição dos dons, que é feita por meio da remuneração na forma de salário, de ajuda ou de agrado.

Desse modo, todos aqueles que estão dentro do “microsistema” participam de alguma maneira da rede ou circuito de distribuição de dádivas que caracteriza em boa medida a produção da oferta turística na Chã do Jardim. Acredito que a análise do caso das artesãs, a partir da identificação das relações e da posição ocupada por elas em relação ao núcleo do sistema, tenha sido bastante para justificar essa interpretação.

Dessa forma, interessa-me nesse ponto apontar algumas pistas que permitem pensar como essa nova forma de produzir e trabalhar associada ao turismo afeta a renda, as fronteiras e as relações comunitárias de uma maneira multifacetada e ambígua. Se de um lado fortalece o “contrato de reciprocidade”, do outro cria caminhos para transações capitalistas de produção pautadas meramente em interesses econômicos. Se de um lado promove redistribuição e melhoria de renda, do outro gera e reproduz desigualdades sociais, consolidando o processo de diferenciação interna e concentração de poder na figura da líder e do pequeno grupo que a cerca. Para respaldar tal argumento, na sequência, irei analisar três aspectos do processo: as transações mercantis realizadas no contexto do circuito de compra de galinhas; os tipos de trabalho, de trabalhadores e as diferenças de renda dos envolvidos no turismo na Chã de Jardim; e o impacto geral da distribuição dos rendimentos gerados pela produção associada ao turismo.

#### 4.2.2.1 O circuito de compra de galinhas

Denominei “circuito de compra de galinhas” a ida semanal da gerência do restaurante ou de pessoa designada por ela em busca do insumo “mais caro” (no duplo sentido da expressão), posto que a “galinha de capoeira” é o prato mais consumido e de custo mais alto para o Restaurante. Aparentemente trata-se de um “circuito curto”<sup>172</sup> que conecta produtores rurais a consumidores, passando praticamente por um único intermediário: o Restaurante Rural Vó Maria. No entanto, essa ideia escamoteia a complexidade das práticas e as várias etapas<sup>173</sup> envolvidas na trajetória percorrida pela mercadoria galinha de capoeira até sua transformação em alimento e o momento do consumo. Mesmo considerando esse fato, nessa análise vou me ater apenas à etapa da compra e os significados subjacentes às relações que se produzem nesse contexto.

Semanalmente percorrem-se sítios e se visita criadores de galináceos diferentes, sempre com o mesmo objetivo: adquirir o produto direto dos produtores. Por meio desse “circuito” ampliam-se as relações comunitárias e com isso, supostamente, estende-se as fronteiras de atuação do microssistema pelo qual se exerce poder sobre os sítiantes e pelo qual as dádivas circulam. Por outro lado, o circuito de compra constitui-se um meio de barganhar o preço pago pelas aves e, com isso, diminuir os custos operacionais do Restaurante. Até 2015, o preço de uma ave (antes do abate) adquirida pelo Restaurante variava entre R\$ 23,00 e R\$25,00 e nunca mais que isso. Valor considerado baixo pelos produtores e alto pela administração do Restaurante. Ocorre que o consumo diário médio de galinhas no restaurante era de 10 unidades por dia, ou seja, aproximadamente 60 aves por semana, na época da pesquisa de campo. E se tentava de todas as formas<sup>174</sup> não elevar os custos do restaurante e ter que

---

<sup>172</sup> Os circuitos “curtos” de comercialização permitem diminuir o número de intermediários entre o produtor e o consumidor (APPADURAI, 2008 [1986]). O circuito mais curto é aquele em que o produtor entrega diretamente o seu produto ao consumidor pela venda direta. Apesar disso não ocorre no caso da galinha, ele pode ser considerado curto porque o Restaurante desempenha o papel de intermediário do produtor ao consumidor.

<sup>173</sup> A primeira compreende a compra, quando se desenrolam ações quase rituais, que se repetem a cada ida a campo: visitar/ver o sítiante-avicultor, negociar, pagar, “pegar as galinhas”, levar e deixar no local de abate; a segunda etapa compreende o processo de abate, que segue também um ritual peculiar, conforme a prática tradicional de matar (com um corte no pescoço, pelo qual se extrai o sangue, que é reservado para elaboração da cabidela) e “tratar” (limpar) o animal abatido, no terreiro de casa, diariamente. Na ocasião é interdita a presença de pessoas que sintam “pena” (dó) da ave, senão “ela *custa a morrer*”, isto é, “*demora a morrer*”; feito, isso as aves abatidas seguem para o restaurante, local onde será temperado, cozido (sem passar por congelamento), conforme a forma tradicional de preparar o prato; e, por último, a forma de consumir, que nesse caso variada segundo as práticas alimentares dos clientes.

<sup>174</sup> Diante do fato da galinha de capoeira ser o prato mais consumido e de custo mais alto para o Restaurante, a administração do Restaurante tentava enxugar custos para manter a lucratividade sem aumentar o preço das refeições. Para tanto, além de barganhar o preço de cada ave no processo de compra, os funcionários tentavam controlar o consumo do prato, através de estratégias corriqueiras, já usados por grandes redes de supermercado

repassar isso para os preços das refeições, em plena crise econômica no país, por medo de afugentar a clientela. A galinha tornou-se, desse modo, um “gargalo”<sup>175</sup> para o Restaurante (ver Figura 9 – Apêndice H).

Acompanhei o circuito de compras semanal de aves muitas vezes e observei que estávamos indo cada vez mais longe em busca de novos avicultores, sob a justificativa que a comunidade não estava mais dando conta da demanda do Restaurante – algo dito em tom de orgulho. Rapidamente observei que os produtores sofriam uma pressão dupla, embora em sentidos contrários, que fazia com que o preço das aves se mantivesse estável: de um lado, o Restaurante estava sempre a procura de fornecedores de galinha e expandindo sua rede de relações sobre o território, a medida que se obrigava a ir em busca de novos fornecedores, estimulando o preço a subir; por outro lado, o aumento de pequenos furtos de animais e assaltos na zona rural e a alta de preços da ração (milho) servida aos animais estava levando os produtores a vender rapidamente seus animais e não esperar que ganhassem peso, o que agregaria valor e faria o preço final subir e, conseqüentemente, seus ganhos aumentarem. Havia, portanto, uma confluência de interesses e um equilíbrio frágil entre as partes, nesse caso.

Curiosamente, também observei que sítiantes mais próximos ao núcleo/liderança - e praticamente todas as donas de casa criam galinhas em seus sítios e até mesmo algumas residentes na Vila da Chã (ao lado do Parque reserva ambiental Mata Pau Ferro) -, entre eles as próprias artesãs, não manifestavam interesse em produzir ou vender galinhas para o Restaurante, apesar de várias capacitações do Senar e das consultorias do Sebrae/PB terem-se sido ofertadas para estimular a criação de aviários pelos agricultores familiares. As aves criadas pelas artesãs, de modo tradicional, eram reservadas ou para consumo doméstico (nas festas, quando da visita dos filhos/família) ou para serem vendidas em outros espaços, onde obteriam maior lucro. Na verdade, o que levava a administração do Restaurante ir cada vez mais longe em busca do insumo, na época, não era a falta de galinhas de capoeira na comunidade, mas sim o desinteresse de muitos sítiantes da redondeza em vender para o Restaurante. Isso porque,

---

e pequenos restaurantes, e outras mais elaboradas e sutis. Como por exemplo, limitar a quantidade “carne” em três pedaços e cobrar por “porção extra”. E ainda gerenciar a disposição dos alimentos no balcão onde são servidos os pratos. Nesse caso, a galinha é sempre o último prato que os comensais têm acesso e, por isso, muitas vezes já atingiram o limite de pedaços/porções de carne (Notas do Diário de Campo, 2015).

<sup>175</sup> A galinha estava se tornando um gargalo para o restaurante porque uma das conseqüências imprevistas da pressão exercida pela alta demanda era a queda da qualidade do prato - “galinha de capoeira”, servido no restaurante. Ocorre que o que faz essa galinha diferente de outras é o manejo, que requer deixar o animal livre para alimentar-se em campo aberto ou semi-aberto, no caso, na capoeira, daí a origem do nome “galinha de capoeira”. Graça a essa forma de manejo, a galinha apresenta uma carne mais firme e grande quantidade de ossos em comparação com as aves criadas em cativeiro ou granjas, cujo manejo consiste em alimentar continuamente as aves de modo que ganhem peso e gordura muito rápido. No caso das aves criadas na capoeira, quando são abatidas jovens, a quantidade de carne cai ainda mais, prejudicando a apresentação e a qualidade do prato.

apesar deste pagar pelos animais no momento da compra, os valores pagos eram mínimos, isto é, abaixo daquele que um animal poderia atingir na feira livre, onde, por exemplo, uma galinha viva podia ser vendida até por R\$ 40,00 (na época). Assim, normalmente as negociações bem-sucedidas que acompanhei foram com sítiantes homens, que criavam galinhas de modo semi-intensivo, com os quais o Restaurante realizava uma negociação movida predominantemente por interesses mercantis. Afirmo isso porque, como destaca Godbout<sup>176</sup> (1998), a relação mercadológica se baseia na quitação das dívidas, como forma de construir liberdade, enquanto a troca de dons focaliza a importância da construção de laços sociais, por meio do estímulo ao endividamento (obrigação de retribuir posteriormente).

Na verdade, a observação sugere que práticas mercantis e interesses capitalistas convivem com práticas tradicionais inseridas na tríplice obrigação dar-receber-retribuir, que define a círculo de trocas de dádivas na Comunidade, como é o caso da relação entre as artesãs e a liderança, como já foi demonstrado. No entanto, verificou-se que as artesãs não se sentiam obrigadas a vender galinhas ao Restaurante em função da “dívida moral” estabelecida com a líder, no contexto do artesanato. Logo, a moral das dádivas também apresenta limites e não implica sujeição compulsória, em todas as áreas da vida, de um “devedor” a um “doador” – já que essas posições são sempre circunstanciais -, justamente porque a obrigação é limitada pelo alcance do próprio dom, que carrega consigo a “alma” daquele que dá, amalgamando pessoa e coisa (MAUSS, 2003 [1923/24]). É que, como diz Mauss (2003 [1923/24], p. 199), “a coisa recebida não é inerte”. Em outras palavras, a dádiva parece conter em si seu limite, determinando a forma de retribuição. Confiança retribui-se com confiança, respeito com respeito etc., do contrário alguém se sente humilhado ou explorado (VANDENBERGHE, 2009). Ou seja, tudo se passa “como se” não houvesse assimetria nas relações porque moralmente os agentes são iguais. A partir disso compreende-se mais claramente a liberdade de escolha das artesãs em reservar suas galinhas para consumir ou para comercializar quando e junto ao comprador com o qual possam obter maior lucratividade.

A moral das dádivas é uma moral das obrigações, em que as partes em relação, dentro da experiência direta, são capazes de reorganizar “o sentido e a direção do bem circulante, refazendo as estruturas e funções estabelecidas” (MARTINS, 2005, p. 49). Em outros termos, estou obrigada(o) a retribuir na mesma medida ou “superior” o dom que recebi, gratuitamente, mas posso decidir não fazê-lo por diferentes razões”; o que implica na reconfiguração da

---

<sup>176</sup> Jacques Godbout junto com Allain Caillé (fundador e editor) são colaboradores do Mouvement Anti-Utilitariste des Sciences Sociales, la *Revue du M.A.U.S.S.* Esses autores discutem a importância da construção dos laços sociais a partir da troca de dons, as relações da dádiva com o mercado e como os dois coexistem na contemporaneidade.

relação entre as partes, existindo liberdade para entrar ou sair do sistema de obrigações (MARTINS, 2005) e inclusive de mudar de posição dentro desse sistema, já que ele se define por escalas/níveis hierárquicos distintos.

Nesse sentido, a dominação simbólica exercida pela líder (da qual tratei no Cap. 1) não é tão pouco um “poder total” e absoluto (diferente da tirania do senhor do engenho do passado), mas sim circunstanciado pela adesão aos princípios de reciprocidade e à posição ocupada pelos agentes no microssistema de circulação de dons. Assim, essa dominação também é sentida e vivida de forma diferente conforme a escala/posição hierárquica que se ocupa na Comunidade/microssistema. É possível pensar que as artesãs, por orbitarem um nível mais distante do núcleo do microssistema, sintam-se mais “livres” e descomprometidas em relação ao Restaurante, porque as trocas de dons, em certo sentido, são limitadas ao nível do artesanato. Em sentido inverso, quanto mais ajuda/benefícios se obtém relacionados ao turismo, mais próximo do núcleo se está e mais pressão, controle e dominação os agentes sofrem.

Esse arrazoado ganha clareza quando analisamos a forma como se desenvolve o trabalho, a distribuição dos rendimentos do turismo na comunidade e as relações entre os trabalhadores, suas funções e posições dentro do microssistema.

#### 4.2.2.2 Os tipos de trabalho e de trabalhadores e as diferenças de remuneração

Considerando o contexto de rendas baixas e de pobreza no município de Areia, que se agrava em função das desigualdades entre o território rural e o urbano, o desenvolvimento das atividades turísticas na Chã do Jardim tem efetivamente criado oportunidades de trabalho e geração de renda, ligadas à produção associada ao turismo.

Classifiquei quatro categorias de trabalhadores ligados diretamente a oferta de atividades turísticas na Chã do Jardim: *trabalhadores fixos*, com carteira assinada, que trabalham diariamente e recebem pelo menos o salário mínimo; *trabalhadores diaristas* ou de fins de semana, que ganham um valor determinado por uma diária de 8h de trabalho; *trabalhadores eventuais/avulsos*, que se dividem em dois subgrupos – os com conhecimento e “função mais qualificada” e os sem conhecimento e função específica, que são convocados em situação de urgência, como por exemplo, para lavar pratos em dias de muito movimento e que recebem um “agrado” ou “ajuda” periódica ou recebem por tarefa realizada; *trabalhadores voluntários*, que “trabalham” segundo sua disponibilidade e que não recebem remuneração, mas recebem presentes eventuais.

Seguindo essa classificação, contabilizei os seguintes quantitativos de trabalhadores: no RVM trabalham diariamente quatro (04) funcionários fixos, dez (10) diaristas de fim de semana (o número de diaristas pode flutuar bastante, elevando-se na alta temporada do turismo – entre junho e agosto), oito (08) trabalhadores eventuais/avulsos, além da proprietária; na fábrica, são sete (07) sócios da Adesco, ligados diretamente à produção, comercialização e /ou gestão da Unidade de beneficiamento de polpas de frutas; há ainda três (03) condutores locais, que trabalham no acompanhamento aos visitantes da Mata Pau Ferro, e que são filiados à Adesco, mas que sempre que podem “levam<sup>177</sup>” clientes para o RVM, além de uma artista (cantora), que se apresenta quinzenalmente no Restaurante e eventualmente em trilhas/piquiniques pré-agendados. No total, pode-se afirmar que na Chã de Jardim o turismo gera 30 postos de trabalho diretos<sup>178</sup>, embora apenas quatro deles sejam formais e todos os outros informais, ou seja, sem vínculo empregatício. Esses trabalhadores estão ligados a uma das seguintes atividades produtivas: fabricação de polpas de frutas; comercialização de artigos na Loja ou *Budega do Vó*; serviço de alimentação no restaurante; visitação ao Parque Estadual Mata Pau Ferro.

Quanto ao perfil, na época da pesquisa, os trabalhadores do turismo na Chã eram 63,3% do sexo feminino e 36,7% do sexo masculino e possuíam idades entre 15 e 55 anos de idade. Porém, a grande maioria concentrava-se na faixa etária entre 21 e 35 anos (80%), e possuíam segundo grau completo ou estavam cursando, no caso dos menores de idade; e em 10% dos casos eles estavam fazendo faculdade; e em outros 10%, já possuíam nível de ensino superior completo. Vale ressaltar que o aumento do nível de escolarização é mais expressivo entre os associados da Adesco, haja vista que 20% do quadro dessa Associação possuíam nível superior completo e outros 20% estavam frequentando cursos universitários.

O sistema de remuneração desses trabalhadores segue uma hierarquia segundo a qual o valor do trabalho é medido pelo nível de especialização da função e pelo grau de proximidade em relação ao núcleo do microssistema. Assim, quem detém um conhecimento e realiza uma função mais qualificada, como por exemplo os condutores/guias, receberá uma remuneração tanto maior quanto mais próximo esteja do núcleo. Situação inversa a daqueles que estão na

---

<sup>177</sup> Como parte de seu trabalho, os guias indicam/sugerem aos turistas e visitantes onde comer, influenciando na escolha do local. Nesse sentido a palavra “levar” tem sentido de “conduzir à”. Conhecendo esse poder do guia, é prática corrente na cidade, ainda que dissimulada, dar uma remuneração ao guia para que ele leve/conduza pessoas ao restaurante ou, no mínimo, oferecer-lhe uma refeição completa. Em alguns casos, paga-se um real “por cabeça”, isto é, por cada pessoa que comer no local indicado.

<sup>178</sup> Considero posto de trabalho ou emprego direto às atividades relacionadas diretamente à recepção dos visitantes/turistas. Indireto refere-se aos serviços de apoio ou fornecimento de produtos a serem utilizados pela cadeia produtiva do turismo (*trade* turístico).

escala/nível mais distante, geralmente pessoas mais idosas, que atuam como trabalhadores eventuais, e que são detentoras de um conhecimento tradicional. Esse grupo ganha apenas um “ajuda” ou “agrado” pela realização de uma tarefa tradicional, como preparar pamonhas ou lavar pratos. A posição desse grupo na hierarquia do sistema aproxima-se, dessa maneira, da posição de “dona de casa” dentro da família. Em outras palavras, o microssistema de redistribuição de dádivas ligado a produção da oferta turística na Chã de Jardim recria a hierarquia existente dentro da família camponesa tradicional, segundo a qual o trabalho feminino tem pouco valor em si mesmo, mas é fundamental para reprodução da unidade de produção/grupo doméstico.

O “agrado” corresponde ao nível mais elementar e baixo de remuneração dentro das atividades turísticas na Chã de Jardim, dado seu caráter de “não obrigatoriedade”, configurando-se como um gesto “gratuito” de generosidade, um dom que implica obrigações mútuas entre doador e recebedor, cujas posições são sempre relacionais e intercambiáveis. Todavia, a observação sugere que é comum aquilo que era visto como “agrado” transformar-se em “ajuda”, se a relação/troca tornar-se regular. A “ajuda”, enquanto forma de remuneração, está no nível intermediário, implicando tanto em rendimento maior, quanto mais proximidade do núcleo, além de significar obrigações recíprocas mais rigorosas, revelando maior interdependência entre as partes. No topo da hierarquia está o “salário”, remuneração baseada sempre no valor do salário mínimo vigente e que denota além da existência de caráter jurídico na relação entre trabalhador-empregador, o nível mais elevado de trocas e obrigações entre as partes.

Vale ressaltar que a utilização da remuneração (na forma de salário, “ajuda”, “agrado”), isto é, do dinheiro como forma de “retribuição” pelo trabalho dos sitiantes envolvidos na oferta turística na Chã de Jardim não faz da “transação” entre eles e a liderança uma relação de compra e venda de mão de obra puramente capitalista. Isso porque todos têm em mente que a oportunidade de trabalhar corresponde a atitude de “depositar confiança em alguém”, algo concebido como uma dádiva, inserindo-se na dinâmica da troca de dons. Destaco que, no plano simbólico, a verdadeira dádiva é a confiança, que só pode ser retribuída correspondendo-se a altura, ou seja, retornando a confiança depositada. Dito isso, conclui-se que na Chã do Jardim o trabalho e a remuneração materializam relações concebidas primeiramente no plano moral, isto é, simbólico, em que as trocas são aparentemente “simétricas”. No entanto, no plano material, as trocas são assimétricas, porque os “objetos” trocados, isto é, trabalho (força de trabalho) e remuneração (dinheiro, moeda), pertencem a categorias distintas e o valor atribuído a cada um deles obedece a uma classificação hierarquizada das relações sociais entre as partes. Portanto, se há uma correspondência entre um e outro, ela deve-se à “reciprocidade hierárquica” ou



“reciprocidade redistributiva”, noção esboçada por Lanna (1992; 1996) – segundo a qual “relações recíprocas implicam assimetria (no tempo da troca, na posição dos parceiros - a iniciativa cabendo a um deles - e nos objetos trocados) e, em última análise, hierarquia” (LANNA, 1992, p.135).

Para evidenciar a correlação (assimétrica) entre plano moral e material, apresentarei os valores das remunerações dos trabalhadores do turismo na Chã de Jardim, destacando que o comprometimento dos agentes excede normalmente o “contrato de trabalho”, existindo subordinação em paralelo à reciprocidade. Como no caso dos quatro funcionários com carteira assinada do Restaurante Rural Vó Maria, que recebiam até 2015 a quantia de R\$ 850,00 reais mensais (9,1% acima do salário mínimo da época) e eram, aparentemente, os jovens sitiados melhor remunerados, considerando que também tinham assegurados os direitos trabalhistas. Em contrapartida, vi muitas vezes eles excederem a carga horária de 8h de trabalho diárias, sobretudo nos fins de semana, quando entravam no Restaurante por volta das 7:30 da manhã e saíam por volta das 19hs, sem receber horas extras por isso. Raramente eles tiravam uma hora completa de intervalo de almoço e apenas em 2017 passaram a ter um espaço próprio para realizar suas refeições, que antes costumava ocorrer na mesa de trabalho da “Cozinha de apoio” (ver esboço de planta baixa na Figura 10 – Apêndice H), logo, dentro do local de trabalho, e raramente no Salão de refeições - reservado aos clientes.

Os trabalhadores diaristas do RVM recebiam o valor de R\$25,00 por oito horas de trabalho, nos fins de semana, sendo essa carga horária dividida em duas jornadas de quatro horas, realizadas entre o sábado e o domingo, dias de maior clientela no Restaurante. Porém, verificou-se que essa forma de calcular horas de trabalho e remuneração é bem mais inexata, pois outra pessoa exercendo função de atendimento similar no Salão de refeições do RVM recebia apenas R\$ 12,50 pelas mesmas oito horas de trabalho realizadas entre o sábado e o domingo, sob a justificativa de que se tratava de “menor aprendiz<sup>179</sup>”, ainda que não exista formalização desse vínculo por meio de contrato de trabalho. Em geral, os diaristas de fim de semana recebiam R\$ 100,00 por mês, para trabalharem quatro fins de semana, enquanto o menor aprendiz ganhava a metade. Situação que não passava despercebida e que gerava

---

<sup>179</sup> A contratação de menores de idade em processo de aprendizagem (escolarização) é amparada pela Lei 10.097, de 19 de dezembro de 2000, nos termos do art. 428 da Consolidação das Leis do Trabalho – CLT, e Decreto nº 5.598, de 1º de dezembro de 2005, o qual define: “Contrato de aprendizagem é o contrato de trabalho especial, ajustado por escrito e por prazo determinado, em que o empregador se compromete a assegurar ao maior de 14 (quatorze) e menor de 24 (vinte e quatro) anos inscrito em programa de aprendizagem formação técnico-profissional metódica, compatível com o seu desenvolvimento físico, moral e psicológico, e o aprendiz, a executar com zelo e diligência as tarefas necessárias a essa formação.” (BRASIL, 2005)

insatisfação por parte desse último “subtipo” de trabalhador, ainda que não manifestado publicamente.

Na fábrica de polpas, pertencente à Adesco, parece haver menos níveis hierárquicos e remunerações mais equitativas. Calculada na forma de diárias, a remuneração desses trabalhadores diferenciava-se daquela do restaurante pela regularidade e certeza envolvida na relação. Até março de 2016, o valor da diária paga aos sócios da Adesco que trabalham na produção de polpas de frutas era de R\$ 20,00 por 6 horas de trabalho por dia, com direito a uma hora de almoço e refeições “gratuitas” no Restaurante. Assim, cada trabalhador recebia em média R\$ 400,00 por mês, por vinte dias de trabalho. Apenas o gerente da fábrica percebia uma remuneração mais alta, totalizando R\$ 850,00 por mês, ou seja, o mesmo valor que os trabalhadores com carteira assinada recebiam no RVM. O responsável pela loja recebia uma remuneração diferenciada, sendo R\$ 400,00 por parte da unidade de beneficiamento de polpas de frutas, posto que também respondia pela recepção de frutas dos sítiantes e pelas vendas a varejo das polpas aos consumidores, e mais R\$ 400,00 pela gestão e vendas de *souvenires* e produtos na Loja. A diferença salarial entre os diaristas da Adesco e esses dois era justificada pela divisão de trabalho, criando uma hierarquia entre produção e comercialização/gestão. Por outro lado, qualquer dos sócios da Adesco poderia, segundo o acordo tácito, colocar/trazer produtos para ser vendidos na Loja, outra forma de obter rendimentos. Essa parece ser a forma mais lucrativa e que permite alguns obter rendimentos bem mais elevados, que superam em muito o salário mínimo.

Importante esclarecer que tanto na “fábrica” como no Restaurante, mesmo nos casos em que a remuneração é contabilizada por diárias, todos os trabalhadores recebem sempre por mês. Além disso, na fábrica trabalham apenas sócios da Adesco, enquanto no Restaurante nem todos<sup>180</sup> os trabalhadores são sócios da Adesco. Aliás, conforme a Figura 11 (Apêndice H), verifica-se que, no caso do Restaurante, a cozinha - considerada seu coração pulsante -, é comandada por membros da família da líder e a maioria dos trabalhadores do estabelecimento tem algum parentesco consanguíneo ou ritual com a proprietária.

Os trabalhadores eventuais/avulsos com mais qualificação gozavam relativamente de mais autonomia e melhor remuneração. Esse grupo é composto exclusivamente por sócios jovens da Adesco que atuam como artista e/ou condutores locais, fazendo apresentações

---

<sup>180</sup> Em uma nova visita a comunidade, em maio de 2017, obtive a informação de que todos os diaristas (prestadores de serviço apenas nos fins de semana ou feriados, que recebem por diária) do Restaurante Vó Maria foram convidados a se associar e, assim, praticamente todos eles tornaram-se sócios da Adesco. Porém, a cozinha do Restaurante continua isolada desse processo, sendo dominada pelos parentes da líder, independente deles serem ou não associados da Adesco.

artísticas no RVM ou animando e/ou guiando os visitantes na Mata Pau Ferro. Enquanto a remuneração de um é fixa, R\$ 200,00 mensalmente, no caso da artista (cantora), por apenas duas apresentações mensais no Restaurante, aos domingos; ela é variável para os condutores, segundo o tipo de trilha, ficando entre R\$30,00 e R\$ 100,00 por cada grupo conduzido. Ademais, condutores e artista têm o privilégio de gerir o próprio tempo de trabalho, podendo não aceitar animar/conduzir uma turma, por exemplo. Porém, a recepção e o agendamento de todas as turmas/grupos passam pelas mãos da líder comunitária, cujo telefone ainda é o único divulgado no material de papelaria: folders, materiais publicitários, matérias jornalísticas e palestras.

Diante do exposto, adotando-se o ponto de vista objetivo do observador que olha a situação a luz dos direitos trabalhistas, pode-se facilmente perceber indícios de exploração da mão de obra, considerando a carga horária elevada e a baixa remuneração dos trabalhadores. Porém, antes de dar o veredicto, deve-se também considerar a economia local, que, como já foi dito, é caracterizada pelas baixas remunerações, sobretudo na área rural, onde um “trabalhador alugado” recebia uma diária de R\$ 30,00 ou, no máximo, R\$35,00 (na época), por uma jornada diária de aproximadamente 8h de trabalho na roça, sem refeição e sem direitos trabalhistas assegurados. Vale lembrar ainda que o “trabalhador alugado” é socialmente desvalorizado, pois além de realizar um trabalho pesado, de sol a sol, denota que o trabalhador não tem outra alternativa para se sustentar, a não ser vender sua mão de obra, ou seja, implica a sujeição material e moral ao contratante.

Os jovens sítiantes envolvidos no trabalho com o turismo na Chã de Jardim sentem-se muito mais valorizados, sobretudo porque eles, em sua maioria, acreditam que estão trabalhando “*pela comunidade, porque a Associação é da gente*”. Essa posição deve-se ao fato deles perceberem o trabalho realizado no Restaurante e na Adesco como “*para nós*”, ou seja, como uma condição de autonomia em relação à subordinação de trabalhar para “o outro” - um empresário, um fazendeiro, um comerciante da cidade, alguém de fora da Comunidade. Ideologia semelhante ao que Woortmann (1990a, p. 50) notou em sua análise sobre o campesinato brasileiro. Nas palavras desse autor: “*trata-se, portanto, da liberdade da hierarquia no contexto de uma ordem moral. É também a liberdade de realizar o trabalho para nós, em oposição ao não trabalho para o outro.*”

O trabalho, segundo essa concepção, reflete um ideal de união e fraternidade e uma qualidade de pessoas fortes, que foi capturado pela octogenária E33, em sua primeira visita ao restaurante da neta, conforme ela relata na fala transcrita abaixo.

JR: *E alguma vez a senhora comeu lá no restaurante de Luciana?*

E33: [balança a cabeça, sinalizando que não]. Mais eu já fui lá, eu fui lá umas quatro vez. A primeira vez que eu fui, achei muito bom. Aí eu digo: “Ah, Luciana, se eu pudesse eu ficava trabalhano aqui.” **Ave Maria, é tanto siviço! E tudo contente, muêi. Uns cantava, ôto brincava, trabaiano!** E chegava, lavava... tanta coisa pra fazer. **Que achei bonito a união deles lá, e trabaino e cantano e ninguém nem falava de raiva de um e do ôto.** Aí eu digo: “Mai menina, deu vontade deu ficar aqui, ao meno nós conversava e cantanva” [...] (E33: 84 anos; agricultora aposentada; 02/03/2016).

De fato, trabalha-se muito, mas há sempre “espaço” para o riso e brincadeiras (muitas vezes, jocosas). Tem-se a impressão que estão todos muito felizes e unidos, embora haja querelas e rugas que se revelam em queixas manifestas de forma indireta e sempre com muita cautela. Entre os trabalhadores ficou evidente a existência de uma “oposição espacial”, que corresponde às funções e à hierarquia de cada espaço no conjunto do microsistema. No Restaurante, a cozinha opõe-se ao salão; O restaurante à fábrica; Na Adesco, a comercialização à produção. A loja, no caso, seria o território mais neutro, já que vários trabalhadores, independente do espaço onde trabalhem, têm produtos à venda nesse local. Ver divisões e tipos de relações entre os trabalhadores na Figura 11 (Apêndice H).

Os erros de conduta e falhas no trabalho são geralmente tratados da seguinte forma: com críticas veladas e indiretas (entre pessoas no mesmo nível hierárquico); por meio de sermões da liderança dirigidos ao coletivo (sem citar nomes, mas com destinatário preciso), durante as reuniões mensais; ou, em episódios pontuais, reprimendas diretas<sup>181</sup> dirigidas aos que estão na base da hierarquia. Em síntese, coexistem relações de reciprocidade e hierarquia, trocas simétricas e assimétricas. Assim, entre cozidos e assados, idas para comprar galinhas, comemorações de “aniversário surpresa<sup>182</sup>”, celebrações na capela, lágrimas e sorrisos, procura-se diariamente estreitar e manter os laços afetivos entre os membros, bem como o controle sobre essa comunidade de práticas e interesses.

<sup>181</sup> Ouvi um relato de alguém que recebeu uma reprimenda em tom agressivo, na frente de outras pessoas, dentro da cozinha do Restaurante, e que não respondeu, segundo disse, por respeitar a autoridade da madrinha que lhe dava o sermão.

<sup>182</sup> Todos os aniversários são celebrados com bolo e, geralmente, orações (terços), às vezes, com festa (almoço/jantar), sendo realizados na casa do aniversariante, na sede da Associação ou até mesmo no Restaurante. Acompanhei um ‘aniversário surpresa’, durante o qual todos os trabalhadores do RVM e da Adesco, após o encerramento do expediente, por volta das 16h, seguiram no automóvel do Restaurante, levando equipamento de som, além de torta e salgados. Chegando nas proximidades da residência do aniversariante, buzinou-se o carro freneticamente e, através do som, anunciou-se o aniversário, seguindo até a casa entoando louvores para o homenageado. Chegando ao local, fizeram-se os cumprimentos e em seguida formou-se uma roda de oração. No final, o lanche foi partilhado, inclusive com vizinhos.

#### 4.2.2.3 Repercussão do turismo sobre o ritmo de trabalho e a dinâmica da vida comunitária

Dentre os vários impactos do turismo, os sitiantes destacam a perda da privacidade e as alterações no ritmo do trabalho, que não é mais autogestionado pelo indivíduo e nem tampouco governado pela natureza. Na produção agrícola, esta determina o tempo de plantar e colher e influencia inclusive o tempo dos festejos e das celebrações religiosas, ou seja, a definição de tempo livre e tempo de trabalho. Com o turismo, seja em razão da sazonalidade ou do fluxo de turistas, os trabalhadores engajados nessa atividade parecem “viver em função do trabalho e dos turistas”. E se isso é visto como “natural” e positivo por uns, em especial pela liderança, outros, posicionados politicamente mais distantes dessa, fazem queixas resignadas.

O Restaurante Vó Maria, por exemplo, funciona de terça a domingo, sendo a segunda-feira o único dia de descanso para todos que aí trabalham. Já aqueles vinculados à produção das polpas de fruta folgam sábados e domingos, trabalhando de segunda a sexta-feira. A loja, no entanto, não fecha nenhum dia da semana, abrindo junto com o Restaurante e fechando às 17hs ou apenas quando o último cliente for embora, no caso da ocorrência de algum evento (Chá da Tarde, Por do Sol de Maria etc.). Esses aspectos reforçam as diferenciações e o sentido de hierarquia de tais espaços de trabalho e dos trabalhadores, que, se precisarem faltar, precisam avisar com antecedência e providenciar eles próprios um substituto – aprovado pela liderança.

Apesar do ritmo acelerado condicionado à demanda de turistas e instâncias intermediárias, o RVM fecha por ocasião de três feriados anuais: 01 de janeiro, feriado internacional; 15 de setembro, feriado da padroeira da Comunidade; e 25 de dezembro. Verifica-se que há uma preocupação em preservar a vida religiosa da Comunidade. Mesmo assim, os trabalhadores católicos deixam de participar de atividades lúdico-religiosas que ocorrem durante o dia ou durante períodos mais longos, como retiros de carnaval e romarias, por causa do trabalho. Geralmente, quando das celebrações mais importantes, os trabalhadores de comum acordo com a liderança procuram encerrar as atividades mais cedo, para que possam participar após encerra o expediente.

Entretanto, jornadas de trabalho longas, ausência de definição de horário de almoço ou falta de um substituto para esse período, são motivos de reclamações principalmente na Loja, espaço cujo responsável queixou-se de levar trabalho para casa e não ter tempo para ir sequer ao banco. Nas palavras deste: *“Então, sabe, eu num tenho um horário certo, até mesmo pra alimentação. Acho que prejudica até minha saúde. [...] Aqui é realmente muito trabalho. Eu respiro trabalho, sabe.”*

A situação desse trabalhador agrava-se sobremaneira porque ele mora na vila, ou seja, em frente ao RVM, e sua família é desde o princípio a guardiã<sup>183</sup> das chaves da “fábrica”, tornando-se também das chaves do automóvel de propriedade do restaurante e da Loja. Assim, ele e sua família costumam ser “solicitados” não importa a que horas do dia ou da noite. A situação de “guardiões das chaves” é um símbolo da confiança da liderança em relação à família. Confiança que, hipoteticamente, lhe confere prestígio na comunidade. Porém, como todo dom demanda uma retribuição, parece-me que essa mesma confiança lhe impôs uma obrigação perpétua, além de subordinação.

Outro aspecto que merece atenção refere-se justamente aos moradores da vila da Chã, em frente ao Restaurante. Alguns deles revelam incomodo pela presença constante de visitantes e turistas, que obrigatoriamente passam por trás dos quintais de suas casas para ter acesso à Reserva Mata Pau Ferro. Veja-se o que diz um deles (que preferiu o anonimato), quando questionado sobre os benefícios do turismo para a comunidade:

[...] As pessoas acham que... Pronto, vamos botar o pessoal lá de cima, eles num sabe o que é viver aqui. Vem aqui uma vez ou outra, vem na rotina de trabalho, mas não como eu, tô em casa sem fazer nada e de repente... **Porque as pessoas [dizem]: “Ah, trouxe muitos benefícios, mas a maior parte da nossa privacidade é retirada, né. Porque sempre é assim: “- Tem que ajeitar uma coisinha por causa do turista”; “Tem que isso, por causa do turista”, né. Você tem a sua casa, quer por alguma coisa no seu quintal, né. Agora você tem que fazer tudo em função do turista, né.**

A observação *in loco* possibilitou identificar uma série de ambivalências em relação ao trabalho e à produção associada ao turismo. De um lado, o fluxo regular de visitantes e de turistas é percebido como signo de reconhecimento e valorização dos sítios, logo, motivo de elevação da autoestima. Por outro lado, o relato acima e a observação a testam que os moradores da vila da Chã sentem-se pressionados ou, ao menos, estimulados a mudar seus hábitos, a cuidar das fachadas e quintais de suas casas e até a desempenhar uma performance para ser vista pelos turistas e visitantes que por aí circulam. Nesse sentido, a “privacidade” mencionada no depoimento acima deve ser entendida não como uma referência ao valor burguês do direito à intimidade, já que não há manifestação de incômodo pela observação dos quintais pelos vizinhos, mas o incômodo manifesta-se quando os quintais e a casa se tornam alvo da observação de estranhos, revelando, dessa forma, um senso de inadequação social dos

---

<sup>183</sup> A “missão de guardiã” foi imposta dentro de uma situação bem determinada: a família foi a primeira a vir morar na Vila e o filho mais velho do casal, que na época ainda morava com eles, demonstrou grande interesse pelas questões comunitárias. Mesmo depois da partida desse rapaz, que trabalhou como guia de turismo junto com a atual líder e que foi embora justamente no início das atividades da Associação, sua família continuou com a missão de guardiã das chaves.

sitiantes que se sentem constrangidos pelo olhar que aponta o exotismo e/ou a precariedade da condição de vida da população rural. E é também por isso que a liderança mantém uma preocupação constante em fazer regularmente mutirões para limpar os arredores da vila da Chã, para embelezar os terreiros das casas, incentivando o cultivo de plantas ornamentais e se implicando diretamente na busca de uma solução para o lixo doméstico. Apesar disso, há quem feche janelas e portas para não ser visto ou não ter o interior de sua casa observado; há também relatos de jarros de plantas que foram “levados” da varanda das casas dos moradores por excursionistas, gerando insatisfação. De fato, o direito à privacidade sofreu perdas para aqueles que vivem na Vila. Mas, é sobre a configuração da estrutura de poder que o turismo causou um impacto mais abrangente sobre o conjunto da comunidade, isso graças às oportunidades de trabalho e renda relacionados ao circuito de dádivas gerenciado pela líder comunitária.

#### *4.2.2.4 Impactos do turismo sobre postos de trabalho e distribuição da renda na Comunidade*

Conforme adverte Calvente (2001) citado por Elesbão (2010), uma análise puramente econômica da renda gerada pelo turismo em comunidades rurais pode denotar pouca relevância da atividade. Ainda assim, a análise apresentada na sequência representa um esforço de sistematizar objetivamente o impacto da atividade turística sobre a geração de postos de trabalho e a distribuição de renda na comunidade.

Primeiramente, vale lembrar que dos 30 trabalhadores envolvidos diretamente nas atividades turísticas na Chã de Jardim, apenas quatro são formalizados, com direitos trabalhistas assegurados pelo registro em carteira de trabalho. O baixo número de empregos formais parece estar em consonância com os dados referentes ao município, posto que, em 2015, Areia possuía apenas 7,2% da população ocupada/trabalhando formalmente (IBGE CIDADES, 2017). Recortando-se desse conjunto apenas aqueles postos relacionados ao turismo (considerando as atividades de alojamento, alimentação, transporte terrestre e atividades esportivas e de recreação e lazer), a partir da declaração feita pelos empregadores na Relação Anual de Informações Sociais, conhecida como RAIS<sup>184</sup>, observa-se que: em 2014, dentre os 1.595 empregos formais declarados, apenas 49 relacionavam-se com as atividades turísticas, equivalendo a 3,07% do total dos postos de trabalho formais daquele ano; esse número aumentou para 54 no ano

---

<sup>184</sup> A RAIS é relatório de informações sócio-econômicas elaborado e publicado pelo Ministério do Trabalho e Emprego brasileiro a partir da declaração anual de pessoas jurídicas e outros empregadores.

seguinte, alcançando 3,5% dos 1.534<sup>185</sup> empregos formais declarados pelos empregadores, no ano de 2015 (MINISTÉRIO TRABALHO, 2017). Vale ressaltar que foi em 2015 que os quatro trabalhadores do Restaurante Vó Maria passaram<sup>186</sup> a ter carteira assinada, explicando o aumento do número de postos ocupados nesse segmento no município. Esses dados indicam que, oficialmente, o turismo tem baixo impacto sobre a economia municipal.

No outro lado da moeda estão os postos de trabalho informal. Segundo dados do Sistema de Informações Sobre o Mercado de Trabalho no Setor de Turismo do IPEA (2017), estima-se que para cada emprego formal pelo menos um outro informal seja gerado dentro da cadeia produtiva do turismo. Na Chã de Jardim essa proporção é bem maior: para cada vaga de trabalho formal, verifica-se a criação de cinco (05) outras informais e/ou temporárias para cada posto formal. Infelizmente, não há dados disponíveis para o município de Areia.

O turismo é apontado como um segmento que gera muitos empregos, absorvendo mão de obra especializada e bem remunerada. Segundo a OMT, o setor turístico é a segunda maior atividade econômica do mundo em geração de divisas e empregos, atrás apenas da indústria do petróleo e derivados (BARTHOLO, SAN SOLO, DELAMARO, 2009). No entanto, no conjunto de sua cadeia, o setor evidencia seu lado perverso, seja com a informalidade, onde predomina os subempregos ocupados por mão de obra não qualificada, seja porque essencialmente excludente e reprodutor de desigualdades, promovendo segregação e separação entre dois mundos: de quem trabalha e de quem consome, de quem trabalha e de quem se diverte.

No caso dos sítiantes da Chã de Jardim, convém chamar atenção que muitos jovens sítiantes que ocupam os postos informais provavelmente estariam totalmente fora do mercado de trabalho ou teriam migrado, em razão da baixa escolaridade e/ou porque o mercado de trabalho em Areia é diminuto e, como exposto, apresentou diminuição no número de vagas de trabalho formal entre 2014 e 2015.

A economia e o mercado de trabalho de Areia, a exemplo de muitos outros pequenos municípios brasileiros, gira em volta do funcionalismo público (administração pública, serviços de saúde e educação etc.), do comércio, da agricultura e pecuária e da agroindústria (com destaque para a produção de cachaça, açúcar e rapadura), que empregam,

---

<sup>185</sup> Houve uma queda de 3,8% no número de empregos formais em 2015, no município de Areia, possivelmente em função da crise econômica que afetou o país. Na cidade a diminuição dos empregos formais afetou mais expressivamente o comércio e a agricultura, conforme análise dos dados da RAIS.

<sup>186</sup> A proprietária do RVM havia decidido e se comprometido com os trabalhadores a assinar a carteira de trabalho deles apenas após o restaurante completar dois anos de existência. Período durante o qual a maioria dos novos micros e pequenos negócios sucumbem, segundo os dados sobre empreendedorismo e a ideologia do Sebrae. A proprietária estabeleceu, segundo ela, uma meta: se sobrevivesse aos primeiros dois anos, formalizaria a situação dos trabalhadores diários, sendo cobrada por isso pelos parentes que empregava.



respectivamente: 61,3%, 13,7%, 8,5% e 4,6%, valores que quando somados correspondem a 88,1% de todo o pessoal ocupado formalmente em 2015 (MINISTÉRIO TRABALHO, 2017).

Embora se observe um quadro de melhoria dos indicadores<sup>187</sup>, com o aumento da expectativa de vida e do número de anos de estudos da população, entre os Censos de 1991 e 2010, a cidade de Areia ainda enquadra-se no grupo de municípios com Índice de Desenvolvimento Humano do Município (IDHM) baixo (isto é, entre 0,500 e 0,599). O salário médio mensal dos habitantes é de 1,8 salários mínimos, conforme dados do IBGE referentes ao ano de 2015. E, com base nos dados do censo de 2010, 51,4% da população vive com no máximo  $\frac{1}{2}$  salário mínimo (IBGE CIDADES, 2017). Porém, verifica-se uma diminuição expressiva na renda da população rural, quando comparada com a urbana.

Nesse contexto, o faturamento recorde dos empreendimentos ligados ao turismo na Chã de Jardim, em 2016, quando atingiu à cifra 585 mil reais, foi celebrado como uma grande conquista. Nas palavras da líder comunitária: “São mais de meio milhão que fica aqui, na nossa comunidade!” Contradizendo esse discurso eloquente e otimista, a observação *in loco* permitiu registrar que parte expressiva desse faturamento é direcionada para compras de insumos<sup>188</sup> fora da comunidade, em cidades como Campina Grande, onde são adquiridos diversos itens industrializados usados na manutenção da fábrica de polpas e do RVM.

Na impossibilidade de realizar um mapeamento completo e exato, proponho considerar o impacto econômico da redistribuição desse faturamento na Comunidade a partir de algumas estimativas, que serão complementadas com dados do levantamento de campo. Considerando-se o PIB do município de Areia do ano de 2015 (R\$ 19.340.874.000,00), esse faturamento corresponderia à quantia de apenas 0,30% de toda riqueza produzida no município. Se os 585 mil fosse dividido e redistribuído igualmente entre os supostos 352 residentes na Comunidade Chã de Jardim, cada um teria recebido em 2016 o total de R\$ 1.661,93, ou seja, pouco mais de 19,8% do PIB per capita definido para o ano de 2015 no município de Areia, que foi R\$ 8.369,05, com base em dados do IBGE.

Ademais, dividindo o valor médio anual de R\$ 1.661,93 por doze, chega-se à média mensal de R\$ 138,49 para cada indivíduo da Comunidade. O que equivale a 85,5% do valor do “rendimento nominal mediano mensal per capita dos domicílios particulares permanentes

---

<sup>187</sup> Nos três últimos Censos, em 1991, 2000 e 2010, observou-se as seguintes mudanças: a expectativa de vida em Areia subiu de 61,94, para 63,56 e para 70,34; o número de anos de estudo elevou-se de 5,76 para 6,60 e para 9,10. o IDH de Areia evoluiu de 0,332 para 0,425 e para 0,594.

<sup>188</sup> Semanalmente são comprados carnes de sol, frango e outros gêneros alimentícios direto de grandes fornecedores. Artigos de higiene e limpeza, além das embalagens usadas na produção de polpas são adquiridos em Campina Grande. Os itens comprados localmente, nas feiras livres de Areia, Remígio e/ou supermercados são geralmente grãos, tubérculos, frutas, legumes/hortaliças, além da galinha de capoeira.

na área rural”, que era de R\$ 162,00 em 2014 (último ano para o qual as estatísticas estão publicadas). Todavia, sabendo que houve inflação de 10,67% e 6,29%, respectivamente, em 2015 e 2016; e que grande parte do faturamento de R\$ 585 mil é destinado ao pagamento de impostos, além da compra de insumos fora da Comunidade, os dados sugerem que os rendimentos resultantes dos empreendimentos em questão têm, efetivamente, um impacto econômico relativo no conjunto da comunidade, sobressaindo-se os ganhos obtidos pelas pessoas diretamente vinculadas à Adesco e/ou ao Restaurante.

No caso dos sítiantes beneficiados indiretamente pelo turismo, trata-se de rendimentos efetivamente baixos, ainda que seja comparado apenas com a renda média dos moradores da sede do município de Areia, que era de R\$ 280,00 por indivíduo em 2014. Porém, deve-se considerar que essa renda beneficia principalmente mulheres, que antes não tinham renda própria alguma, como no caso da artesã e sítiante E09, que recebeu, mensalmente, nos anos de 2015 e 2016, o valor de R\$ 150,00 do Restaurante Vó Maria para abater, diariamente, os galináceos (galinha caipira/capoeira) consumidos no estabelecimento. Esse dado particular, também demonstra que os cálculos e valores obtidos por estimativa chegam bem próximo da realidade, especialmente daqueles que estão na ponta do processo – os trabalhadores eventuais e indiretos, ou seja, aqueles que estão posicionados mais distantes do núcleo do círculo das dívidas da Comunidade Chã de Jardim.

Tabela 1 - Distribuição de rendimentos mensais, segundo situação do trabalhador, em 2015.

<b>Tipo de Trabalhador</b>	<b>Quant.</b>	<b>Situação</b>	<b>Posição no microssistema</b>		<b>Tipo de vínculo</b>	<b>Renda média mensal (R\$)</b>
<b>Proprietário</b>	01	Formal	Líder/Núcleo		Líder	ND*
<b>Fixo</b>	04	Formal	Próximo	ao núcleo	Família/Adesco	850,00
<b>Diarista Fábrica</b>	07	Informal	Próximo	ao núcleo	Família/Adesco	400,00 a 850,00
<b>Diarista do RVM</b>	10	Informal	Distanciada		Família ritual / sem vínculo	50,00 a 150,00
<b>Eventuais “qualificados”</b>	04	Informal	Próximo	ao núcleo	Família/Adesco	200,00 a 400,00
<b>Eventuais não qualificados</b>	04	Informal	Distanciada		Família ritual / sem vínculo	50,00 a 150,00
<b>Voluntário</b>	02	Informal	Próximo	ao núcleo	Família	---

Fonte: Elaborado por Josilene Ribeiro, 2017.

ND: Não declarado.

Em sentido oposto, ficou demonstrado que aqueles que estão melhor posicionados no microssistema são os que trabalham diretamente com o turismo e também os que tem maiores rendimentos, tais como os sócios da Adesco, que em alguns casos também fazem parte da

família consaguínea da líder. Além disso, os sócios da Adesco e os familiares podem complementar a renda colocando produtos a venda na *Loja* ou *Bodega do Vó Maria*, que chega a faturar sozinha R\$ até 15.000,00 por mês. A análise dos rendimentos obtidos por alguns com as vendas nesse local permite compreender como alguns sitiantes envolvidos diretamente na oferta turística têm conseguido melhorar seus rendimentos, distanciando-se da situação dos trabalhadores indiretos.

Primeiramente, é preciso entender que na Loja são vendidos além do artesanato da palha de bananeira e das loiças<sup>189</sup>, de ovos de galinha de capoeira a estilingues, incluindo panos de prato, brinquedos em madeira, “dimdim”, sorvetes, etc (ver Figura 12 – Apêndice H). Não foi possível contabilizar o número de itens a venda, pois o controle feito pelo responsável era manual e nenhum sistema informático era utilizado para esse fim. Uma visão geral, permite deduzir rapidamente que são centenas de itens diferentes. Tudo é deixado em consignação, isto é, a loja só paga por aquilo que vender, quando vender, se vender. Do ponto de vista contábil, a loja funciona sem nenhum capital de giro. Por sua vez, os interessados em ter suas mercadorias comercializadas no espaço também só pagam pelo serviço (10 a 15% do valor de cada objeto) de venda se um objeto for vendido. Aparentemente é um negócio bom para todos.

O paradoxo está no fato de que o modo de acesso e funcionamento da loja introduz diferenciações e reproduz desigualdades entre os sitiantes. Primeiro porque o acesso à Loja está reservado aos mais próximos ao núcleo; segundo, porque apenas aqueles que possuem um recurso excedente podem investir e conseqüentemente obter mais resultado com esse tipo de comércio, que parece deixar uma margem de lucro alta; terceiro, porque muitos não possuem um “espírito empreendedor”, não sabem o que vender nem tampouco onde comprar objetos para colocar a venda na loja.

A maioria dos sitiantes tem apenas um conhecimento tradicional e a própria força de trabalho, como no caso das artesãs. Além disso, apenas os sitiantes mais empreendedores conseguem entender que é preciso ariscar-se, calcular margens de lucro e reinvestir o que ganham para multiplicar os lucros em escala crescente. É o caso de E16, que explicou como vem obtendo bons resultado com a venda de produtos na loja:

JR: *Você tem produtos na loja, né? Então, quanto é que você consegue, em média, por mês com a venda de produtos na loja?*

E16: Assim, eu vou falar da experiência de alguns meses... [...] É porque vai variando... Mas tem mês que chega, já teve mês que eu recebi mil e alguma coisa. [...] Que geralmente é entre julho e agosto, é esse valor. Mas esse valor

<sup>189</sup> Barro de loiça ou “barro-de-loiça” é o principal material de solo usado como recurso cerâmico pelos loiceiros da Chã da Pia e corresponde, localmente, a uma parte do horizonte Bt de solos classificados como Planossolo Nátrico Órtico e Planossolo Háptico Eutrófico (ALVES, 2004).

é semanal. Aí o que é que acontece? No mês de junho, agosto, por aí, que é um mês que vem muita gente, aí da em média isso. Aí eu vou recebendo da semana. É por semana que YY paga. **Quando chega no final do mês, aí eu faço um cálculo, pra saber o que foi lucro e o que foi o investimento nos produtos. Aí eu sempre vou reinvestino, esse valor.** Aí, no caso, no mês mais alto, como eu falei, no caso, num é no mês, é na semana. [...] **Eu fiz um levantamento que mostra: no mês de janeiro deu isso, no mês de fevereiro... Teve mês que deu três mil [reais] e pouco, no todo.** Só que quando eu vou tirar... Geralmente, eu percebi o seguinte, quando eu invisto... **é, teve uma vez que eu investi, foi quanto, meu Deus? Foi novecentos e pouco.** Aí vou, coloco um valor em cima dos produtos, aí no caso, tem quinze por cento que é da loja. [...] Então, é como eu falei, a partir, assim, do mês de junho aí começa a vir ônibus, turmas, aí as vendas aumentam. **Então é isso, entre junho e agosto, até de junho a setembro, mais ou menos, aí as vendas sobem pra 800 por semana, 700. O máximo que chegou foi a esse que falei, que foi 1.100 reais.** Aí, é assim. Eu não sei dizer direito a média.

JR: E quais são teus produtos?

E16: Meus produtos são... tem um monte de produto: tem negócio de criança, tem aqueles cavalo [em madeira]; ai tem os carinhos [em madeira]; tem as lamparinas; os copos em ágata [...] (E16: 24 anos; estudante; cantora no RVM; 18/02/2016).

A fala da jovem sitiante E16 deixa claro que nem todos os produtos vendidos na Loja são artesanais ou produzidos na Comunidade, evidenciando que a regra oficial, segundo a qual a Loja comercializa apenas produtos de pessoas da Comunidade Chã de Jardim, é válida apenas para justificar e afastar as pessoas “de fora” interessadas em colocar produtos a venda no local. Observei que efetivamente pode colocar produtos a venda na loja os participantes da *comunidade de práticas e interesses* que se subordinam ao contrato de reciprocidade, reforçando meu argumento que é essa dinâmica que define a Comunidade, sendo a permissão para ter produtos comercializados na Loja também percebida como uma dádiva.

Os produtos de E16, por exemplo, são adquiridos em lojas em Campina Grande e colocados a venda na loja como *souvenires* porque fazem menção ao modo de vida e às representações do camponês tradicional, como o caso dos brinquedos em madeira. Este seria o segundo critério para ter produtos aceitos na loja: ser “algo tradicional”, “*tem que representá o lugar, a identidade do lugar*”. Com ajuda do responsável pela loja, cataloguei cerca de 20 “fornecedores” de produtos para a Loja, incluindo dentre eles alguns dos pais de membros da Adesco, vários sócios dessa associação, além das artesãs da palha da bananeira e uma “loicera<sup>190</sup>” da Chã da Pia.

Com frequência, produtos de outros sitiantes são comprados (tais como ovos, coco seco, pimenta, mel, frutas etc.) por algum sócio da Adesco e revendidos na Loja. E16 é

<sup>190</sup> Visitei e entrevistei uma loiceira de Chã da Pia que produziu praticamente todas as peças de barro usadas no “balcão *self-service*” do restaurante, além de outras peças ornamentais, que ficam sobre as mesas.

certamente uma das maiores “fornecedora e investidora” da Loja, graças ao capital que dispõe e da sua capacidade de prescindir de certa quantia para adquirir produtos, colocá-los na loja e esperar que sejam vendidos. Receber o “dom” para comercializa na loja, isto é, a oportunidade, não é condição suficiente, pois é preciso ter dinheiro para investir e esperar pela venda, algo que ocorre de forma inconstante, seguindo a sazonalidade do fluxo turístico. O comportamento empreendedor de E16 e de outros “fornecedores”, não sendo nato, foi estimulado diretamente pelo exemplo da líder, que incentivou ela e outros a investirem na loja, como esta mesma explica:

JR: Então, como sua renda é composta?

LB: Do Vó e das palestras. O Vó, as palestras e os produtos da loja, que tem alguns produtos que são meus. A rapadura, alguns brinquedos são meus. E uma coisa assim bem legal, **é que meio que eu quem acreditei na bodega. E foi eu quem coloquei os primeiros produtos. E fui eu que coloquei a rapadura, fui eu que coloquei a cachaça. Fui eu que coloquei os docinhos, fui eu que coloquei tudo.** Só que a partir do momento que eu vi pessoas próximo de mim, eu comecei a dá, eu comecei a não colocar aqueles produtos mais e **dei o espaço e convidei a pessoa pra colocar.** Então, é como se eu tivesse, volto a dizer: **Eu mostrei pra eles que podia dar certo, porque talvez eles não acreditassem que daria. E a partir do momento que eles viram que deu certo, eles aceitaram.** [...] eu cheguei ao ponto até de mostra: “ - Oh, é isso aqui. E o local onde tu compra é aqui; a quantidade é essa, você deveria levar isso e a partir de hoje eu não coloco mais.”

JR: Mas, por que tem gente que não acreditava, ao ponto de você ter que mostrar?

LB: **Hoje mudou! Hoje mudou, assim, hoje, o pessoal acredita em tudo!** Aprova é que eu não precisei manda colocar coco. Eu apenas incentivo nas reuniões, para que ela coloque. Eu num precisei mandar colocar dimdim. **Eu incentivo nas reuniões, mas assim, bem no início da bodega era necessário mostrar que ia dar certo. Eles não creditavam. E eu acreditava por conta, eu acho que dos cursos que eu tinha tido, acho que era por aí e porque eu queria que desse certo.** Eu não sabia que ia dar. Eu não sabia, mas eu acreditava tanto e lutava tanto pra da certo que no final dava certo. Muitas coisas foi assim. **Eu num tinha a certeza, certezaaaaa eu num tinha não. Eu tinha evidências que me levaria a pensar que aquilo ali ia da certo.** (E31: LB, 35 anos; líder comunitária; 01/03/2016).

E12: [...] O que eu faço eu boto lá, na Chã. E graças a Deus, eu fico feliz, agradeço muito a Luciana, né, porque **ela ali é um braço forte**, num é? **Ela é um braço forte e a gente, tudo que a gente leva, foi a convite dela lá:** “- Faça uma bonequinha pro Vó Maria, leva uma bonequinha, leve uns trabalho.” E eu fiz e hoje, graça a deus, sai bastante. (E12: 61 anos; agricultora aposentada, crocheteira, artesã; 29/01/2016).

A reconversão da líder em uma empreendedora, que assume e corre riscos calculados, e a disseminação desse novo valor entre os sitiantes será tratada mais adiante. Aqui, para concluir esse tópico desejo tomar sua fala para reafirmar sua posição (assumida publicamente) de “doadora” do dom de colocar produtos na Loja: “[...] e dei o espaço e convidei a pessoa a

*colocá.*” Ela se coloca como exemplo, mostrando o caminho a ser seguido, a partir dos conhecimentos adquiridos em cursos/capacitações: “*Eu mostrei pra eles que podia dá certo*”. Dessa maneira, ela tornou-se um núcleo gerador e gerado pelas práticas de trocas de dádivas, que caracterizam o microssistema. “*Ela é um braço forte e a gente, tudo que a gente leva, foi a convite dela lá*”, destacou a artesã E12.

As trocas que ocorrem na Loja, no Restaurante, nas relações com as artesãs e os fornecedores de insumo não são nunca movidas meramente por interesses econômicos. Essa forma de trabalhar e liderar pela inclusão e engajamento dos agentes compreende a produção de atos discursivos e performáticos em nome de um sujeito coletivo - o “nós”, que ora representa o núcleo, ora todo o microssistema, ora a Comunidade, ora “*todos os sitiantes de todos os lugares*”. O trabalho ganha, assim, um sentido coletivo, realizado não apenas em prol de benefícios individuais, mas sim da construção simbólica e identitária do grupo a frente da produção da oferta turística. É um trabalho produtivo, mas eminentemente reprodutivo, no sentido, de reproduzir valores, de reproduzir um *habitus*, uma ordem moral e uma vida comunitária.

#### 4.2.3 Discurso e performance do “trabalho para nós”

A líder comunitária usa sempre a expressão “*nosso restaurante*” em suas palestras e ao recepcionar os visitantes no Restaurante, argumentando que se trata de um trabalho coletivo, que há um compromisso de empregar apenas pessoas da comunidade e, assim, trazer renda para as pessoas do lugar. Outros membros da Adesco e funcionários do restaurante seguem a mesma conduta, reproduzindo o mesmo discurso quando diante de pessoas de fora. Questionada se sentia-se igualmente dona do restaurante como sentia-se da Adesco, uma sócia afirmou:

**Não, do restaurante eu num me sinto como dona, mas num me sinto menos que dona.** [silêncio] É assim, eu num me sinto dona dele, mas assim, né porque eu num sou dona que eu num devo, assim... fazer só por fazer. **Eu tenho que ter a preocupação de fazer bem feito, pra que as pessoas possa voltar ôto dia, ôta vez!** (E19: 28 anos; Funcionária RVM, 18/02/2016).

JR: *E em relação ao restaurante, você se sente mais como funcionário ou você se sente como dono?*

E34: Não, não. **Mas, eu tenho sentimento de posse, assim... porque sou uma pessoa que gosto muito de ajudá.** [...] Eu sinto assim, porque é o tipo da coisa [...] Eu vou dizer assim: “Não sou de cuspir no prato que eu comi”. **E eu ajudei, eu tenho consciência de que ajudei muito, né.** (E34: 23 anos; responsável pela Loja; 02/03/2016).

A ambiguidade da fala de E19 ecoou no silêncio de tal forma que ela própria viu-se obrigada a explicar melhor sua ideia: *nem dona nem menos que dona...* Sua fala revela que o vínculo com o Restaurante não é de natureza puramente econômica. Segundo essa dimensão ela sabe que não é dona; mas, considerando a dimensão simbólica ela se vê comprometida como se o restaurante fosse da comunidade, da ela qual faz parte. Além disso, seu depoimento evidencia o quanto ela é envolvida e assimila o discurso performático da união dos sitiantes em prol do êxito da oferta turística e do desenvolvimento comunitário. Tanto ela como os outros trabalhadores da “fábrica” e do RVM sabem que exercem e procuram desempenhar bem seus papéis para que a performance seja eficaz, isto é, seja convincente o suficiente para ser aprovada pela audiência.

O depoimento de E34 também é pleno de contradição, ao passo que este jovem sitiante queixa-se por não ter sua opinião ouvida e pelo excesso de trabalho, mas deixa claro que se sente moralmente em dívida, porque “comeu/come do mesmo prato?”, isto é, ganha e vive da renda gerada pela Adesco, pela Loja e o Restaurante; e que tem consciência de ter ajudado muito para existência do conjunto de empreendimentos. De modo geral, parece que todos os envolvidos diretamente na produção da oferta turística têm plena consciência da ambiguidade da situação do Restaurante, o qual foi construído ao lado da “fábrica de polpas”, com autorização dos membros da Adesco, em terreno de propriedade da Associação e com a cessão<sup>191</sup> de recursos de empréstimos do Pronaf, tomados individualmente por alguns dos sócios da Adesco, para Luciana Balbino. Tal empréstimo e a cessão do terreno constituíram-se em uma dívida moral da líder para com a Associação e seus associados, que se traduz objetivamente no compromisso de dar prioridade aos sócios desta quando precisar contratar alguém para o Restaurante. E, no plano simbólico, esses fatos são os elementos que sustentam o discurso do “nosso restaurante”. Discurso que enreda reciprocamente a todos, inclusive a proprietária do RVM, que se vê constrangida a ponderar os impactos de seus atos como “patroa” e a socializar todas as decisões do RVM, de tal forma que recebe críticas de alguns familiares por não assumir o papel de “dona do restaurante” e exercer a autoridade de patrão como deveria. “*O problema do restaurante, dona Jó, é que todo mundo é dono*”, disse-me um dos seus parentes.

Independente da forte hierarquização perceptível nas relações cotidianas, todos (sócios da Adesco, funcionários fixos, voluntários e eventuais/avulsos do restaurante) têm consciência

---

<sup>191</sup> A cessão consistiu na passagem do dinheiro tomado via empréstimo individual junto ao Pronaf, por aqueles que possuíam o DAP, para Luciana Balbino, que assumia a responsabilidade de pagar as parcelas quando do momento de pagamento da dívida junto ao banco. Tratou-se, portanto, de mais um empréstimo do nome/DAP. Isso foi necessário porque o valor máximo do crédito era baixo, assim foi preciso vários empréstimos individuais para levantar fundos para a construção do Restaurante.

que estão implicados no jogo ou, como diz Bourdieu (2001), “enredados no jogo” e graças ao *sensu práctico* sabem que o destino de todos está ligado. E de fato está, haja vista que: o pagamento das diárias dos trabalhadores da fábrica depende tanto do movimento do Restaurante quanto das boas relações com o poder público; a maior parte das vendas da Loja ocorre em função da presença dos clientes no RVM; o sucesso do Restaurante, por sua vez, depende em grande medida do discurso de unidade e do trabalho coletivo, em prol da comunidade; a liderança depende do trabalho e da fidelidade dos liderados para se sustentar; e todos os negócios esperam da líder o comando e a direção dos próximos passos.

Com efeito, juntos líderes e liderados engajam-se em uma performance que dá sentido tanto às ações individuais quanto ao “espírito comunitário”, criando uma narrativa sobre a origem<sup>192</sup> da comunidade e o desenvolvimento do turismo pelos jovens sitiantes, cujo elemento central é a religiosidade. A noção de performance aqui utilizada supõe dois elementos: a narrativa ou discurso e o comportamento “ritual” na vida cotidiana, vinculando-se à orientação goffmaniana e aos estudos de Richard Bauman da teoria da performance. Assumo que ambos os aspectos estão articulados e são condicionados pelas percepções e pela capacidade dos sitiantes compreenderem as expectativas dos outros grupos sociais com os quais interagem. A atuação individual ou coletiva tem conotação de “encenação teatral”, em que os atores desempenham papéis pré-estabelecidos socialmente, tal como sugere Goffman (1985 [1959]), assumindo em alguns momentos posturas mais reflexivas e criativas, sobretudo no caso da liderança, que graças a sua trajetória conseguiu compreender as expectativas dos turistas e visitantes, conduzindo os demais membros da comunidade na produção da oferta turística na Chã do Jardim.

Nesse sentido, a capacidade inovadora do *habitus* encontra seu ápice, considerando que os agentes aprendem e apreendem novas regras observando e, por vezes, mimetizando outras performances interpretadas como eficazes em determinados contextos.

---

<sup>192</sup> A preocupação com a construção de uma narrativa é tão presente, que a liderança decidiu organizar um curso para ensinar a história da Comunidade para os mais jovens, que estão se engajando nas atividades comunitárias agora. Segundo membros da liderança local, o nome atribuído ao povoado Chã do Jardim e sua fundação estão relacionados a um fato religioso: a passagem de Frei Damião (Frei Damião de Bozzano), que, enquanto descansava a sombra de uma árvore, teria exaltado a beleza daquela chã, que lhe parecia um jardim. Posteriormente a tal passagem, um fiel agraciado com uma benção, teria erguido um cruzeiro e um abrigo em homenagem ao peregrino, justamente no local onde o Frei teria descansado durante sua peregrinação pelo Brejo paraibano, ainda quando a estrada era de barro. Teria sido nas circunvizinhanças desse cruzeiro que surgiu o povoado. Porém, o Cruzeiro e seu abrigo teriam sido destruídos quando da construção da Rodovia PB 079. Esse relato, referendado por algumas pessoas mais velhas que teriam o escutado de antepassados, tem sido propagado pela liderança. Todavia, na ausência de vestígios da construção ou registros com datações do evento, essa narrativa e sua propagação podem ser interpretadas como criadoras do *mito inaugural* da Comunidade, em que a fé e a religiosidade exercem o papel de fundadores do povoado e a beleza paisagística uma “benção divina” que confirma a escolha humana. Trata-se na verdade de um discurso que serve para legitimar a unidade religiosa da Comunidade, exprimindo a ideia de uma vocação “natural” para religiosidade dos sitiantes.



Ilustrativamente, destaco que enquanto estive acompanhando as atividades de trabalho no Restaurante, fui certa vez incumbida de servir o café a um grupo de clientes idosos que vieram de Campina Grande, em excursão, para assistir o “Pôr do Sol de Maria<sup>193</sup>”, num fim de tarde. Sendo o grupo numeroso e percebendo que as xícaras estavam acabando, o garçom oficial trouxe mais xícaras, porém todas com asas danificadas/quebradas. Para justificar o uso de tais utensílios perante os clientes, recebi deste a seguinte orientação ao pé do ouvido: “- *Você diz que aqui é como na casa de vó: quando os netinhos vêm, quebram as asas das xícaras; aí vó guarda no fundo da cristaleira e só usa na precisão, quando as outras acabam*<sup>194</sup>.”

Observei que a referência à “*casa de vó*” era usada com certa frequência na interação com os clientes, durante o período da pesquisa. Tal discurso alude ao quadro de memórias dos clientes e ao nome do restaurante, unindo a ideia de que este é um lugar familiar, em que todos são bem acolhidos e que devem sentir-se tão à vontade como na casa de seus avós, onde se supõem que predominem relações e laços afetivos fortes entre estes e seu netos. Um terceiro elemento que está implícito faz alusão aos valores camponeses e ao resquício de um tempo de vida material mais pobre, que justifica a atitude de não jogar nada fora, nem mesmo as xícaras sem asas, porque um dia poderão ser necessárias. Esse discurso assim como as performances individuais são concebidos como parte de uma performance coletiva, cuja inspiração e encorajamento vem da própria líder, que em suas palestras narra “*Uma História de Sucesso*<sup>195</sup>”, desenvolvendo uma performance muito eficaz<sup>196</sup>, ao ponto de comover a platéia e arrancar muitos aplausos.

Por outro lado, a performance construída e reconstruída a cada atuação, baseia-se na constatação de que “*o trabalho coletivo e o discurso da unificação da comunidade*” outorga

---

<sup>193</sup> “*Pôr do sol de Maria*” é o nome dado ao serviço de café/chá da tarde, acompanhando de música ao vivo, interpretada pela cantora da comunidade – Rejane Ribeiro, servido no horário do pôr do sol, ocasião em que é cantada a canção “*Ave Maria dos seus andores*”, de autoria de Jaime Redondo (Compositor) e Vicente Paiva, lançado em 1951 na voz de Dalva de Oliveira.

<sup>194</sup> Notas do diário de campo, 2015.

<sup>195</sup> Sub-título do DVD-documentário que foi produzido e protagonizado pela líder e dirigido pela equipe do “*Guia de viagem TV*”, em 2016, e que é comercializado na loja do restaurante. O documentário “*Vó Maria – Uma História de Sucesso*” expõe um discurso de autolegitimação, trazendo fotos e imagens dos serviços prestados aos turistas e visitantes (piquenique, refeições, trilhas a cavalo etc.) e três entrevistas com Luciana Balbino, nas quais ela narra três momentos da história dos empreendimentos / Comunidade Chã de Jardim.

<sup>196</sup> As palestras proferidas pela líder assumem, geralmente, um tom emotivo, marcado por gestos, pela alternância do tom de voz, pausas, lágrimas e músicas religiosas. Quanto ao conteúdo da narrativa, o foco são as etapas e as dificuldades coletivas vividas pelo grupo, enfatizando a superação dos desafios. A narrativa do “caso do sucesso” encanta e às vezes até comove alguns, levando a lágrimas os mais sensíveis. A eficácia da performance é produto da combinação do talento da oratória da interlocutora e do uso de elementos verbais e não verbais. (Notas do diário de campo, 2016).

legitimidade às ações dos sitiantes e gera confiança por parte do público-alvo<sup>197</sup>, agregando “valor” à proposta turística e aos serviços ofertados aos visitantes e turistas. Assim, essa performance articula aspectos objetivos e subjetivos, isto é, unifica as práticas simbólicas que envolvem a reciprocidade e a “troca” de dádivas entre os sitiantes aos interesses típicos à racionalidade mercantil. Dessa forma, acaba por assumir um caráter estratégico, sendo desenvolvida junto aos clientes, instâncias intermediárias etc. E incorporando elementos “rituais” e teatrais.

A eficácia desse discurso e a forma como ele foi incorporado à performance da *comunidade de práticas e interesses* é explicada por Luciana Balbino, ao narrar como construiu sua liderança:

[...] parece que eu ía meio escavacando, assim, as coisa. É... o povo ía mandando eu fazer e eu ía. E à medida que a gente aprendia nos cursos, a gente ía colocando em prática e esses órgãos iam ficam satisfeito com o trabalho. Então, assim, desde muito cedo, quando falava em Luciana era: “Ah, Luciana é daquele grupo que ta fazendo isso, aquilo, aquilo, num sei o quê”. E sempre me deram muita atenção, assim, **porque eu também, eu nunca falei em Luciana só. Porque isso sempre teve muita força: “é a Associação, é um grupo de jovens, é um grupo...”** E o grupo da gente era um grupo muito diferente, as pessoas estudavam muito, já tinha pessoas numa universidade... (E31: LB, 35 anos; líder comunitária; 01/03/2016).

Falar em nome de uma Associação, de um Grupo de Jovens, é uma estratégia que abre portas, que gera credibilidade junto a representantes do poder público, gerentes de banco etc. porque evoca a ideia de bem comum, de benefício para o coletivo e não de um interesse individual. Evoca ainda um ideal neoromântico de sociedade alternativa, caro aos críticos do individualismo e daqueles sensíveis aos valores comunitários tradicionais. Obviamente, o discursivo do sujeito coletivo e da ação comunitária faz sentido para Luciana Balbino e para os demais membros da *comunidade de práticas e interesses* porque, de fato, eles têm uma trajetória de trabalho coletivo, desde a fundação do Grupo de Jovens, cujo melhor exemplo são os mutirões, até a abertura da Associação e do restaurante, empreendimentos em meio aos quais se fortalece a ideia de “*trabalho para nós*”.

“Trabalhar para nós” significa não trabalhar para “*os outros*” – que tanto se refere às pessoas de fora da família, na fala dos sitiantes idosos, que em suas memórias trazem sempre o trabalho familiar na agricultura como referência; como, atualmente, se refere a um empresário, um fazendeiro, um comerciante da cidade, alguém de fora da Comunidade, e que não seguem os

<sup>197</sup> O ideal comunitário e o bem coletivo, difundidos sob a rubrica do termo “social”, tornam-se produtos de consumo simbólico no mercado capitalista contemporâneo, que incorporou o engajamento do consumidor a partir de uma noção de “consumo sustentável” e de “consumo consciente”. Assim, o ‘novo espírito do capitalismo’ promove o reordenamento do sistema, pela acomodação dos contrários (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009).

mesmos valores e especialmente princípio de reciprocidade. Dessa forma, “trabalhar para nós” significa superar a relação de sujeição em relação ao senhor (de engenho e terras), preservar a liberdade e a autonomia de ser sitiante. Ou, em outros termos, preservar a camponêsidade, tal qual sugere Woortmann (1990a) em sua análise sobre a ordem moral camponesa.

Entretanto, o discurso do sujeito coletivo e a performance não renderiam o efeito desejado se não fossem acompanhados de uma certa “devoção ao trabalho” e uma *postura humilde*, que não é simplesmente produto de uma encenação, mas parte de uma moral que expressa uma enorme capacidade de auto-sacrifício, isto é, uma infatigável disposição para o trabalho. E os sítiantes sabem que isso os diferencia de outros grupos sociais, como se conclui a partir da fala da líder:

É porque é assim, esse povo que já tem as coisas, parece que tem medo de investir e nós não. Nós começamos tudo do zero, a gente lá na Chã num tinha engenho, nem herança, nem nome e fomos lá, fizemos tudo... Porque hoje nós somos referência e nós estamos puxando o turismo de Areia. (Luciana Balbino; Notas do Diário de Campo, 14/10/2015).

No entanto, se esta fala obtida em uma conversa informal expressa um orgulho de “ser referência” e “puxar o turismo de Areia”, a observação me fez perceber que, em diferentes tipos de interação, os sítiantes assumem uma postura humilde, diante de pessoas que julgam hierarquicamente superiores. A *hexis* corporal (mais curvada) – que, como bem observou Bourdieu (2006), é um dos elementos que distinguem os rurais dos urbanos, atestando a identidade de camponês -, o tom de voz e a maneira de se dirigir a essas pessoas denotam respeito/deferência e, por vezes, subserviência.

Diante de autoridades e representantes de governo, políticos e intermediários culturais, não apenas aqueles que trabalham com o turismo, mas também vários outros sítiantes com os quais tive contato assumem uma postura discreta e, às vezes, até mesmo tímida. Essa *postura humilde* não é um ato calculado e consciente, mas sim produto de disposições incorporadas no processo de socialização, ou seja, faz parte do *habitus* do sitiante, que por sua vez é produto das relações desse grupo com outros grupos sociais dominantes e, conseqüentemente, da posição que ocupam no espaço social. Nesse sentido, assumo que “a ação não é nem “puramente reativa”, nem puramente consciente e calculada” (BOURDIEU, 2001 [1997], p. 181).

A *postura humilde* da própria líder comunitária ajudou a derrubar as barreiras iniciais, fazendo com que fosse percebida como “inofensiva” por pessoas hierarquicamente melhor posicionadas no espaço social, permitindo-lhe aos poucos acumular capital social e simbólico. Parte desse capital é gerado a partir da *mise en scène* de uma performance, cujo ponto central é o discurso do “trabalho para nós” e de *unificação da comunidade* em volta de

sonhos e objetivos comuns. Essa performance respalda-se tanto nas práticas de reciprocidade, como na unidade cultural dos sitiantes, isto é, nos valores e no modo de vida compartilhado.

Decerto, os sitiantes continuam sendo percebidos e se percebendo como um grupo social distinto, o que fica implícito inclusive no ideal de *trabalho para nós* e na ‘postura humilde’. Esse mesmo trabalho, associado às ações de empreendedorismo no setor do turismo (comércio de bens simbólico-culturais) e à maior escolarização, pode ser considerado uma estratégia de confrontação de estigmas e preconceito e de busca de aceitação e reconhecimento social. Nesse caso, a atuação da líder em ‘espaços’ antes inacessíveis aos sitiantes, tais como associações patronais a exemplo da Associação Turística Cultural e Rural de Areia (Atura<sup>198</sup>) - que congrega empresários e empreendedores do turismo na cidade e da qual Luciana Balbino é sócia -, sugere alguma mudança na estrutura social, segundo a qual os herdeiros da aristocracia rural e pessoas com poder econômico estão no topo da hierarquia, representando a classe dominante no microcosmo das relações sociais em Areia. Atualmente, como pude observar e a própria Luciana Balbino ressaltou “*até eles me respeitam*”, referindo-se aos empresários e “ricos” de Areia, logo após a participação em uma reunião da Atura (em que eu a acompanhei).

Entretanto, a participação nessa Associação não significa para líder uma completa superação das desigualdades e hierarquias que separa os sitiantes da classe dominante. Algo que fica explícito na sua fala, quando distingui os dois grupos por meio do uso do pronome “nós” para se referir aos sitiantes e o “eles” para designar os empresários/empreendedores. O fato é que, embora Luciana Balbino e o grupo que ela representa (os sitiantes), aparentemente, tenham conquistado mais aceitação e reconhecimento social, o processo de reestruturação de forças que coloca sitiantes de um lado e cidadãos de outro não se extinguiu, pois, como disse uma interlocutora, a nova situação “[...] *incomoda muita gente. Há muitas críticas, há muita coisa, mas a gente vê que a maioria é pelo incomodo da senzala ter invadido a “casa grande”, a sala da casa grande [...]*”.

A senzala, citada na fala dessa interlocutora, feminista e militante dos movimentos sociais, é uma representação dos pobres e negros, que não por acaso vivem a condição de

---

<sup>198</sup> A Atura foi aberta oficialmente em 2013, com o CNPJ - 22.316.893/0001-11, por empresários (donos de hotéis, pousadas, bares e restaurantes) de Areia, com o objetivo de fomentar e desenvolver o turismo na cidade. A reunião em questão tinha como pauta a ornamentação da cidade para o Natal. Nas palavras de Luciana a questão surgiu porque “*a cidade tem que estar bonita, o turista busca isso. Então nós da Atura vamos assumir isso, pois a prefeitura não vem fazendo. E o turista está cobrando*”. Como a Atura não tem sede, as reuniões acontecem nos estabelecimentos dos associados, em sistema de revezamento. Naquele dia ocorreu na pousada Aconcheg’Arte e, como chegamos atrasadas, todos já estavam reunidos em volta de uma mesa. Assim como eu, Luciana ficou um pouco de fora do círculo de debate, mas logo tomou a palavra e se fez ouvir, lembrando o que havia sido decidido na reunião anterior. Após outra associada se ausentar, Luciana tomou o assento desta, na ponta da mesa, e passou a comandar a reunião. A senhora que até o momento presidia a reunião pareceu-me contrariada, mas não protestou. (Notas do diário de campo, 14/10/2015).

sitiante, “destinados” a servir as elites, restringindo-se a transitar no máximo nas cozinhas da Casa Grande – esta última entendida como lugar do senhor de engenho, do fazendeiro ou do empresário, ricos e bem-sucedidos. Há um tom de crítica social nessa fala, que questiona o “lugar” de pobres e negros não apenas na história de Areia, mas também do país. Há também denúncia: a presença dessa classe social “na sala da Casa Grande” “*incomoda muita gente*”. Essa é mais uma pista que reforça o argumento de que as lutas simbólicas, veladas ou explícitas, estão em marcha no campo e na cidade e que o turismo rural pode ser apenas mais um “campo” de batalha.

#### 4.3 CONCLUSÃO DO CAPÍTULO

Na Chã de Jardim, práticas tradicionais e modernas compõem uma realidade complexa, na qual a “troca” de dons e a reciprocidade convivem com transações mercantis. A novidade é que parte do trabalho agrícola e não agrícola passou a ser vinculado à cadeia produtiva da atividade turística. Todavia, o circuito de circulação de dádivas que se desenvolveu junto com a produção da oferta turística na comunidade, o qual é movido pela força invisível da reciprocidade, permite a persistência de valores tradicionais por meio de sua ressignificação. Assim a ordem moral camponesa torna-se um dos elementos estruturantes da produção da oferta turística na Chã de Jardim.

O circuito circulação/redistribuição de dons consiste em uma rede de trocas materiais e simbólicas, dentro de uma estrutura hierarquizada e bem delimitada, dentro da qual as formas de trabalho e os saberes tradicionais convivem com inovações no âmbito da produção associada ao turismo, possibilitando o diálogo entre diferentes gerações de sitiante. O saber tradicional é importante na produção do artesanato e no preparo de pratos tradicionais servidos aos turistas e visitantes que frequentam o Restaurante Vó Maria, por exemplo. Ademais, o artesanato em cipó, as peças utilitárias feitas em *barro-de-loiça* ou na palha da bananeira, ganham novos usos na decoração do Restaurante e são comercializados junto aos visitantes e clientes.

Paradoxalmente, o conhecimento tradicional dos sitiante anciãos tem um “valor menor”, sendo remunerado de modo inferior ao saber especializado dos jovens. Ocorre que, graça à posse de maior capital escolar e à “capacidade” de compreender as demandas dos visitantes, os jovens sitiante são os beneficiários diretos do processo, assumindo a condição de protagonistas e percebendo rendimentos mais elevados, além de situarem-se mais próximo do núcleo do microssistema de circulação de dádivas. Essa situação denota que a

hierarquização das relações sociais é um outro elemento estruturante desse microsistema, traduzindo-se em remunerações diferentes conforme o tipo de vínculo.

Em contrapartida, o trabalho individual e o tempo livre transfiguram-se no “*trabalho para nós*”, percebido como sinônimo de autonomia e liberdade dos sitiantes em relação a outros grupos sociais. Nesse sentido, o envolvimento dos sitiantes na produção da oferta turística é percebido por eles como *liberdade de hierarquia* (WOORTMANN, 1990a). Essa “liberdade” se concretiza tanto no aparente caráter democrático da tomada de decisões em assembleias na Adesco, nas quais cada associado tem direito a voto, como no “engajamento profundo” e contínuo dos trabalhadores que muitas vezes excedem o horário regulamentar de trabalho no Restaurante. Esse “engajamento profundo” é um requisito para a admissão, sendo insuflado pela líder comunitária e proprietária do RVM por meio do discurso do “trabalho para nós”, reforçado pelo argumento de que “*o Vó Maria é nosso, é da nossa Comunidade*”. As decisões em assembleias e o discurso do *trabalho para nós* lançam um véu sobre a dominação simbólica presente nas relações entre os trabalhadores e a liderança. Objetivamente, embora se sintam livres, por não estarem mais subordinados aos senhores de engenhos e/ou fazendeiros, a ambiguidade e a contradição presente no trabalho associado ao turismo residem no fato dos trabalhadores-sitiantes continuarem “servindo aos outros”.

Verifica-se que, por um lado, essa atividade permite a reprodução da classe e a revalorização da cultura de origem rural, ao passo que os sitiantes se apropriam de um estoque de conhecimentos e (re)inventam suas tradições, reafirmando sua capacidade adaptativa e inovadora; e por outro lado, ao mercantilizar seu espaço de vida e trabalho – “o sítio”, sua cultura e identidade, os sitiantes, novamente, tornam-se uma *classe objeto*<sup>199</sup> - como disse Bourdieu (1977), para o deleite, o lazer e o consumo de outros grupos sociais.

O prazer de “ajudar”, de trabalhar e de servir ao outro expressam a forma como os sitiantes se percebem e a posição que ocupam no espaço social. Como bem destacou Bourdieu (2006 [2002], p. 87), no artigo “*O camponês e seu corpo*”, convém lembrar que “[...] o camponês é levado a introjetar a imagem que os outros fazem dele, mesmo quando se trata de um mero estereótipo”. Seja produto de estereótipos ou de um *habitus* incorporado, servir aos outros parece ser percebido como uma qualidade naturalizada e uma característica identitária dos sitiantes, referida como autêntica por eles próprios e por membros de outras classes.

---

<sup>199</sup> Nas palavras de Bourdieu (1977, p. 4), em tradução livre: “Dentre todos os grupos dominados, a classe camponesa, sem dúvida porque ela jamais apresentou ou porque nós jamais lhe oferecemos um contra-discurso capaz de constituí-la em sujeito de sua própria verdade, é o exemplo por excelência da classe objeto, constrangida a formar sua própria subjetividade a partir de sua objetivação (e muito próxima nesse aspecto das vítimas do racismo).”

Assim, a atitude dos sitiantees diante das classes dominantes corrobora a interpretação de que eles constituem uma “*classe-para-outros*”, obrigada a formar a sua própria subjetividade através “do olhar e do julgamento de estranhos” (BOURDIEU, 1977 citado por WACQUANT, 2006, p. 19).

Outro aspecto a ser destacado é que tanto o restaurante como a Loja/Budega do Vó são espaços de trocas múltiplas, pelo qual circula não apenas dinheiro/rendimentos, mas sim “valores” e representações de mundo, envolvendo consumidores, produtores/fornecedores, turistas, visitantes e sitiantees, citadinos e rurais. É através de trocas objetivas e subjetivas que se cria valor econômico e circulam-se valores morais na Chã de Jardim. Não por acaso, os planos material e simbólico são indissociáveis na vida comunitária, justificando a articulação contínua entre atividades religiosas, produtivas e econômicas, tal qual Mauss (2003 [1923/1924]) observou nas sociedades estudadas pelos antropólogos<sup>200</sup> de sua época.

Em relação ao trabalho, observou-se que seu valor expressa um julgamento, jamais uma propriedade intrínseca a uma atividade em si, conforme sugere Appadurai (2008 [1986]) inspirado em Simmel (1978). Isso explica porque na divisão sexual do trabalho o masculino é mais valorizado em prejuízo do trabalho feminino, que é considerado ainda como complementar, ou seja, uma “ajuda” para se chegar a um fim: a reprodução simbólica e material da família. Ajudar é, assim, um verbo conjugado<sup>201</sup> com mais frequência pelas mulheres e pode significar tanto “trabalhar” como “servir aos outros”.

Desse modo, não é apenas uma coincidência o fato do microssistema pelo qual circulam dádivas provenientes da produção associada ao turismo na Chã de Jardim ter sido gerado sob uma liderança feminina, que sabe conjugar muito bem esse verbo e manipular a palavra “ajuda” em seus vários sentidos e acepções: remuneração, servir ao outro, apoio, trabalho, dom... Ratificando o argumento de que o que está em jogo na produção da oferta turística na Comunidade não é simplesmente o lucro ou relações mercantis. No caso estudado, parece existir uma relação de complementaridade entre as relações de mercado e a dinâmica da dádiva, disso resulta um sistema complexo em que uma lógica se serve da outra, ora tendendo para um lado, ora tendendo para o outro lado da balança, desenvolvendo-se um equilíbrio precário entre

<sup>200</sup> Salvo uma pequena experiência de poucos dias no Marrocos e de algumas breves viagens a países estrangeiros, Marcel Mauss nunca fez trabalho de campo. O material analisado por ele e que serviu de base ao *Ensaio sobre a dádiva* provém dos estudos etnográficos de Bronislaw Malinowski acerca do intercâmbio do *kula* entre os trobriandeses, em 1922; e das pesquisas de Franz Boas sobre a instituição do *potlatch* entre os índios da costa do Pacífico no Noroeste da América do Norte, em 1899; além de outras pesquisas de campo sobre os povos da Polinésia que mostram a prática generalizada de troca de presentes em sociedades não européias (LANNA, 2000).

<sup>201</sup> Embora seja menos frequente, homens também ajudam suas mulheres, como no caso citado em que o marido de uma sitiante a acompanhava até a cacimba e se incumbia de coletar e “colocar água” para que ela lavasse as roupas da família.

valores tradicionais e modernos. É certo que muitas vezes<sup>202</sup> os vínculos sociais são privilegiados em detrimento da eficiência e da lucratividade, aspectos caros ao capitalismo. E em outras ocasiões, como na compra das galinhas diretamente dos produtores, não se pretende nada mais do que gerar economia e aumentar a lucratividade para o RVM, por exemplo.

É possível aventar que a produção associada ao turismo e a criação do circuito de circulação de dádivas na Chã de Jardim é resultado de um modo feminino de trabalhar e de liderar, sendo a própria redistribuição dos rendimentos do turismo uma forma de justificar o trabalho das mulheres fora de casa, à medida que o trabalho delas mais uma vez coloca-se como “ajuda”, isto é, como a serviço do todo: a família / a comunidade, que, na concepção dos sitiantes, é hierarquicamente superior ao indivíduo. E essa mesma hierarquia é responsável pelas diferenças de remuneração, que por sua vez contribui para a diferenciação interna dos sitiantes. Com efeito, as diferenças nas remunerações observadas entre os trabalhadores diretos (*fixos, diaristas e eventuais/avulsos*) envolvidos nas atividades turísticas na Chã de Jardim devem-se aos diferentes tipos de relação e a posição que cada indivíduo ocupa no microsistema. Resgata-se, dessa forma, a premissa da teoria da dádiva de Marcel Mauss, segundo a qual o valor das coisas não pode ser superior ao valor da relação (MARTINS, 2005).

O trabalho para os sitiantes também é um meio para *melhorar de vida*, ver a família *progredir e* conquistar “dignidade”, algo que se expressa no orgulho em poder consumir bens antes inacessíveis, graças ao próprio trabalho. Os rendimentos obtidos através do trabalho e da produção associada ao turismo são, portanto, uma forma de ter acesso ao “mundo dos bens”. Sendo tais rendimentos desigualmente distribuídos, os sitiantes seguem mantendo o hábito de poupar para manter o fluxo de consumo estável ao longo do tempo, tal qual demonstrou Friedman (1957) apud Douglas (2007). E é no âmbito do consumo que os agentes parecem poder expressar sua individualidade, optando por bens pessoais e que lhes conferem certa distinção dentro da comunidade. Entretanto, o hábito de “ajudar” a família não é abandonado, realizando-se através de presentes para os pais e irmãos e em melhorias na casa da família.

Por outro lado, a “reciprocidade hierárquica” subsidia o entendimento de que, na Chã de Jardim, entre líder e liderados subsiste um padrão de ‘*reciprocidade mínima*’, que corresponde a “uma situação em que os patrões pressupõem, assumem como dado, a sua posição de superioridade”, que condiciona o entendimento de que os trabalhadores a eles subordinados estariam sempre em dívida, o que eximiria os patrões de realizar na prática atos

---

<sup>202</sup> Vários exemplos poderiam ser citados para justificar essa interpretação, tais como aceitar servir almoço a um grupo de crianças e adolescentes de uma escola pública de João Pessoa que visitaram a Areia, cobrando a metade do preço habitual; levar em conta a preservação de postos de trabalho na decisão de comprar uma máquina industrial de lavar-louças para o restaurante etc.



redistributivos (LANNA, 1995, p. 183), pelos quais as desigualdades pudessem ser superadas. E é nessa perspectiva que o *circuito de circulação de dádivas* que opera na Comunidade pode ser interpretado como um caso exemplar de patronagem, pelo qual um sitiante mais forte assume a posição de um “pequeno-patrão”, empregando familiares, vizinhos e outros sítiantes sobre os quais exerce dominação simbólica e dos quais se exige lealdade, estabelecendo-se relações pautadas na reciprocidade e nos laços afetivos. Como bem observa Wolf (2003 [1966], p. 105), a carga de afeto pode assim ser vista como um artifício para fazer do relacionamento algo que envolva confiança e crédito declarado.

A “reciprocidade instrumental”, característica às relações patrão-cliente (patronagem), tem por objetivo uma grande série não especificada de atos de assistência mútua (WOLF, (2003 [1966]) e inclui laços pessoais de dominação e subordinação, além de vínculos de parentesco que, sem dúvida, reforçavam o comprometimento e a lealdade (GRYNSZPAN, 1990). Nesse sentido, os trabalhadores estariam submetidos a uma dupla exploração, como observou Lanna (1995, p. 32) em sua etnografia comparativa de dois casos no Nordeste brasileiro, “já que há uma superposição de assimetrias capitalistas e não-capitalistas, um amalgamento entre ‘dominação de classe’ (nesse caso dos patrões sobre os empregados) e a desigualdade que é inerente à fundação sagrada da sociedade”. Logo, conclui-se que assimetrias não são geradas apenas pelo mercado, mas também estão presentes na lógica tradicional da troca de dádivas, porque esta pressupõe a hierarquização da relação, além de desigualdade na distribuição do poder.

Dessa maneira, deve-se atentar que, embora isso não seja explicitado pelos liderados, o ato de “servir aos outros” não se aplica apenas aos clientes, aos turistas e aos visitantes, posto que eles se sujeitem a uma situação de subordinação à liderança. A dominação baseia-se em trocas individuais que precisam ser continuamente realimentadas e reafirmadas, pressupondo o engajamento constante, que materialmente se traduz na presença dos liderados nos mutirões e em outras atividades convocadas pela líder; e, simbolicamente, se expressa na performance ritual e teatral de cada trabalhador, quando em interação com pessoas de fora, pela qual se reafirma o discurso do “trabalho coletivo” e a ideia de “*nosso restaurante*”.

Em conclusão, o caso da Chã de Jardim demonstra empiricamente que pode haver uma complexa e perversa complementaridade entre a lógica da dádiva e a do mercado. Assim, de um lado, a produção associada ao turismo revela-se compatível com a reprodução de valores e práticas tradicionais dos sítiantes; do outro, promotora de desigualdades, acentuando a diferenciação interna na Comunidade, por meio da distinção entre os novos pequenos-patrões e os trabalhadores que a eles se subordinam.

## 5 TURISMO E MULTIFUNCIONALIDADE DO ESPAÇO RURAL EM AREIA

Nesse capítulo, procuro traçar um panorama histórico que permita compreender as condições de possibilidade da inserção dos sitiantes e da existência da própria oferta turística do município de Areia. Parto do pressuposto que a reconversão social dos sitiantes está inserida em um conjunto de transformações amplas, que incluem o fim do sistema de dominação tradicional exercida pela oligarquia açucareira e a reconversão dos herdeiros desta, bem como mudanças nas funções do próprio território rural, que deixa de ser percebido apenas como espaço agrário e se torna espaço de lazer, entretenimento e turismo (CARNEIRO, 2012) para outros grupos sociais, supostamente vinculados à cultura urbana.

O uso da noção de reconversão social retoma as ideias de Bourdieu (2007 [1979]) sobre a ocorrência de “deslocamentos em um espaço social”, sobre a “reestruturação do sistema das estratégias de reprodução social”, que podem levar à “transformação estrutural”. As características das mudanças observadas nas formas de trabalho no Brejo paraibano induziram a utilização da noção de “reconversão produtiva” para pensar a mudança social como um processo, em que agentes sofrem efeitos de mudanças não intencionais ou agem deliberadamente sobre si mesmo ou sobre um objeto (BOURDIEU, 2007 [1979]; CUNHA, 2009). A noção de reconversão produtiva não implica necessariamente transformações radicais, mas principalmente deslocamentos, reestruturações, transformações que, sendo significativas, não representam um rompimento completo com o passado (MENEZES; MALAGODI; MOREIRA, 2013). Miranda e Cunha (2015, p. 3), defendem que “processos de reconversão produtiva estão relacionados às dinâmicas de diferenciação social e de mudança no posicionamento de grupos sociais na estrutura agrária e às alterações nas relações de poder e mudança nas relações de trabalho”. Para esses autores, reconversões produtivas devem ser entendidas enquanto dinâmicas de diferenciação social e de alteração no posicionamento de grupos sociais na estrutura agrária. Dessa forma, julgo que tal noção seja mais adequada à análise da situação observada no Brejo paraibano.

A análise contemplou dados secundários provenientes de outros estudos sobre as relações entre sitiantes, fazendeiros e senhores de engenho. Isso foi fundamental para entender a posição dos sitiantes dentro do ciclo econômico da cana de açúcar e o cenário mais amplo de transformações no ‘mundo rural’. A identificação de algumas das estratégias de dominação empregadas por fazendeiros e senhores de engenho levaram a constatar que tais relações deixaram “marcas profundas” na cultura local e nas percepções dos sitiantes. Assim, foi possível “correlacionar” o surgimento e o modo de funcionamento do circuito de circulação de

dávivas na Chã de Jardim, analisado na primeira parte da tese, ao fim do sistema de dominação tradicional, que caracterizava a economia sucroalcooleira e rapadureira nordestina.

Nessa análise, me apoio especialmente nos estudos de pesquisadores vinculados ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, especialmente, aqueles de Afrânio Raul Garcia Júnior, que investigou a mesma região que eu, na década de 1980; além de dados levantados pela antropóloga e socióloga Josefa Salette Barbosa Cavalcanti, que elaborou sua tese de doutorado - *The Making of Peasant Survival: Continuity and Change in Rural Northeast Brazil* – a partir de investigações feitas também no Brejo Paraibano; bem como relatos de literatos e historiadores, além de análises de geógrafos e sociólogos. Esses dados secundários permitiram compilar informações sobre as atividades econômicas associadas às atividades agrícolas na microrregião do Brejo a partir do século XVIII. A pesquisa de campo permitiu o acesso a informações da primeira década do século XXI ao momento presente.

O capítulo está organizado em dois tópicos. No primeiro, *Fim de um sistema de dominação e início de um processo de reconversão*, discuto as mudanças ocorridas a partir da modernização agrícola, que resultou na decadência do ciclo da cana de açúcar do Brejo paraibano, na reconversão dos descendentes da aristocracia rural em uma nova classe urbana, assim como em uma grave crise econômica que motivou o assalariamento e a migração de muitos sitiantes. No segundo tópico, *Turismo e cultura nas disputas e estratégias de reconversão*, trato da emergência de novos atores no campo a partir do desenvolvimento do turismo na região. Vislumbrada pelos agentes como carro chefe de um novo ciclo econômico, o turismo é analisado em sua interface com a mercantilização da cultura dentro daquilo que vem sendo denominado de ‘economia criativa’, razão porque procuro identificar as matrizes culturais e os estágios de desenvolvimento turístico de Areia.

## 5.1 DOMINAÇÃO E RECONVERSÃO DA OLIGARQUIA AÇUCAREIRA

No Nordeste brasileiro, o campesinato tem como origem a expansão das áreas de monocultura dirigidas à exportação, próximo das quais se desenvolveu, periféricamente, a produção de subsistência, que atendia a demanda por gêneros alimentícios da população local (CAVALCANTI, 1984; HEREDIA, 1988). Conforme Cavalcanti (1984, p. 54), a ocupação dos melhores solos pela *plantation* leva “[...] a pequena produção (a) fica(r) restrita não somente a pequenas extensões, mas aos solos mais pobres”; enquanto a grande plantação canavieira torna-se predominante na economia regional, ocupando as áreas originalmente de mata atlântica, próximo ao litoral. Vale ressaltar que, inicialmente os plantios de cana de

açúcar e os engenhos ocupavam preferencialmente as várzeas, áreas mais úmidas e férteis, e só posteriormente, quando da expansão por meio dos subsídios governamentais, veio ocupar os tabuleiros (áreas de encostas suaves e de baixa altitude), originalmente cobertas de mata atlântica (HEREDIA, 1988).

De acordo, com Almeida (1980), Sales (1982), Moreira e Targino (1997), entre outros estudiosos do tema, dado a sazonalidade intrínseca ao ciclo da produção açucareira e as variações na demanda pelo açúcar, principal produto exportado, a agricultura de subsistência esteve presente inclusive nas terras de engenhos durante muito tempo. Geralmente, a força de trabalho dos “moradores de condição” era deslocada para produção de alimentos, quando em épocas de retração do mercado exportador (SALES 1982). A relação de “parceria” entre produção de subsistência e lavoura da cana irá se desestabilizar a partir da intensificação da produção da cana e introdução da mecanização do processo, em função da modernização dos engenhos e da chegada das usinas no Brejo. Até então, a produção açucareira era sustentada por um sistema de dominação específico, baseado na relação vertical entre senhores e moradores, que impedia uma relação horizontal entre os moradores e entre estes e os pequenos proprietários de terra (GARCIA JR., 1989; PALMEIRA, 2009 [1977]; GARCIA, 2016).

Na década de 1980, três pesquisadores estudaram a mesma região que eu: Josefa Salete Barbosa Cavalcanti, entre 1980 e 1982, Afrânio Raul Garcia Júnior e Marie France Garcia, entre 1976 e 1982. Enquanto a primeira pesquisadora focalizava sua investigação sobre as intervenções do Estado junto aos pequenos produtores, visando a modernização do setor agrícola por meio de um Projeto de Desenvolvimento Rural Integrado (PDRI), vinculado ao Programa PoloNordeste<sup>203</sup>, os dois outros dirigiram seus olhares, respectivamente, para: 1) as transformações nas condições de vida e trabalho dos sítiantes do Brejo paraibano em função da modernização da *plantation*, em sua articulação com a industrialização do país e o crescimento das cidades e de um mercado no Sul/Sudeste que absorvia a força de trabalho dos migrantes nordestinos; 2) o significado das feiras para os trabalhadores da *plantation*, observando as relações horizontais e as estratégias de reconversão de trabalhadores rurais em comerciantes nas feiras livres da região do Brejo.

---

<sup>203</sup> Conforme Vieira (2008), o Programa de Desenvolvimento de Áreas Integradas do Nordeste (PoloNordeste) foi lançado em 1974 pelo Governo Federal, destacando-se pela centralidade do Estado como ator de desenvolvimento e pela estratégia de concentrar os investimentos em determinados espaços considerados estratégicos, de forma a criar “pólos de desenvolvimento” regionalmente articulados.

Tabela 2 - Atividades econômicas em Areia nos séculos XIX e XX

Séculos	Atividades	Períodos de destaque	Causas da decadência
XIX	Plantio de algodão	1820-1870	Queda da cotação do algodão no mercado.
XIX -	Plantio de cana-de-açúcar	1830-1890	Queda nas exportações de açúcar / desvalorização da rapadura.
XX		1950-1980	Queda dos incentivos governamentais.
XIX-XX	Plantio de café	1890-1920	Pragas na área de plantação.
XX	Plantio de agave	1940-1952	Queda do preço no mercado externo.
XX	Pecuária	1944-1970	Impossibilidade de competição com outras regiões.
XX - XXI	Turismo	1990 -.....	...

Fonte: Adaptado de Moraes (2008), acrescido de dados de Almeida (1980) e levantamento de campo.

O Brejo é frequentemente descrito como uma região de policulturas, devido à diversidade de culturas agrícolas que foram desenvolvidas nesse território ao longo da sua história e, especialmente, até o fim do século XVIII, quando o cultivo da cana de açúcar tornou-se dominante (CAVALCANTI, 1984; FIÚZA et al., 1998). Além da produção de cereais e fumo, cinco formas de exploração agrícola destacaram-se no Brejo: algodão, cana de açúcar, café, agave e pecuária (ALMEIDA, 1980). Razão pela qual o Brejo foi chamado de “celeiro do sertão” pelo referido autor. No entanto, não há dúvida que a cana de açúcar foi aquela que imprimiu uma marca mais profunda, que ainda hoje pode ser percebida nas relações sociais, na estrutura fundiária, no patrimônio material e imaterial da região (CAVALCANTI, 1984).

No Brejo paraibano a cultura canavieira viveu períodos de expansão e retração, em que, respectivamente, voltava-se para o mercado externo ou para o mercado interno (FIÚZA et al., 1998), sem contudo ser definitivamente abandonada<sup>204</sup>. O que explica sua presença até os dias de hoje em paralelo à produção de subsistência dos pequenos proprietários de terra que se dedicam, entre outras atividades, a culturas tradicionais, como feijão e milho, verduras e legumes, e/ou à criação de pequenos animais, além de, em alguns casos, a criação de gado em pequena escala.

### 5.1.1 As marcas da dominação na configuração do espaço físico e do patrimônio

A principal marca deixada pelo ciclo econômico da cana de açúcar relaciona-se à concentração de poder pelos senhores de engenho e fazendeiros, que acumulavam capital

<sup>204</sup> Conforme dados do IBGE referentes à produção agrícola municipal, em 2015 foi plantada uma área de 900 hectares de cana de açúcar em Areia, obtendo-se 45.000 toneladas do produto; contra 800 hectares plantados de feijão, cujo resultado foi 240 toneladas de grãos colhidos; e 400 hectares de milho, com 120 toneladas colhidas.

simbólico, econômico, político e social, exercendo uma dominação tradicional sobre escravos, “moradores de condição” e pequenos proprietários de terra (GARCIA Jr., 1989; GARCIA Jr., 2003). Embora o Brejo paraibano tenha se distinguido de outras áreas canavieiras do Nordeste porque não teve mais do que 20% da mão de obra formada por escravos (ALMEIDA, 1980; GARCIA JR., 1989), ainda hoje se encontram traços da presença étnica e cultural destes em Areia, seja na linguagem oral, seja nas edificações e principalmente no preconceito que sedimenta a grande distância social entre pobres e ricos e negros e brancos. Exemplificando, no centro da cidade encontram-se duas edificações singulares: a Igreja do Rosário<sup>205</sup>, cuja construção teria sido iniciada pelos próprios escravos, já que eles não podiam frequentar as celebrações realizadas na Igreja Matriz de Nossa Senhora da Conceição, restrita à elite econômica e às pessoas livres e de “pele branca”; e o Casarão/Solar José Rufino<sup>206</sup>, onde funcionou uma “senzala urbana” até o fim da escravidão. Atualmente, ambas edificações funcionam como pontos de visita para turistas.

A população local age de uma forma ambígua em relação a essas edificações, ao passo que são lugares pouco frequentados pelos areienses. O interesse na preservação desse patrimônio é recente e parece ser motivado muito mais por uma preocupação de possuir e manter atrativos turísticos, ou seja, em utilizar a cultura e a história como recursos do desenvolvimento local. É certo que o fim da escravidão na cidade - que libertou os últimos escravos em 22 de abril de 1888, ou seja, pouco antes da abolição da escravatura em todo o país, que ocorreu no dia 3 de maio de 1888 -, é citado com orgulho por historiadores areienses como Horácio de Almeida. Mas, em Areia pouco se fala abertamente sobre a dominação dos senhores de engenho sobre homens livres que viviam à sombra da “presença ausente” da escravidão (expressão recuperada de Franco (1983)), a não ser por referências ambíguas ou expressões jocosas, tais como “*senhor/senhora de engenho sem engenho*”. Além disso, a forte hierarquização e as desigualdades sociais se expressam nas relações cotidianas, assim como

---

<sup>205</sup> Segundo Horácio de Almeida (1980), a igreja do Rosário é a mais antiga do lugar. Porém, sua conclusão só foi viabilizada com a instalação da Irmandade do Rosário dos Negros, em 1873, sendo concluída apenas em 1886. A Igreja passou por algumas reformas, mas manteve a fachada, o altar e o interior, ambos construídos no estilo barroco.

<sup>206</sup> Edificado em 1818 por ordem do português Francisco Jorge Torres (o “Marinheiro Jorge”, que, segundo Almeida (1980), foi um homem de poucas letras e exerceu a atividade de carpinteiro no início da vida, em Portugal), o Casarão José Rufino foi o primeiro sobrado erguido na então Vila de Areia. Após sair das mãos dos descendentes deste, passou por um período de abandono e degradação, sendo readquirido pelo bisneto de Jorge Torres, José Rufino de Almeida, que recuperou as instalações na década de 1970. Após a morte de José Rufino, em 1979, o edifício foi adquirido pelo Tribunal de Justiça da Paraíba e serviu de Fórum da Comarca. Em 2007, através de convênio entre este órgão, o Iphan/PB e a Prefeitura de Areia, o Casarão foi restaurado e aberto a visita (TRIBUNAL DE JUSTIÇA DA PARAÍBA, 2007). Atualmente, o edifício abriga a Secretaria de Turismo e está aberto a visita de turistas, porém sofre com infiltrações e goteiras (Notas do diário de campo, 2016).

na forma como as pessoas se apropriam dos espaços, traduzindo-se no julgamento valorativo do local de residência, das vestimentas e até mesmo da frequência à igreja ou ao mercado público, por exemplo.

Obviamente, os significados e sentidos se atualizam em função de deslocamentos na estrutura social e de lutas simbólicas, ao longo do tempo. Nesse sentido, vale lembrar que, embora o rural tenha sido durante os séculos iniciais do processo de colonização o celeiro econômico das vilas e cidades em formação, com o passar do tempo prevaleceu na dinâmica entre cidade-campo uma polarização que colocou a cidade como centro do qual emana o poder local (WANDERLEY; FAVARETO, 2013), o que significa dizer que houve um deslocamento na estrutura, levando o território rural a ocupar uma função secundária e inferior. Dessa forma, possuir uma casa em Areia na área que hoje é tombada pelo patrimônio histórico, próximo a Igreja matriz já foi sinônimo de riqueza e poder da aristocracia rural; enquanto as “beiras de rua” (franjas periféricas) eram ocupadas pelos “trabalhadores alugados”, isto é, que eram obrigados a vender sua mão de obra porque não tinham terra para cultivar. Atualmente, os “novos ricos” (a classe emergente) preferem morar nos condomínios de campo, fora da sede do município.

No passado, de acordo com Garcia Jr (1989, p. 37), “as famílias mais ricas dos grandes proprietários possuíam casas na cidade, mas só as ocupavam alguns dias por ano, quando de um evento particularmente importante ou durante as festividades da padroeira (de Areia – Nossa Senhora da Conceição, celebrada em 08 de dezembro).” Segundo o autor, a maior parte do tempo essas famílias passavam nos engenhos do Brejo ou nas fazendas do Agreste, já que os senhores de engenho combinavam o plantio de cana de açúcar em uma, com a criação de gado na outra região. Resumindo, era a partir do território rural que essa classe governava.

Com efeito, o território rural guarda um registro significativo do poder da aristocracia rural, que se expressava no funcionamento dos engenhos como sistema econômico em que predominava formas particulares de dominação. Esse registro é constituído por um conjunto de edificações incluindo: casa-grande, engenho/fábrica de cachaça/rapadura, capela, formando aquilo que Almeida (1994) chama de “triângulo” que caracteriza os engenhos da microrregião do Brejo naquela época. Assim, as condições ou regras básicas para localização das edificações de um engenho eram:

[...] existência de uma várzea, mais ou menos larga, geralmente na confluência de dois riachos; um desses, com leito em declive, de forma a permitir a canalização das águas em levada escavada na meia-encosta; terreno em declive suave, para dar lugar à fábrica, às edificações de apoio e à

bagaceira, sem grande movimento de terra; e existência de uma colina próxima ou plano superior para construção da casa-grande, sobranceira às demais edificações (ALMEIDA, 1994, p. 24).

Desse modo, as dimensões e a disposição das edificações<sup>207</sup> no espaço são sugestivas da estrutura hierárquica que prevalecia, explicitando as posições ocupadas pelos agentes que participavam do microcosmo da vida social em Areia à época. Ou, como afirma Garcia Jr (1988 s/p): “A cultura objetivada no espaço materializa a hierarquia, ao mesmo tempo que contribui, por sua simples existência, à interiorização por cada indivíduo das disposições mentais correspondentes à posição que ocupa neste espaço”.

A vida no engenho girava em torno da casa-grande, espécie de centro de organização social, política e econômica local. Ela sempre foi o domínio do senhor de engenho e de sua família e, embora inicialmente tivesse de “grande” apenas o nome (ALMEIDA, 1980), passou por significativas melhorias no século XX. “Foram criados espaços externos para um grande pátio e jardins [...] e a utilização de elementos arquitetônicos e ornatos de gosto neoclássico ou eclético” (ALMEIDA, 1994, p. 26). Porém manteve a mesma disposição, sendo construída na parte alta, com vista direta para o engenho/fábrica – edificado logo abaixo, onde a cana de açúcar era moída, facilitando o controle da produção e dos trabalhadores, bem como permitindo uma visão ampla do entorno.

A capela<sup>208</sup>, o barracão, a casa de farinha, assim como a escola e o local do futebol, caso existissem, eram situados nas proximidades da casa grande (HEREDIA, 1988; GARCIA JR, 1989; ALMEIDA, 1994; PALMEIRA, 2009 [1977]). Já as casas dos moradores, que se dedicavam à agricultura e a serviços no engenho, eram casebres de taipa com cobertura de palha, localizando-se nos arredores do engenho (fábrica) ou próximo ao canavial (MOREIRA, 1997; PALMEIRA, 2009 [1977]). A Figura 13 (ver Apêndice) traz fotos de casas de moradores ao lado de um galpão onde funciona o antigo engenho, que atualmente recebe visitas escolares na época da moagem da cana – entre setembro e janeiro.

Os sítios dos pequenos produtores - homens livres que não moravam no engenho, geralmente ocupavam as chãs, terras mais altas, destinadas a outros cultivos (HEREDIA, 1988). Geralmente, os sítios compreendiam unidades produtivas individuais, onde morava uma família

<sup>207</sup> Um exemplo dessa configuração espacial pode ser apreciado tanto no Engenho Bujari, ainda hoje em atividade, como no Museu da Cachaça e da Rapadura, dentro do Campus II da UFPB, em Areia.

<sup>208</sup> De acordo com estudos feitos pela pesquisadora Anna Cristina Andrade Ferreira, para elaboração de sua dissertação de mestrado, intitulada “O Descuido de Tombar, defendida em 2010, poucos engenhos no Brejo tiveram e menos ainda são os que mantêm ainda hoje a capela, a exemplo do Engenho Buraco. Há relatos de capelas demolidas, como no Engenho Santa Izabel, atual Fazenda Várzea Nova, para ampliação de área ou por alguma mudança na crença do proprietário (FERREIRA, 2010).



nuclear isolada e/ou várias unidades familiares de pequenos produtores, ligados pelo parentesco comum, formando um pequeno povoado (WOORTMANN E., 1983; HEREDIA, 1988).

Na Chã de Jardim, ainda hoje os sítios encontram-se com mais frequência em áreas mais acidentadas, enquanto as propriedades particulares (engenhos e fazendas) ocupam várzeas e tabuleiros. Na verdade, as terras dos sitiantes da comunidade estão rodeadas de grandes propriedades, onde funcionam ou já funcionaram algum engenho. De tal forma que, atualmente, os principais vizinhos dos sitiantes da Chã de Jardim são a Fazenda Bujari, que possui um engenho de mesmo nome, ainda em atividade, e a Universidade Federal da Paraíba, a qual foi edificada na área antes ocupada pelo Engenho da Várzea<sup>209</sup> (ver Figura 14 – Apêndice H).

### 5.1.2 Reciprocidade hierárquica e sua marca profunda nas relações sociais

São as relações sociais que definem a particularidade do sistema de dominação tradicional como base da economia canavieira (GARCIA JR., 1989; PALMEIRA, 2009 [1977]). No Brejo, a mão de obra “livre” dos moradores, isto é, daqueles que moravam nas terras do senhor de engenho sempre foi essencial, já que a mão de obra escrava foi pouco utilizada, o que explica a ausência de sensalas na maioria das fazendas e engenhos da região do Brejo (ALMEIDA, 1994). Além disso, conforme Almeida (1994), após abolição os poucos ex-escravos continuaram a trabalhar na propriedade do senhor de engenho, assumindo a condição de morador.

Conforme Garcia Jr. (1989, p. 38), “ser morador ou tornar-se morador significava se ligar ao senhor do domínio de uma maneira muito específica, numa relação que supunha residência e trabalho simultaneamente”. Os moradores estavam obrigados não apenas a “*dar a condição*”, ou seja, alguns dias de trabalho ao senhor de engenho sem remuneração ou sob um valor menor que o pago aos “*libertos*” - isto é, aqueles não moravam nas terras do senhor e que podiam vender a própria mão de obra a quem desejassem -, mas também estavam submetidos a uma dependência personalizada sobre o conjunto de sua vida (GARCIA JR. 1988; GARCIA JR. 1989; PALMEIRA, 2009 [1977]). O ponto central da dominação era a obrigação do morador ficar o tempo todo à disposição do senhor, traduzindo-se em uma forma de *sujeição* integral do morador e sua família, situação que fundamenta a oposição entre *libertos* e *sujeitos*. Ressalto que essas categorias são muito relevantes porque ainda hoje parecem estruturar as percepções

---

<sup>209</sup> A propriedade Engenho Várzea, que pertenceu a Augusto Clementino, avô de José Américo de Almeida, então Ministro de Viação e Obras Públicas, foi desapropriada pelo Governo da Paraíba em 24 de janeiro de 1934.

dos sítiantes, ao passo que a autonomia e a liberdade de ação, relacionadas à posse de um sítio e à autoridade sobre toda a família, são ainda hoje elementos de honra.

No entanto, na perspectiva dos trabalhadores sem meios de assegurar a sobrevivência de seu grupo familiar (sem casa e terra), ser ‘morador de engenho’ além de uma forma de obter proteção de um “senhor” e trabalho remunerado na fábrica/engenho no período da seca, a depender da relação de confiança e “bondade” daquele, tornava-se um meio de ter acesso a um sítio, onde cultivar roça (cultura temporária) e, assim, garantir o sustento da família (PALMEIRA, 2009 [1977]; GARCIA Jr. 1989). No artigo *Casa e trabalho: nota sobre as relações sociais na plantation tradicional*, Moacir Palmeira sugere, inclusive, que, “mais do que um disfarce, o acesso ao sítio cria para o morador de engenho a oportunidade de tomar decisões, organizar a produção, coordenar o trabalho da família e vender o excedente” (WELCH et. al 2009, p. 37), justificando a importância de “ter” um pedaço de terra, algo que aproximava o morador de uma experiência de campesinato e de um ideal buscado pelos trabalhadores sem acesso à terra.

Dessa forma, a dominação imposta pela concessão da morada aparecia como um ato voluntário dos moradores e não como resultado das estratégias de subordinação empreendidas pelos senhores (de terras e “gente”). Verifica-se, assim, que o “dom da morada” (que incluía o trabalho e algumas vezes o acesso a um sítio), constituía para os moradores uma forma de submissão legítima, embora implicasse a liberdade do dominante de definir a forma de contraprestação. Essa situação reforça o entendimento de que “a morada deve ser concebida como uma *prestação total*, à maneira de Marcel Mauss” (LANNA, 1995, p. 55-56), pois engloba todas aquelas que constituem a relação entre proprietário e trabalhador, levando este último a conceber-se não como trabalhador, mas sim como morador. Interepretação semelhante é assumida por Garcia Jr. (1989; 2003), para quem “os acordos interindividuais entre um grande proprietário e um chefe de família de *moradores* ou de *colonos* incidiam numa infinidade de domínios de relações pessoais, em que as prestações de parte a parte tomavam a forma de *dons e contradons*” (Grifo meu) (GARCIA Jr., 2003, p. 166). Tais interpretações<sup>210</sup> corroboram a proposição defendida aqui, de que a reciprocidade não implica igualdade ou simetria de

---

<sup>210</sup> Muitos pesquisadores do mundo rural, dentre eles Ligia Sigaud, Nazareth Wanderley e Salette Cavalcanti, são contrários a tais interpretações, ressaltando que a situação dos moradores era muitas vezes caracterizada pela semi-servidão. Para alguns desses pesquisadores a chave analítica para entender as trocas estabelecidas entre moradores e senhores de engenho seria a “patronagem”. Sob minha perspectiva, também a patronagem está inserida em uma relação de reciprocidade hierárquica, isto é, reciprocidade mínima, caracterizada por trocas assimétricas e baseada na interdependência mútua que tem por suporte a adesão dos dominados ao sistema de valores dos dominantes, resultando em dominação legítima do senhor de engenho sobre os moradores.

posições, mas, justo o contrário, hierarquização e desigualdade de poder, de modo a dissimular a dominação do senhor/fazendeiro.

É certo que, no passado, os moradores estavam submetidos ao controle material e simbólico, pois tanto o trabalho como a residência e as trocas necessárias à sua subsistência passavam-se no interior do engenho. Frequentemente os moradores endividavam-se no barracão, onde podiam comprar mantimentos “*fiado*” (pagando quando recebessem a remuneração semanal – o “*ganho*”), embora a preços mais altos, dentro da propriedade onde trabalhavam e moravam. Em caso de doenças, mortes e nascimentos, os moradores recorriam ao senhor, que, nesses momentos, tentava construir uma imagem de “protetor legítimo” daqueles que moravam em seu domínio. Porém, “[...] os ‘dons generosos’ do proprietário criavam para o eventual beneficiário uma dívida que não poderia ser saldada” (GARCIA JR. 1989, p. 40). Algumas dessas práticas se estendiam as relações com os sitiantes, que, embora não morassem nas terras de engenho, estavam hierarquicamente subordinados aos grandes proprietários, pois...

[...] tinham necessidade de arrendar terras a eles para tentar utilizar mais plenamente a força de trabalho familiar, ou então trabalhar diretamente para eles contra pagamento em dinheiro, por dia de serviço ou por empreitada, para poderem fazer face às despesas familiares, quando a produção própria era insuficiente. Não estando submetidos a uma dependência pessoal e direta sobre o conjunto de sua vida social, tais pequenos produtores ressaltavam o que os distinguia, reservando-se para si o atributo de *libertos*, enquanto qualificavam os moradores de *sujeitos*<sup>211</sup>. Verdade é, porém, que também se inseriam nas *clientelas políticas* encabeçadas por grandes proprietários, ou só ocupavam posições subordinadas nas atividades religiosas ou culturais, e dispunham de poucos recursos para se contrapor aos senhores de engenho e fazendeiros nos jogos sociais em que a honra era o móvel da disputa (GARCIA JR., 1989, p. 51). (Grifos meus).

Em síntese, os senhores de engenho tinham interesse nas boas relações e na “fidelidade” dos pequenos produtores (siantes) por duas razões: 1) além de um possível arrendatário de terras, os filhos e parentes do pequeno produtor eram potencialmente um futuro morador de engenho; 2) o pequeno produtor e sua família eram contabilizados em números de votos, já que o pai (o chefe da família) determinava em quem seus dependentes deveriam votar nas eleições.

---

<sup>211</sup> De acordo as observações e análises de Garcia Jr. (1988) na área pesquisada, nos anos 1980, qualquer que fosse a posição ocupada no espaço social, ou trajetória, falando sobre si próprios ou sobre terceiros, o discurso dos seus pesquisados se organizava em torno da oposição entre *libertos* e *sujeitos*. A relação de sujeição significava na prática que a pessoa do morador estava disponível permanentemente para com seu patrão. O mesmo autor acrescentou em entrevista concedida à socióloga Patrícia Ramiro, publicada em 2016 pela Revista Política e Trabalho, que o termo *sujeito* é um vocábulo utilizado desde o século XVIII no Nordeste do Brasil para se referir a escravos, argumentando que a relação entre *sujeito* e escravidão era clara no uso do termo ainda na época de sua pesquisa de doutorado no Brejo paraibano, nos anos 1980.

Para manter a fidelidade de seus protegidos, o senhor de engenho e/ou fazendeiro adotava uma série de estratégias, dentre elas as relações de compadrio, ao tomar os filhos dos pequenos produtores como afilhados. Como já foi dito, essa relação exprime uma relação de dependência, pois “o compadrio já se apresenta como um patrocínio do superior e uma decorrente submissão do inferior” (FRANCO, 1983, p. 78).

Além do compadrio, outras formas transfiguradas de relações de dominação dos senhores de engenho e fazendeiros sobre pequenos produtores eram: fazer-se presente nas festividades da comunidade, ajudando inclusive a erguer capelas/igrejas; doar animais ou objetos para serem leiloados em benefício da construção ou melhoria dessas capelas/igrejas; socorrer/ajudar uma família em momento de doença/dificuldade etc. Dentro desse jogo de trocas, o pequeno produtor fica submetido a uma dívida moral, a qual Lanna (1995) deu o sugestivo nome de “*dívida divina*”. Essa dívida impagável deveria ser retribuída com lealdade, a qual pode ser entendida como “[...] o reconhecimento do benefício recebido, o sentimento de gratidão por ele e o imperativo de sua retribuição equivalente” (FRANCO, 1983, p. 87), em síntese, subordinação.

Vale ressaltar que o jogo de trocas materiais e simbólicas entre pequenos produtores/sitiantes e fazendeiros e ex-senhores de engenho não cessou e tão pouco o entendimento de dever de fidelidade dos sitiantes aos “ricos” ou aos “fortes”, ao menos no caso dos sitiantes mais idosos. Exemplificando, quando consultada sobre o que achou da neta ter dado ao Restaurante o nome de sua mãe, a avó de Luciana Balbino disse:

A vó de Luciana é eu<sup>212</sup>, agora mãe [Vó Maria] já era bisavó dela. Mas ela butaro “Vó Maria”, que [eu] num queria que butasse. [JR: Por que não?] **Porque mãe era pobre.** Eu digo: “ - **Muêi, bote o nome do hõmi, do dono da terra, que é seu Bento**”. Aí ela disse não, que queria butar o ôto. (E33: 84 anos; agricultora aposentada; 02/03/2016).

A octogenária expressa sua discordância, justificando que sua mãe – Vó Maria, era pobre, portanto, na sua percepção, não “merecedora” da homenagem feita pela bisneta. Nesse sentido, segundo seu julgamento e ‘senso prático’, ambos fundamentados em um “quadro de memórias”, a entrevistada E33 entende que as homenagens devem ser reservadas aos “ricos”, aos poderosos, grandes proprietários de terra que sejam generosos (saibam retribuir), tais como “Seu Bento<sup>213</sup>” (Sr. Bento), que é chamado por ela de “*hõmi*<sup>214</sup>” (homem). Esse

<sup>212</sup> Entrevista tomada na sala da residência da entrevistada, no Sítio Jardim. Fiz apenas três perguntas e deixei a interlocutora falar a vontade sobre o que a interessava. Em um determinado momento, ela perguntou “ - *Já tá bom?*” Respondi que sim e em seguida fomos para o terreiro, ao lado da casa, onde ela mostrou suas roseiras e flores, conversamos, e ela presenteou-me com uma muda de rosa.

<sup>213</sup> “Seu Bento”, falecido senhor de engenho “justo e bondoso”, segundo os relatos, é pai do atual dono do Engenho Bujari, que doou as terras onde está instalado a fábrica e o Restaurante. Este engenho é um dos poucos

episódio permite inferir alguns aspectos que norteiam as percepções dos sitiantes: a) “dar um nome” de alguém a um estabelecimento é um ato simbólico de reconhecimento e de homenagear alguém, logo, uma forma de construir alianças, portanto, uma dádiva. Assim, melhor ofertar tal dom a alguém que possa retribuir generosamente e não a um pobre, que não goza de prestígio ou reconhecimento; b) a hierarquização das relações, responsável por naturalizar a ideia de que os pobres devem submissão aos ricos, os fracos aos fortes, os bestas aos sabidos, as mulheres aos homens. c) a solicitação feita pela neta à avó foi puramente simbólica, como sinal de respeito, mas efetivamente a discordância da avó não mudou a decisão tomada pela neta quanto ao nome dado ao Restaurante. Isso sinaliza que o respeito à autoridade hierárquica (matriarca da família) é mais importante no plano moral (simbólico) do que no que plano objetivo, denotando um processo de reconfiguração da hierarquia familiar.

Dar ao Restaurante o nome do “dono da terra” era uma forma de homenagear, reconhecer a dívida dos fracos em relação aos fortes e de retribuir o dom recebido, já que foi o filho<sup>215</sup> do “*hômi*” (um dos herdeiros e administrador do espólio da família) que doou o terreno onde hoje está instalado a Unidade de Beneficiamento de Polpas e o RVM. E também de atualizar os vínculos, perpetuando o círculo da dádiva, que vem se mantendo desde a época do pai do empresário/fazendeiro, posto que o campo de pouso por trás do RVM, bem como o terreno onde foram construídas as casas da vila da Chã, também é fruto de uma doação do *hômi*.

Observei e alguns sitiantes mencionaram com orgulho o fato de receber em suas casas prefeitos, vereadores (além de relatar ter recebido senhores de engenhos/coronéis no passado) com os quais procuram manter alianças, estabelecidas por meio de trocas simbólicas: oferecem-lhes almoços, os convidam para as festividades da comunidade etc. e deles recebem uma atenção privilegiada quando necessitam de algo – “um favor”. Nesses casos, parece que há um interesse recíproco em alimentar uma dívida, em que os dons trocados nutrem a relação, e, caso não sejam adequadamente retribuídos, são motivo do fim da confiança mútua, da aliança e causa de descontentamento/decepção. Ilustrativamente, uma sitiante contou-me que alguns anos atrás um vereador da cidade perguntou-lhe como participar da brincadeira do *cruzeiro* e sob a orientação dela participou do terço de São João e

---

que ainda funciona no “sistema morador”, isto é, que admite que famílias de trabalhadores rurais morem nas terras da propriedade, trabalhando ou não no engenho, sem pagar pelo uso das terras (não há arrendamento).

<sup>214</sup> O uso do termo *hômi* (homem) traz uma referência implícita ao seu oposto, a figura do “*cabra*”, comumente usada pelos senhores de engenho para designar à condição de subordinação dos moradores.

<sup>215</sup> Em entrevista com Leonardo Jardelino, que administra o Engenho Bujari e os demais negócios do espólio da família do falecido Senhor Bento, ficou claro que eu estava diante de um homem preso ao lema de que “*la noblesse oblige*”, razão porque certamente nunca recusa um pedido de doação de animais para leilão ou de ajuda dos sitiantes para realizar as festas da comunidade, mesmo hoje com toda proeminência e destaque da Comunidade Chã de Jardim.

efetou secretamente o roubo do objeto, vindo devolvê-lo com grande festa (“muitos foguetões e louvores”) no ano seguinte. Pode-se interpretar a atitude do vereador como oportunista e “instrumental”, no sentido de buscar conscientemente conquistar a confiança dos sítiantes e estabelecer com eles uma relação de “troca de favores”, tendo por objetivo obter votos na campanha eleitoral do ano seguinte. Ainda assim, deve-se reconhecer que a ação do vereador parte do reconhecimento de que é preciso entrar no jogo de trocas simbólicas para conquistar a confiança e estabelecer alianças. Poder-se-ia, então, chamar de uma “dáviva clientelista” (MARTINS, 2005), mas, ainda sim, inserida na dinâmica da dáviva.

Também é comum um sítiante “mais forte” assumir o papel de “protetor” dos outros e arregimentar toda a comunidade em prol de uma família em dificuldade, providenciando transporte e assistindo um doente, por exemplo. Com isso, este sítiante acumula prestígio perante os outros e a família beneficiada contrai uma dívida com seu benfeitor. Quero com isso dizer que, em muitos casos, o que se apresenta como um ato de solidariedade está revestido de dominação simbólica, dissimulada pela suposta situação de igualdade entre os sítiantes. Corroborando essa ideia, Elwert e Bierschenk (1988, p. 102), a partir de seus estudos sobre comunidades rurais na África, lembram que “a aldeia não deve ser concebida como um lugar de solidariedade, mas como um lugar de conflito”, em que diversos grupos de interesse disputam os recursos quando da implantação de projetos de desenvolvimento, por exemplo.

Apesar do declínio expressivo dos senhores de engenho (assunto tratado a seguir), parece que o princípio da reciprocidade continua regendo as relações entre os sítiantes e as classes dominantes, e, de certo modo, até mesmo com os representantes do Estado. As práticas de dominação simbólica, camufladas na dinâmica da reciprocidade dentro de um circuito de troca de dávivas, foram atualizadas e ressignificadas, continuando presentes nas relações atuais, como evidenciado nos Capítulos 1, 2 e 3.

Dessa maneira, os dados coletados me levam à tese defendida por Lanna (1995), que sugere que práticas não-capitalistas, expressas sob diferentes formas e englobadas pelo circuito de dávivas (tais como mutirão, compadrio, “ajuda”, dentre outras que identifiquei na Chã de Jardim), podem também manifestar-se nas relações de mercado (como na venda de produtos e serviços ao mercado) ou até incluí-las. Vale ressaltar que, apesar de Lanna não citar José de Souza Martins como fonte ou interlocutor, seu argumento corrobora com a tese<sup>216</sup> desse pesquisador, que defende que o atraso, o “tradicionalismo” agrário não necessariamente se torna um obstáculo para o desenvolvimento do capitalismo brasileiro; “muito pelo contrário, essas

---

<sup>216</sup> De acordo com Soto (2003, p. 179), a tese de Martins quer mostrar a contradição existente no processo de desenvolvimento capitalista no Brasil, que recria e utiliza relações não-capitalistas de produção.

relações ‘atrasadas’ e ‘não-capitalistas’ são reproduzidas e recriadas sob o domínio do capital e necessárias para a própria acumulação capitalista” (SOTO, 2003, p. 176).

A interpretação de José de Souza Martins está alinhada com a tese (predecessora) de Maria Sylvia Carvalho Franco. Franco (1983 [1969]) argumenta que o trabalho assalariado, entendido como constitutivo do mundo moderno, no Brasil, foi mediado pelo “trabalho escravo de homens livres e expropriados”, que não foram integrados à produção mercantil, senão de maneira marginal<sup>217</sup>. O morador seria, nessa perspectiva, um tipo de trabalhador livre e expropriado. De modo geral, pode-se afirmar que as más condições de vida e de trabalho, associadas à expropriação<sup>218</sup> e às práticas de dominação dos senhores de engenho, usineiros e fazendeiros em todo o Agreste paraibano, durante os séculos XIX e XX, tiveram o papel de preparar os trabalhadores rurais para serem explorados como mão de obra barata, contribuindo diretamente para sua entrada no mercado de trabalho assariado (MARTINS, 1980; GARCIA Jr, 1989).

Signatário do “paradigma personalista” (ou, como critica Jessé de Souza, “*culturalista*<sup>219</sup> *essencialista*”), o qual enfatiza a persistência do personalismo nas relações sociais modernas como produto da amálgama de traços culturais que marcam a “brasilidade”, Marcos Lanna defende que as práticas tradicionais persistem em uma sociedade moderna e capitalista porque a lógica mercantil moderna não substituiu as antigas formas de constituição dos vínculos e alianças entre os seres humanos, adotando, dessa forma, o argumento de Mauss, no *Ensaio sobre a dádiva*.

Mesmo renunciando a filiação ao paradigma personalista e procurando distanciar-me dele, ressalto que a teoria da dádiva de Marcel Mauss revela-se muito relevante para compreender as relações e práticas observadas na Chã de Jardim, que articulam trocas de dons, reciprocidade e hierarquia, legitimando um sistema de dominação simbólica dos mais

---

<sup>217</sup> De acordo com Jessé de Souza (2003), abandonados a própria sorte, sem assistência do estado, ex-escravos e trabalhadores rurais irão se integrar ao mercado de trabalho capitalista apenas de maneira marginal, isto é, dedicando-se aos trabalhos mais penosos, geralmente, sem vínculo empregatício, porque lhes faltam a competência e a disciplina exigidas para as novas funções/profissões. Esse grupo, segundo o autor, irá constituir a “*ralé brasileira*” e, atualmente, corresponde a cerca de 1/3 da população, localizando na posição mais baixa da escala social e vivendo uma situação de sub-cidadania (SOUZA, 2011).

<sup>218</sup> Segundo Martins (1980), a expropriação dissocia o trabalhador da terra, seu principal meio de produção, o preparando para ser explorado e forçando sua entrada no mercado de trabalho, a quem deverá vender a sua mão de obra (força de trabalho), convertida em mercadoria.

<sup>219</sup> De acordo com Souza (2003 e 2004), na perspectiva culturalista a cultura é percebida como uma entidade homogênea, totalizante e auto-referida e seria por conta da soberania do passado sobre o presente que no Brasil nos confrontamos com solidariedades verticais, baseadas em critérios de favor e subcidadania para a maior parte da população. Para o referido autor, o paradigma dominante nas ciências sociais do século XX considera o subdesenvolvimento social brasileiro a partir do encadeamento das noções complementares de personalismo, familismo e patrimonialismo, de modo a fundamentar a idéia de uma sociedade pré-moderna.

“fortes” sobre os mais “fracos”. Não por causa da persistência do passado sobre o presente ou de uma suposta função totalizante da cultura, mas justamente porque práticas tradicionais e modernas (de trocas) não são necessariamente excludentes, podendo inclusive ser combinadas enquanto estratégias de manutenção do poder e da dominação de um grupo sobre o outro.

Longe de ver um grupo homogêneo na Chã de Jardim, a observação das diferenciações internas entre os sitiantes permitiu perceber, entre outras coisas, que algumas famílias empoderadas assumem a liderança na comunidade, usando de velhas e novas práticas de dominação simbólica, possivelmente, aprendidas nas relações com outras classes dominantes e especialmente com os senhores de engenhos, no passado. Essas práticas são dissimuladas em relações de solidariedade, pela troca de dons “gratuitos”, que circulam segundo o princípio da reciprocidade hierárquica.

### **5.1.3 A decadência e as estratégias de reconversão da oligarquia açucareira**

A chegada das usinas no Brejo paraibano, ainda na primeira metade do século XX e sua consolidação na segunda metade, teve consequências muito relevantes para reconfiguração da economia agrária e das relações de poder na região. As consequências foram contraditórias e ambíguas. De um lado, representou a desestruturação do sistema de dominação personalizada dos senhores de engenhos, enfraquecendo seu poder progressivamente, até estes tornarem-se meros fornecedores de matéria prima para as usinas, ou seja, subordinados aos usineiros (GARCIA Jr, 1989). De outro, levou a expropriação da terra dos pequenos produtores, pois aos usineiros não interessava que pequenos sítios e casas de moradores estivessem espalhados por sua propriedade. E em um terceiro sentido, ocorreu uma reconversão em sentido ascendente de alguns trabalhadores, como discutido sumariamente seguir.

Pirmeiramente, convém esclarecer que o usineiro diferenciava-se dos senhores de engenho não apenas pela posse de maior volume de capital econômico, mas sobretudo pela adoção da racionalidade mercantil, portanto, de práticas capitalistas. Para ele a terra é apenas mais uma mercadoria a ser explorada e ele também não tem interesse no jogo de trocas simbólicas com moradores e pequenos produtores. Sua preferência por habitar o espaço urbano representa, em certo sentido, seu distanciamento dos valores que vinculavam senhores de engenho, sitiantes, pequenos produtores e moradores aos mesmos princípios fundamentais – honra, hierarquia e reciprocidade.

Duas usinas se estabeleceram no Brejo: Usina Tanques, em Alagoa Grande e; Usina Santa Maria, em Areia. Esta última se estabeleceu nos anos 1930, iniciando os trabalhos de



moagem em 1932. Com o incentivo do Proalcool foi construída uma destilaria de álcool, anexa a esta usina, em 1978. O aumento da demanda por cana-de-açúcar levou a Usina Santa Maria a arrendar vários plantios nas terras de engenhos da região, que acabaram por entrar em fogo morto, tendo por consequência a diminuição do número de engenhos em atividade<sup>220</sup> (GARCIA JR. 1989; MOREIRA e TARGINO, 1997).

Com efeito, muitos trabalhadores perderam inclusive o *chão de morada*, isto é a casa, em razão da expulsão pela usina ou do desinteresse dos senhores de engenho em manter moradores em suas propriedades. Ocorre que os senhores passaram a ser remunerados pela quantidade de matéria prima entregue à usina, o que os levou a estender o plantio de cana até os limites do sítio do morador, quando não optaram pela expulsão do morador e sua família (SALES, 1982). Nesse contexto, os conflitos entre moradores e senhores de engenho intensificaram-se, estimulados pelo fortalecimento do movimento de trabalhadores rurais e a consolidação dos direitos trabalhistas. Muitos senhores de engenho foram obrigados judicialmente a vender ou dividir suas propriedades para saldar dívidas com os bancos e pagar os direitos trabalhistas que deviam aos moradores. Essa é uma das prováveis razões da grande quantidade de pequenos estabelecimentos<sup>221</sup> que caracterizavam a fisionomia do Brejo desde a época em que Garcia Jr. estudou a região.

Todavia, na maioria dos casos, poder-se-ia dizer que se operou uma reconversão produtiva de “morador de condição” - sujeito ao senhor de engenho, a trabalhador assalariado da usina, subordinado ao usineiro. Ademais, a expulsão dos engenhos levou muitos trabalhadores a ocupar áreas periféricas na sede do município, não tendo mais como manter os roçados, desestabilizando o sentido do valor terra, que passa a servir apenas de moradia e não mais local de trabalho e reprodução social da família (HEREDIA, 1988). Assim, para muitos se tratou de uma reconversão em sentido negativo. Entretanto, a associação entre atividade agrícola e “negócio” nas feiras livres ou a combinação de assalariamento dos filhos no Sul/Sudeste com a agricultura, estratégias empreendidas por muitos pequenos produtores do Brejo, permitiu que trabalhadores adquirissem pequenos lotes e se tornassem sitiantes.

---

<sup>220</sup> Conforme Garcia Jr (1989), em 1909 havia 109 engenhos em atividade; em 1949, havia 97 engenhos; em 1953, esse número caiu para 91; e em 1980, havia apenas 37 engenhos em atividade em Areia.

<sup>221</sup> De acordo com os dados apresentados por Garcia Jr. (1989), os pequenos estabelecimentos rurais de até 10ha ocupavam 9% da área dos municípios de Areia e Remígio, nos anos 1980. Conforme dados apresentados por Moreira e Targino (1997), os minifúndios, constituídos por propriedades de até 25ha, correspondiam a 25% da área agrícola do estado da Paraíba, em 1995. Segundo os dados do MDA (2016) e do Inca (2017), referentes ao ano de 2014, os minifúndios constituem 27% do território rural paraibano.

Quadro 3 - Fatos históricos que afetam a produção agrícola em Areia até o fim do século XX.

SÉC./DÉC./ANO		ACONTECIMENTOS	
Séc. XVII		Região do Agreste e Brejo é habitada por grupos indígenas.*	
Séc. XVIII		Início da colonização com concessão de sesmarias.	
Séc. XIX	1813	Areia passa a condição de freguesia.	
	1815	Areia torna-se vila (com instalação em 30/08/1818)	
	1846	A vila é elevada a cidade pela Lei n.º 2, de 18 de maio de 1846.	
	1862	<b>Expansão do cultivo da cana-de-açúcar;</b> o Brejo conta com mais de 100 engenhos.	
	1864	A povoação de Alagoa Grande torna-se vila e o território é desmembrado de Areia.	
Século XX	1901-1907	Construção da estrada de ferro (exclui Areia do traçado); Dificuldade de escoamento da produção de açúcar devido aos custos do frete em carro de boi	
	1920-1930	Engenhos de Areia voltam-se para produção de cachaça e rapadura para o mercado interno; <b>Retração dos plantios de cana de açúcar.</b>	
	1930	1931	<b>Instalação da Usina Santa Maria, em Areia.</b>
		1933	Criação do Instituto do Açúcar e do Alcool (IAA), que passa a controlar o mercado de derivados da cana de açúcar.
		1936	<b>Criação e inauguração oficial da Escola de Agronomia da Parayba</b> (Decreto Estadual n.º. 696). Os estudos para implantação da Escola iniciaram em 1933, com visita do presidente Getúlio Vargas.
		1937	Estabelecimento do Ensino no Colégio Santa Rita, pelas irmãs alemãs da ordem Franciscana. O colégio era ao mesmo tempo escola e claustro.
		1940	<b>Início do ciclo do agave / momento de recuperação econômica do Município.</b>
	1950		Instalação de uma agência do Banco do Brasil em Areia.
			Marcada pela migração dos camponeses para o Sul e Sudeste, cuja consequência é a <b>diminuição progressiva da mão de obra nos engenhos;</b>
			Constituição das Ligas Camponesas (primeiro em Pernambuco e depois na Paraíba), que afeta o sistema de dominação tradicional dos senhores de engenho.
		1952	<b>Cotação do agave entra em queda e há um declínio da economia local.</b>
		1953	<b>Retomada da produção de rapadura e aguardente no Brejo.</b>
	1960	1957	Território de Areia é dividido em dois, dando origem ao município de Remígio.
			Cuba deixa de fornecer para o mercado americano - <b>aumento da produção de açúcar para exportação, no Brasil.</b>
			Criação dos sindicatos de trabalhadores rurais - acentua-se os conflitos na justiça entre moradores e proprietários de terra.
		1963	Aprovação do Estatuto do Trabalhador Rural (Lei n. 4.214).
	1970	1964	Estatuto da Terra de 1964 (Lei 4504)
		1971	Lançamento do Programa de Redistribuição de Terras e de Estímulo à Agroindústria do Norte e Nordeste – Proterra (Dec. Lei n. 1.178 de /julho de 1971)
		1972	Aprovada a aposentadoria para todos os trabalhadores rurais de mais 65 anos (Decreto n.º 69.919 ), de meio salário mínimo.
	1980	1975	Criação do Programa Nacional do Alcool - PROALCOOL, (Dec. Lei n.º. 76.593/75).
		1980-1981	Efeitos do Programa Nacional do Alcool (Próalcohol): aumento da produtividade da Usina Santa Maria.
		1984	1ª greve geral dos trabalhadores assalariados da região açucareira: obtenção de contrato de trabalho coletivo.
		1988	Constituição Federal de 1988 concede aposentadoria integral (um salário mínimo) aos trabalhadores rurais.
	1990		<b>Crise do setor canavieiro paraibano, com queda brusca da área colhida; desaceleração da economia do Brejo.</b>
			Tentativa de criação de gado de corte, produção leiteira e cultivos alternativos (banana).
		1991 – 1993	Processo de falência da Usina Santa Maria; crise do emprego.
1992		Criação da Reserva Mata Pau Ferro (decreto n.º 14.832).	
	1994	1ª Festival da Cachaça de da Rapadura / Programa da Melhoria da Cachaça e da Rapadura.	

Fonte: OLIVEIRA J. R., 2017

\* Conforme Almeida (1990), a versão de que índios Bruxaxás teriam habitado a região do Brejo é hoje contestada por alguns etnólogos.

O Quadro 3 (acima) resume os principais fatos que marcaram a história de Areia. Sua concepção pretende mostrar como os movimentos e fatos ocorridos no Brejo refletem e dialogam com o contexto político-econômico de desenvolvimento do capitalismo no país e na economia mundial.

Nesse sentido, observa-se que nos anos 1980 houve uma diminuição substancial dos incentivos governamentais à produção de álcool, culminando com a extinção do Instituto do Açúcar e Álcool - IAA, em 1990. No mesmo período houve um aumento dos conflitos<sup>222</sup> entre trabalhadores rurais e usineiros/proprietários de terra, gerando uma crise no setor canavieiro, com queda brusca da área colhida e a desaceleração da economia do Brejo (MOREIRA; TARGINO 1997). A crise causou a proletarização crescente no campo, a aceleração da migração que já ocorria desde os anos 1950 e o decréscimo da população<sup>223</sup> de Areia, bem como o crescimento de franjas periféricas na cidade (MORAES, 2008).

A decadência da oligarquia açucareira não extinguiu o poder desse grupo social, que, graças a incentivos financeiros de programas governamentais, optou por duas estratégias principais: a reconversão produtiva, tornando-se pecuaristas<sup>224</sup> e/ou diversificando ainda mais o uso da terra com cultivos alternativos, como o da banana (IPHAN, 2009b), porém, sem abandonar definitivamente a cana de açúcar; e o investimento na escolarização e carreira dos filhos, que foram liberados da condição de herdeiros da propriedade rural e, assim, vão se tornar advogados, médicos, servidores públicos e em alguns casos políticos, reproduzindo-se como uma classe social urbana, residente em cidades metropolitanas, que veio a contribuir com o trabalho de invenção das novas instituições públicas no país (GARCIA JR, 1993).

E apesar da decadência dos senhores de engenho, o cultivo de cana de açúcar continua predominante no município, chegando a representar até 99% de toda lavoura temporária cultivada em Areia, anualmente<sup>225</sup>, entre os anos de 2005 e 2015, conforme dados do Censo

---

<sup>222</sup> Muitas propriedades foram desapropriadas pelo Incra para assentamento de ex-funcionários das usinas e trabalhadores rurais sem terra, que haviam transformado estas áreas em acampamentos ou ocupações para fins de reforma agrária (MENEZES; MALAGODI; MOREIRA, 2013, p. 334). De acordo com Moreira e Targino (1997), mais de 80 conflitos ocorreram no Brejo paraibano, de 1970 a 1996. Em maio de 1996, ainda existiam 35 conflitos sem solução efetiva. Até 1997, o Incra e o Interpa-PB haviam assentado 67 áreas rurais, sendo 17 destas no Brejo.

<sup>223</sup> Segundo Almeida (1980), em 1920, Areia tinha uma população de 43.451 habitantes e, em 1950, apesar do êxodo, o município abrigava uma população de 46.300 habitantes. Em 1957, o território é dividido, dando origem ao município de Remígio, ocorrendo conseqüentemente a diminuição da população.

<sup>224</sup> Os incentivos financeiros e fiscais oferecidos pelo Governo Federal por meio de programas como o Proterra, lançado em julho de 1971, são apontados como responsáveis pela expansão da pecuária bovina no Nordeste (SALES, 1982).

<sup>225</sup> Segundo os dados do Censo Agropecuário, a média produzida anualmente, entre 2005 e 2015, foi de 50.682 toneladas de cana de açúcar por ano (IBGE, 2017).

Agropecuário (IBGE, 2017). No entanto, constatou-se que apenas nove engenhos continuam ainda em atividade em Areia, conforme o Quadro 4.

Quadro 4 - Engenhos em “atividade” em Areia, em 2016.

Engenho	Atividade principal	Maquinário	OBS.:
Engenho Triunfo	Produção de cachaça/turismo	Moderno	Engarrafa e produz de forma contínua, durante todo o ano. Recebe turistas diariamente e cobra taxa de visitação
Engenho Várzea do Coaty	Pousada/Restaurante (turismo)	----	Funciona apenas sob agendamento prévio (subutilizado)
Engenho Carro	Produção de rapadura e cachaça de alambique*	Tradicional	A produção é sazonal, apenas na época da colheita/moagem da cana de açúcar.
Engenho Ipueira	Produção da cachaça Ipueira	Moderno	Engarrafa e produz de forma contínua, durante todo o ano. Recebe visitação de grupos esporadicamente, sob agendamento.
Engenho Jardim	Produção de rapadura e cachaça de alambique*	Tradicional (“engenhoca”)	A produção é sazonal, apenas na época da colheita/moagem da cana de açúcar.
Engenho Mundaú	Produção de rapadura e cachaça de alambique*	Tradicional (“engenhoca”)	A produção é sazonal, apenas na época da colheita/moagem da cana de açúcar. Recebe visitas de escolas; não cobra pela visitação
Engenho Bujari	Produção de açúcar mascavo e rapadura	Moderno	A produção é contínua. Recebe escolas e turistas eventualmente; não cobra pela visitação
Engenho Vaca Brava (de baixo)	Produção da cachaça “Matuta”	Moderno	Engarrafa e produz de forma contínua, durante todo o ano. Recebe visitação de grupos esporadicamente, sob agendamento.
Engenho Quati	Pesque e pague; piscinas e bar/restaurante	----	Funciona apenas nos fins de semana e feriados; Cobra taxa pelo uso das piscinas.

Fonte: Dados da Cooperativa de Eletrificação Rural de Areia (2016), com pesquisa de campo (2017).

\*As cachaças de alambique não têm rótulo e são vendidas a granel, isto é, não engarrafadas; aquelas produzidas na região do Brejo são conhecidas como brejeiras e tem como característica o alto teor alcoólico, devido ao fato de não passarem por um controle das normas de produção.

Ainda na década de 1990, o turismo irá ser pensado como uma alternativa para geração de emprego e renda no Estado, e de modo especial em Areia, diante da crise vivida no município (ALMEIDA, 1994). A novidade tem como porta-voz o Sebrae, órgão que vincula o turismo ao discurso do empreendedorismo. Atualmente, como pode ser observado no Quadro 4, pelo menos dois engenhos foram reconvertidos integralmente em empreendimentos de lazer e turismo e outros passaram a receber e/ou desenvolver atividades voltadas para recepção de turistas e visitantes. Dentre os outros seis engenhos, aqueles mais proeminentes voltaram-se para produção de cachaça, em meio ao processo de ressignificação<sup>226</sup> da bebida no mercado nacional e internacional, como produto simbólico-cultural. Além disso, a cidade de Areia

<sup>226</sup> De acordo com Silva (2014), “a cachaça está presente na construção da história brasileira: participa dos processos econômicos, políticos e culturais. Seja como moeda de troca, como primeira “indústria” instalada no país, ou como proporcionadora da alteração de consciência”. Segundo o autor, o Brasil é o maior produtor e consumidor de cachaça em todo o mundo, o que o levou a reivindicar o termo *cachaça* como sendo exclusivamente nacional, uma ação e estratégia que visa ressignificar a cachaça, igualando seu status ao de outras bebidas cujo nome só pode ser usado para designar um produto específico produzido em uma região/país, como a champanhe produzido em Champagne, França.

também desenvolveu uma infraestrutura de recepção aos “turistas”, que compreende hotéis, pousadas, restaurantes, centros comerciais etc.

Pensar o turismo como um novo ciclo econômico implica inseri-lo como uma estratégia de ‘*reconversão produtiva*’ mais ampla, que envolve não apenas os trabalhadores rurais e grandes proprietários de terra, nem tampouco apenas decisões deliberadas em nível local. Deve-se ter claro que “reconversões produtivas não têm uma explicação monocausal, mas resultam de múltiplas ações, dos interesses dos setores econômicos dominantes no Brasil”, estando sujeitas às redefinições do mercado internacional, às políticas públicas e às forças de organização dos trabalhadores (MENEZES; MALAGODI; MOREIRA, 2013, p. 334).

Há uma série de aspectos que influenciaram o desenvolvimento do turismo no Brasil e no mundo. No plano internacional, deve-se considerar tanto o surgimento de políticas de preservação e valorização do patrimônio material e imaterial, como a dilatação dos conceitos de cultura e desenvolvimento, os quais passam a ocupar papel relevante na agenda de organismos internacionais, como o Banco Internacional para Reconstrução e Desenvolvimento (BIRD), mais conhecido como Banco Mundial (YÚDICE, 2002). E ainda a reconfiguração das políticas agrícolas, que passam a enxergar a *multifuncionalidade* dos espaços rurais e a *pluriatividade* dos trabalhadores que aí residem, após a chamada “Revolução verde”. No plano nacional, além da própria modernização agrícola, que ocorreu de modo seletivo, sem contemplar os pequenos produtores, merecem menção as redefinições nas políticas econômicas e de desenvolvimento, com a criação de projetos de interiorização do turismo, como o PRODETUR – NE<sup>227</sup>.

Na análise a seguir vou me ater apenas aos aspectos diretamente relacionados ao desenvolvimento turístico da microrregião do Brejo paraibano, colocando em relevo a apreensão do turismo como uma estratégia de reconversão social e produtiva de grupos ligados à aristocracia rural e, mais recentemente, pelos jovens sitiantes.

## 5.2 TURISMO E CULTURA NAS DISPUTAS E ESTRATÉGIAS DE RECONVERSÃO

A atividade turística no meio rural manifesta-se no contexto da multifuncionalidade dos espaços rurais, conceito que surgiu a partir da reconfiguração das políticas de desenvolvimento, no âmbito internacional, diante das frequentes crises de superprodução nos países de

---

<sup>227</sup> O Prodetur-NE, dentre outras críticas, foi apontado responsável por alterar significativamente as dinâmicas sociais dos lugares onde se instalaram no Nordeste, gerando impactos sociais e ambientais irreparáveis (BATHOLO, SAN SOLO, BURSZTYN, 2010, p. 17).

capitalismo avançado, nos anos 1980. Essas políticas passaram a considerar os problemas gerados pela agricultura de base fordista, devido a sua incessante pressão sobre os recursos naturais (ANJOS; CALDAS, 2012; CARNEIRO, 2012). Assimilando o discurso da sustentabilidade, o território rural passou a ser visto como uma qualidade que interessa não só aos seus habitantes, mas ao conjunto da sociedade, devendo ser preservado e valorizado (WANDERLEY, 2003b).

Por outro lado, Anjos e Caldas (2012) ressaltam que há uma convergência entre aquilo que eles chamam de ‘discurso da modernização agrícola’ e ‘discurso da multifuncionalidade da agricultura’, baseada no objetivo comum de converter o agricultor em um “empresário rural”. Ademais, no caso brasileiro, Wanderley (2003b) alerta que a multifuncionalidade e a pluriatividade dos pequenos agricultores são também, não raramente, associados a um processo de aprofundamento da urbanização do meio rural.

De acordo com Anjos e Caldas (2012), nascida como uma nova filosofia de intervenção sobre a agricultura e sobre o território rural, a multifuncionalidade fomenta a diversificação das atividades junto às propriedades através do turismo rural, do artesanato, da transformação e elaboração de alimentos nas próprias unidades produtivas e da revalorização de saberes tradicionais. É dentro desse contexto que o campo passou a fornecer à cidade serviços relacionados ao lazer e ao entretenimento (MORMONT e MOUGENOT, 1988; TALAVERA, 2000; LUNARDI, 2010; CARNEIRO, 2012), sobressaindo-se práticas de turismo rural, de ecoturismo e de residência secundária.

### **5.2.1 De espaço de residência a espaço de lazer: múltiplos perfis e demandas no território rural em Areia**

Mais de um terço (38,7%) da população de Areia ainda reside no território rural, conforme dados do último censo, realizado em 2010. Mesmo sem a posse de dados estatísticos, é possível afirmar que esse contingente não é formado apenas por sítiantes, já que ao longo da última década vem se proliferando a presença de condomínios de campo e de loteamentos no território rural. Observa-se especialmente o deslocamento da nova classe média para essas novas áreas de expansão, bem como a aquisição e construção de casas por pessoas de fora da cidade para fins de lazer.

No que concerne a função de espaço de residência, vale ressaltar que, diferente dos sítiantes que continuam a residir no campo e procuram ressignificar e manter as práticas camponesas e as relações comunitárias, mesmo quando trabalham na cidade, os neorurais -

um setor da população urbana que faz investimento no campo, adquirindo terrenos e construindo suas residências secundárias (GIULIANI, 1990) -, de modo geral, não estão interessados no território rural senão como cenário de seus momentos de lazer e entretenimento.

### *5.2.1.1 Do fluxo de estudantes e familiares ao turismo de segunda residência*

Apesar da fragilidade conceitual, em razão das incipientes investigações acadêmicas e das poucas estatísticas, a segunda residência pode ser entendida como um “tipo de hospedagem vinculada ao turismo de fins de semana e de temporadas de férias” (ASSIS, 2003, p. 110). Alguns estudiosos do turismo, no entanto, defendem uma postura mais ortodoxa, segundo a qual esse fenômeno, que se espalhou por praticamente todas as regiões do país, nem sequer deveria ser considerado como atividade turística e sim como lazer (RODRIGUES, 2001, p. 106). A parte das disputas acadêmicas em volta da questão, não se deve ignorar o impacto da proliferação dos denominados “condomínios de campo” sobre a produção das novas ruralidades.

Voltado para uma parcela restrita de pessoas com poder aquisitivo alto e com disponibilidade para investir em imóveis que permanecem a maior parte do tempo fechados, o termo residência secundária ou segunda residência é aplicado pelo IBGE tanto para classificar a casa de praia, como a casa de campo, o chalé, o rancho, o sítio ou a chácara que servem esporadicamente de moradia, geralmente em finais de semana ou períodos de férias (FUNDAÇÃO GETÚLIO VARGAS; MINISTÉRIO DO TURISMO; EMBRATUR, 2008).

Durante a pesquisa de campo, verificou-se a existência de quatro (04) condomínios<sup>228</sup> de campo e dois (02) loteamentos na área rural de Areia. Os loteamentos em áreas antes reconhecidas como rurais parecem atender predominantemente os anseios da população local emergente (a “nova classe média”), que tem optado por deixar o perímetro urbano da sede do município em razão das limitações de espaço para novas construções – já que a cidade de Areia encontra-se numa encosta acidentada – e/ou das dificuldades para ampliar ou fazer modificações<sup>229</sup> nos casarões antigos, tombados pelo Iphan em 2005/2006.

---

<sup>228</sup> Segundo Marques, Araújo e Diniz (2016), condomínios horizontais e verticais constituem “loteamentos cercados”, que possuem uma associação de moradores administrando os serviços internos acessíveis aos vários proprietários, regidos pela Lei Federal (4.591/64). Já os loteamentos configuram-se um modo de parcelamento do solo sob aprovação e supervisão jurídica das Prefeituras, sendo regidos pela Lei Federal (6.766/79). Em ambos os casos, conforme os autores, há segregação residencial.

<sup>229</sup> Conforme relatos orais e dados da pesquisa realizada por Oliveira (2013), há uma insatisfação por parte da população local com o tombamento e com a burocracia para conseguir uma autorização do Iphan-PB para

Quadro 5 - Condomínios de campo em Areia/PB, até 2017.

Nome do condomínio / Localização	Dimensão	Início	Construtora / Proprietário
Condomínio Reserva da Serra Distrito da Mata Limpa, (às margens da Barragem Saulo Maia e da Rodovia PB 087 - Areia/Pilões).	274 lotes	2013	LTL Construções e Incorporações
Condomínio Chácaras da Serra - Distrito da Mata Limpa, (às margens da Barragem Saulo Maia e da Rodovia PB 087 -Areia/Pilões)	52 lotes / Chácaras	2013	Salutte Empreendimentos/ Romeu Lemos <sup>230</sup>
Villas de Areia Condomínio de Campo – Distrito de Muquém (acesso pela Rodovia PB 079)	142 lotes	2007	Construtora Civil/Carlomano Abreu
Condomínio Residencial Quintas do Lago - Distrito da Mata Limpa, (às margens da Barragem Saulo Maia e da Rodovia PB 087 - Areia/Pilões).	99 lotes	2010	----

Fonte: Elaboração própria a partir da pesquisa de campo/2017.

Segundo Marques, Araújo e Diniz (2016), os condomínios de campo horizontais de Areia atendem a demanda de pessoas oriundas de centros urbanos próximos, como João Pessoa/PB, Campina Grande/PB, Natal/RN, Mossoró/RN e Recife/PE. Direcionados para um mercado imobiliário de altas rendas e favorecendo a apropriação do espaço por determinados segmentos ou grupo de *status* social, esses “condomínios de campo”, mantêm uma relação distanciada da cultura rural, tomando-a como um produto simbólico-cultural secundário, enquanto a proximidade da “natureza domesticada” é qualificada como signo distintivo de determinado estilo de vida. Assim, os condomínios rurais de luxo recriam a paisagem, excluindo do olhar dos residentes de fins de semana tudo que os remeta ao trabalho e ao “modo vida simples” dos sitiantes, que ali habitavam anteriormente (OLIVEIRA, 2012), mantendo com estes contatos pontuais ou esporádicos.

Vale ressaltar que os principais atrativos ressaltados nas publicidades desses quatro condomínios são o clima ameno do brejo de altitude, a paisagem e a natureza, associadas à prática de esportes, dentre eles alguns percebidos pelos locais como “de ricos”, posto que se trate de atividades como tênis e passeios de *Jet ski*. Esta última atividade é praticada na barragem Saulo Maia, da qual três dos condomínios estão bem próximos. Marques, Araújo e Diniz (2016, p. 55) denunciam que ocorre “a privatização do patrimônio público em Areia e um descumprimento ao Código Florestal<sup>231</sup> no reservatório de água público Saulo Maia”, já que a

---

realizar obras de melhoria nos antigos casarões, no centro de Areia. Segundo depoimentos, praticamente metade da população que mora na área tombada responde por algum processo na justiça por ter feito alguma modificação irregular, já que até mesmo a pintura da fachada de um casarão só pode ser realizada utilizando-se a paleta de cores autorizada pelo órgão.

<sup>230</sup> Romeu Lemos foi Secretário de Turismo do Município de João Pessoa entre 2005 e 2006; Secretário Executivo de Turismo do Estado da Paraíba entre 2009 e 2010; e Secretário da Cultura e do Turismo de Areia durante 40 dias, entre janeiro e fevereiro de 2017.

<sup>231</sup> De acordo com Marques, Araújo e Diniz (2016), o Código Florestal estabelece margens de no mínimo 50m de mata ciliar em torno de reservatórios de água e leitos de rios. Além de descumprir esta legislação, os



presença dos condomínios restringe o acesso à barragem, que abastece regularmente pelo menos 16 municípios paraibanos e quantidade muito maior durante o período de estiagem<sup>232</sup>.

Na visão de alguns “empresários” de Areia e de membros da equipe de governo local (prefeitura), na época da pesquisa, a presença de tais condomínios favorece um fluxo regular de visitantes. No entanto, uns e outros evitaram gravar depoimentos sobre o assunto, aceitando falar apenas informalmente, talvez por causa das controvérsias em relação a quem foram os maiores beneficiados com o tombamento do patrimônio arquitetônico e paisagístico da cidade pelo Governo Federal, que, segundo os rumores locais, teriam sido empresários e grandes proprietários de terra. É certo que todos os loteamentos e condomínios foram criados depois do tombamento<sup>233</sup>, conforme se pode verificar no Quadro 5, coincidindo também com o período de maior desenvolvimento econômico do país, nas últimas décadas. Ademais, alguns empreendimentos foram edificados em terras de pessoas que tiveram algum papel no tombamento da cidade como no caso da Associação dos Amigos de Areia (AMAR<sup>234</sup>), entidade que solicitou oficialmente a inclusão de Areia como patrimônio nacional.

Segundo a visão de gestores do Sebrae que atuam na região, não há dúvidas de que os condomínios de campo têm contribuído para divulgar a cidade e gerar novos negócios, tanto na área de hospedagem como de alimentação – restaurantes e supermercados, que se especializam “*para atender um nicho*”, isto é, demandas específicas por produtos como um “*bom vinho*” (E44: Regina Amorim, 59 anos; Gestora de Turismo do Sebrae-PB; 09/05/2016). De fato, parece que os visitantes de segunda residência fazem questão de “cultivar” certos hábitos de consumo considerados “sofisticados” em relação aos padrões locais. Ou, como afirmou Lefebvre (1968, p. 34), “*os urbanos transportam o urbano com eles, mesmo que não*

---

condomínios também confrontam o Código de Águas (Brasil/Decreto nº 24.643, 1934), que garante o direito ao acesso comum de todos às fontes de água.

<sup>232</sup> Em setembro de 2015, no início da pesquisa de campo, contabilizei a passagem de 36 caminhões pipas em cerca de 50 minutos de observação, no período da manhã, turno de mais movimento. Os caminhões iam no sentido Remígio-Pilões, com destino ao reservatório Saulo Maia, segundo os relatos dos informantes locais, com o objetivo de coletar e transportar água para diversos municípios do interior do estado, estando a serviço de Exército Brasileiro e/ou de Prefeituras Municipais. Segundo os relatos e a observação direta, essa movimentação dos caminhões pipas é constante durante o período de estiagem, acentuando-se nos meses de setembro a dezembro.

<sup>233</sup> O tombamento é um ato administrativo realizado pelo Poder Público com o objetivo de preservar, por intermédio da aplicação de legislação específica, bens de valor histórico, cultural, arquitetônico, ambiental e também de valor afetivo para a população, impedindo que venham a ser destruídos ou descaracterizados. Tais bens, depois de tombados, ficam sob a proteção legal do Estado (IPHAN, 2009a; OLIVEIRA, 2013).

<sup>234</sup> A Amar (nome fantasia) foi constituída em 2002. A maioria dos membros são pessoas nascidas em Areia e que, em grande parte dos casos, possuem formação superior e que ocupam ou ocupavam cargos importantes na área de desenvolvimento e cultura no estado, como presidente do Sebrae-PB, professores da Universidade Federal da Paraíba, técnicos do Iphan etc. A Associação foi responsável por propor e solicitar oficialmente o tombamento do patrimônio arquitetônico e paisagístico do município junto ao Iphan e pelo trabalho de catalogação, pesquisa histórica para formação do dossiê de candidatura de Areia ao título de patrimônio nacional junto ao Conselho Nacional de Cultura (OLIVEIRA, 2013).

*tragam a urbanidade*<sup>235</sup>”. Atualizando a ideia desse autor, talvez se deva dizer que os urbanos transportam com eles além do olhar urbano, signos de distinção considerados legítimos pela sociedade de consumo, tais como as práticas de consumo simbólico-cultural da natureza e do espaço rural para o lazer e o entretenimento. Nessa perspectiva, o isolamento desse grupo dentro “da bolha” que dá segurança graças ao cercamento e à vigilância privada, impediria a interação com a cultura local, sobretudo considerando-se a possibilidade de que até os bens consumidos seriam adquiridos e transportados por eles, de seus locais de origem.

Negando a perspectiva do fechamento total dentro da bolha, o presidente da Amar e proprietário de um desses condomínios, o engenheiro civil e empresário Carlomano de Abreu, destaca que, geralmente, os condôminos “*sempre levam umas coisinhas do interior pra suas casas, sei lá, um queijo, uma cachaça, uma outra coisa [...] E vai criando também laços, amizades [com as pessoas do lugar].*” Atestando empiricamente a existência de interações e contatos pontuais entre a população local e os condôminos, conversei informalmente com um deles durante um almoço em um restaurante na sede do município. Tratava-se de um homem de aparentes 50 anos que se apresentou como empresário e fez questão de dar sua opinião sobre o turismo de Areia, ao saber que eu estava pesquisando sobre o tema. Segundo ele, Areia estaria “*muito atrasada*” em relação a Bananeiras, “*porque aqui falta investimento, um hotel grande, um condomínio como em Bananeiras... Lá tem campo de golfe! Mas, Areia tem muito potencial, mas num tem administração...*”. Na opinião dele, nem os empresários, nem a prefeitura de Areia investiam como deveriam no turismo, citando como exemplo as estradas esburacadas para chegar ao município e os poucos locais de hospedagem “de qualidade” existentes. Ele fez questão de dizer que, em um só fim de semana, seus amigos teriam lotado o maior hotel da cidade, ao atenderem seu convite para participar de uma cavalgada, concluindo que Areia tem visibilidade graças aos condomínios.

Contrariando tal afirmação, os relatos permitem pensar que já havia um fluxo sazonal de visitantes à cidade desde a década de 1970, motivado pela movimentação de estudantes e de seus familiares quando das formaturas anuais na Escola de Agronomia do Nordeste, desde sua criação. Além disso, fui testemunha de que atualmente há um fluxo regular de turistas e excursionistas. Movimento que se acentua durante aquilo que se poderia chamar de alta temporada do turismo cultural de Areia, marcadamente, em dois períodos do ano: de maio a julho, meses mais frios do ano, abrangendo o período dos festejos juninos e a passagem da Rota

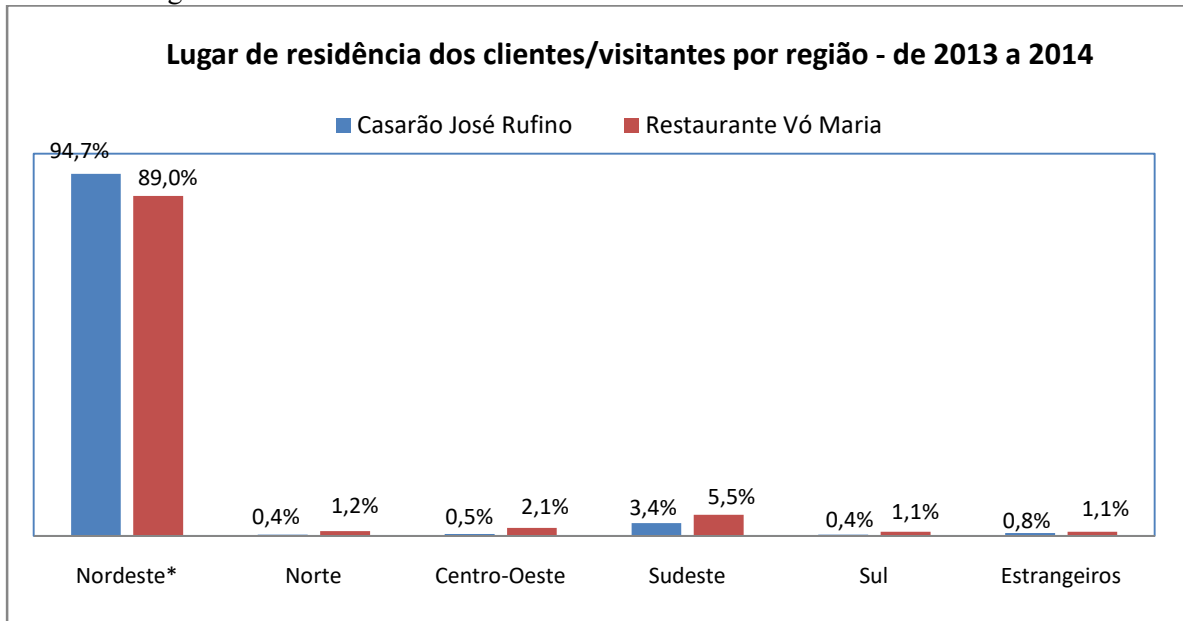
---

<sup>235</sup> Tradução livre do original em francês, em que Lefebvre (1967, p. 34) afirma: “Les urbains transportent l'urbain avec eux, même s'ils n'apportent pas l'urbanité! Colonisée par eux, la campagne a perdu les qualités, propriétés et charmes de la vie paysanne. L'urbain ravage la campagne; cette campagne urbanisée s'oppose à une ruralité dépossédée, cas extrême de la grande misère de l'habitant, de l'habitat, de l'habiter.”

Cultural Caminhos do Frio por Areia; e a temporada das visitas escolares, normalmente, de agosto a outubro, período mais seco do ano e durante o qual os engenhos estão começando a moer a cana de açúcar, para produzir açúcar, rapadura e/ou cachaça.

O perfil desses visitantes difere daquele dos condomínios de campo, formando um grupo mais heterogêneo quanto à idade, ao local de residência (ver Gráfico 1) e origem (urbano ou rural), à renda e ao grau de escolaridade, por exemplo. Quanto às práticas e atividades realizadas por esses visitantes no local de destino, pode-se afirmar que congregam elementos presentes nas definições tanto de *turismo rural*<sup>236</sup>, de *turismo cultural*<sup>237</sup>, de *ecoturismo*, como de *turismo pedagógico*<sup>238</sup>.

Gráfico 1 - Região de residência dos visitantes/ clientes do CJR e RVM nos anos 2013 e 2014



Fonte: Mensagens deixadas do volume 01 do ‘Livro de críticas e sugestões’ RVM e; Dados da Secretaria de Turismo do município de Areia; Elaboração própria; Josilene Ribeiro, 2017.

\* Os estados da Paraíba, Rio Grande do Norte e Pernambuco foram os maiores emissários de visitantes/clientes do Casarão José Rufino e do Restaurante Vó Maria, respondendo pela média 89% de todo o fluxo nesses locais nos anos 2013 e 2014.

<sup>236</sup> O turismo rural (TR) é definido como o conjunto de atividades turísticas desenvolvidas no meio rural comprometido com a produção agropecuária, agregando valor a produtos e serviços, resgatando e promovendo o patrimônio cultural e natural da comunidade (BRASIL, 2010). A Lei Ordinária 13171/2015, em vigor desde sua publicação no Diário Oficial da União, em 22/10/15, considera o turismo rural como atividade rural, podendo ser realizada por agricultores familiares, incluindo a administração de hospedagem, organização de visitas, exploração de vivência de prática do meio rural, dentre outras.

<sup>237</sup> Para o Ministério do Turismo o turismo cultural “compreende as atividades turísticas relacionadas à vivência do conjunto de elementos significativos do patrimônio histórico e cultural e dos eventos culturais, valorizando e promovendo os bens materiais e imateriais da cultura” (BRASIL/MTur, 2010, p. 15). Segundo o MTur, o que define o turismo cultural é a motivação da viagem em torno de temas da cultura.

<sup>238</sup> O turismo pedagógico ou educacional se caracteriza por viagens programadas dentro do calendário escolar, com o objetivo de facilitar o processo de ensino aprendizagem, a partir da relação do aluno com o ambiente. Ao contrário do tradicional passeio escolar, trata-se de um método de ensino-aprendizagem, aliando teoria e prática por meio de aulas de campo, que são objeto de notas e provas (BONFIM, 2010).

Dada a complexidade da tipologia do turismo no Brasil e a dificuldade de sua aplicação a casos concretos - resultado tanto da tentativa de aplicar conceitos desenvolvidos para a realidade européia (RODRIGUES, 2001), quanto das “disputas acadêmicas”<sup>239</sup> dentro de um campo de estudo em desenvolvimento (o turismo), o qual não adquiriu autonomia suficiente -, opto por não fazer uma exegese sobre tais conceitos e suas imprecisões. Todavia, reconheço como válidos os argumentos de Joaquim (1997), Rodrigues (2001), Roque (2001), Tulik (2003; 2010) e Luís Silva (2009), Santos e Souza (2010), dentre outros pesquisadores do turismo rural, que sugerem que para adoção de uma classificação ou tipologia seria necessário investigar a motivação de viagem dos visitantes e, paralelamente, identificar qual a relação do proprietário ou do empreendimento com o entorno onde a atividade se realiza.

Nos dois próximos sub-tópicos trago observações sobre as principais motivações de viagem e atividades realizadas pelos visitantes de Areia e um perfil sócio-econômico e demográfico dos clientes do Restaurante Vó Maria. O intuito é explicitar como os diferentes perfis de público-visitante e suas demandas estão conformando a multifuncionalidade do espaço rural e sendo absorvidos pelos visitantes da Chã de Jardim e outros empreendedores do turismo, por meio da formatação da oferta turística.

#### *5.2.1.2 Atividades, atrativos e motivações de viagem dos visitantes de Areia*

A observação e os dados exploratórios provenientes da aplicação de questionários com os clientes do Restaurante Vó Maria permitiram distinguir três principais motivações para o fluxo de visitantes em Areia: lazer, trabalho e estudos. Conforme os dados da Tabela 3, deduz-se que pelo menos 40,5% dos respondentes estavam visitando a cidade de Areia como parte de uma atividade de lazer (viagem de férias ou excursão turística); 24,9% em função do trabalho; 23,2% dos respondentes selecionaram a opção “Outra” e acrescentaram diversas razões, com destaque para: visitar/conhecer a Universidade, e indicação de amigos e/ou familiares. E, apesar do mês de janeiro ser um período típico de férias escolares, curiosamente, 4,6% dos respondentes marcou a opção “estou em uma excursão escolar”, indicando que os estudos eram uma das motivações daquela visita à Areia.

---

<sup>239</sup> Tenho claro que o campo acadêmico é por si só uma arena onde lutas simbólicas são travadas ferozmente, o que justificaria uma investigação sobre como o rural é concebido dentro das tipologias de turismo utilizadas por diferentes estudiosos e como isso interfere na aplicação das definições dominantes.

Tabela 3 - Motivações da visita à Areia

	Frequência	Percentuais
Estou em viagem de férias do trabalho/escola	81	<b>34,2</b>
Estou viajando a trabalho.	59	24,9
Outra.	55	23,2
Moro em Areia/Sou amigo do pessoal do RVM	16	6,8
Estou em uma excursão de turismo.	15	<b>6,3</b>
Estou em uma excursão escolar.	11	4,6
Total	237	100,0

Fonte: Pesquisa exploratória com clientes RVM, 2016; Gerado com IBM SPSS Statistic 20.

A pesquisa de campo possibilitou a constatação que a existência do Campus da UFPB na cidade, como já foi mencionado antes, gera um fluxo regular de residentes temporários – novos alunos oriundos de outras cidades/estados que se matriculam a cada semestre - bem como de professores e de funcionários a trabalho, que passam/frequentam Areia diária ou semanalmente. Ademais, geralmente, os familiares dos estudantes vêm auxiliá-los no processo de instalação na cidade e no mínimo acompanhá-los durante a cerimônia e as festividades de conclusão do curso, ocasiões que aproveitam para conhecer a cidade. Isso reforça a o entendimento que a Universidade tem um papel importante no processo de turistificação da cidade.

Perguntados sobre “*Quais as atividades você já participou ou pretende realizar nessa visita*”, os respondentes marcaram várias alternativas dentre as 10 opções elencadas (sendo uma delas “Outras”, com possibilidade de incluir/citar algo diferente daquilo que havia sido elencado). Assim, verificou-se que a visita aos engenhos (39,2%), o passeio pelas ruas de Areia e/ou no campus universitário da UFPB (26,1%), as visitas aos museus (19,4%), a visita ao Teatro Minerva (11%) e a trilha na Mata Pau Ferro (8,4%) eram as atividades mais realizadas ou mais desejadas pelos visitantes de Areia que almoçaram no RVM, em janeiro de 2016.

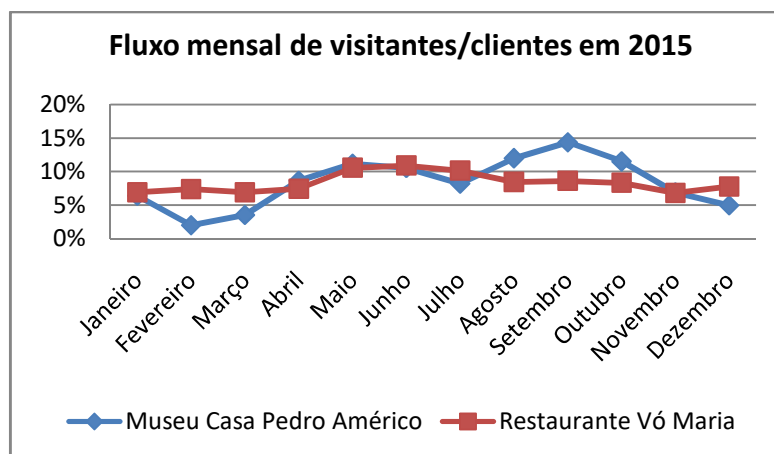
Articulando lazer e estudos, interesse histórico-cultural e o discurso da sustentabilidade, as excursões escolares, organizadas<sup>240</sup> em sua maioria por escolas privadas, incluem nos seus roteiros de um dia, geralmente: uma trilha curta (de no máximo 1Km) no Parque Estadual Mata Pau Ferro, com tempo extra para visitar a Loja e as instalações do RVM; visitas ao Campus da UFPB e ao Museu Regional do Brejo, também conhecido como Museu da Cachaça e da Rapadura, que também fica dentro da área da Universidade; visitas aos museus Pedro Américo, ao Museu Regional de Areia e às igrejas; além de uma curta

<sup>240</sup> Todas as excursões escolares que acompanhei foram organizadas por colégios da rede privada de ensino da cidade Campina Grande. Mas, pude observar a presença em menor número de escolas de João Pessoa e pelo menos uma vez de um colégio de Patos, sertão do estado. E, em pelo menos um caso, tratou-se de uma excursão promovida por uma escola pública de João Pessoa, capital do estado, utilizando-se ônibus escolar da Prefeitura Municipal de João Pessoa.

caminhada pelo centro da cidade, com parada no Teatro Minerva e outra para compras no Espaço das Artes (chamado em sentido jocoso, pelos professores e guias de turismo, de “*shopping*”); e, em alguns casos, visita a um engenho de produção açúcar e rapadura, a hortas e/ou casas de farinha (desativadas). Na maioria dos casos, a parada para o almoço desse tipo de excursão ocorre em um restaurante *self-service* na sede do município, pois, conforme observei e guias e condutores locais confirmaram, as crianças/adolescentes vindas de cidades maiores preferem locais onde são servidos batata frita e refrigerante, dois itens que não fazem parte do cardápio do RVM, por exemplo. A Figura 15 (ver Apêndice H) traz fotos de uma excursão escolar, visitando Areia.

Confirmando que as visitas escolares não alteram substancialmente o número mensal de comensais do RVM, o Gráfico 2 (abaixo) demonstra que houve certa estabilidade no fluxo de visitantes do Restaurante Vó Maria ao longo do ano 2015, quando comparado ao número de visitantes do Museu Casa de Pedro Américo, que oscilou em função do aumento das visitas escolares, a partir do mês de agosto, e diminuiu drasticamente com o fim da temporada, entre o fim de outubro e início de novembro. Em sentido contrário, o faturamento da Loja/Budega do Vó Maria eleva-se e chega até mesmo a duplicar com a presença das excursões escolares, conforme relatos informais do responsável por esse comércio.

Gráfico 2 - Comparativo fluxo de visitantes/clientes do Museu Casa Pedro Américo e do RVM



Fonte: Elaboração própria; Josilene Ribeiro/2017.

Quintas e sextas-feiras são os dias em que ocorrem mais excursões escolares. Cheguei a constatar a presença de três escolas diferentes visitando Areia no mesmo dia, cada uma com grupos de no mínimo 40 e no máximo 120 crianças e adolescentes, que cursavam do sexto ao nono do ensino fundamental II. Nos fins de semana observei a frequência regular de excursões familiares, feitas em veículo próprio e em pequenos grupos, e de alunos de universidades, com

idade mais elevada. Eventualmente grupos de idosos e pessoas adultas fazem excursões durante dias de semana. Nesses casos, o roteiro inclui frequentemente a visita a um engenho produtor de cachaça e/ou rapadura, sendo a degustação da bebida e/ou a parada para o almoço o ápice do passeio. Para esses grupos, o almoço no Restaurante Rural Vó Maria é parte do roteiro proposto pelos guias ou formulado pelos próprios visitantes.

Durante o ‘ciclo dos festejos juninos<sup>241</sup>’ no Nordeste brasileiro, dentro do qual se destaca o papel da cidade de Campina Grande/PB, desde a década de 1980 (ALVES, 2017), com a festa-espetáculo do “*Maior São João do Mundo*”, Areia recebe grande fluxo de visitantes. Possivelmente, os custos de hospedagem em Campina Grande e a insuficiência dos leitos existentes nessa cidade, durante o período junino, favoreçam a hospedagem de turistas em Areia e em outras cidades do Brejo paraibano. Além disso, a proximidade (cerca de 50 Km) entre Areia e Campina Grande, assim como a singularidade de sua identidade cultural, marcada tanto pela posse do título de patrimônio artístico-cultural e paisagístico nacional; assim como pelo reconhecimento como região produtora de cachaça e rapadura e com maior número de engenhos de cana de açúcar do estado Paraíba, no passado e ainda no presente (embora a maioria esteja em fogo morto ou sendo usado para fins turísticos) favorece tal fluxo.

Efetivamente, Areia recebe um “rescaldo” do fluxo turístico de Campina Grande durante os festejos juninos, lotando pousadas e hotéis, a partir dos quais os hóspedes saem para Bananeiras ou para o “*Maior São João do Mundo*”, no fim da tarde, em ônibus de receptivos ou em carros particulares, dedicando o dia para conhecer os engenhos e outros atrativos das redondezas. Ademais, com a criação da Atura, em 2013, os empresários e empreendedores do município, vem trabalhando desde então para oferecer uma programação cultural própria, durante o mês de junho, com shows musicais de “*forró pé-de-serra*<sup>242</sup>”, apresentação de quadrilhas juninas etc. Verifica-se assim um esforço dos mais engajados

---

<sup>241</sup> Conforme Farias (2001; 2011) e Alves (2017), as cidades de Caruaru-PE e Campina Grande - PB são pólos regionais do ciclo de festejos juninos no Nordeste, desde a década dos anos 1980, liderando uma disputa pelo maior número de visitantes e arrecadação, anualmente, compondo um processo de realização das festas-espetáculo que compreende a industrialização e a mercantilização da cultura de matriz popular. Porém, “a partir da intensificação dos fluxos simbólicos, musicais, turísticos, mercantis e financeiros no decurso das décadas dos anos 1980 e 1990, instaurou-se entre as diversas cidades nordestinas – do litoral, agreste e também do sertão – uma disputa feroz pelo monopólio do conteúdo da narrativa lúdico-identitária da região. Nos últimos dez anos, essas disputas só recrudesceram, ganhado contornos de uma luta simbólico-econômica decisiva para a economia das cidades” (ALVES, 2017, p. 212).

<sup>242</sup> Segundo Alves (2017), a legitimação do chamado *forró pé de serra* como símbolo de autenticidade da “moderna tradição sertanejo-nordestina” é produto de uma orquestração específica, posto que até a década de 1940 não havia sequer o trio musical chamado de *forró pé de serra*. De acordo com o autor, na segunda metade da década de 1940, o cantor, compositor e sanfoneiro Luiz Gonzaga criou o gênero musical *baião*, o qual, combinando e harmonizando as sonoridades da sanfona, da zabumba e do triângulo, recebeu a denominação *forró pé de serra* entre os anos de 1960 e 1970. Desde então, foi considerado o estilo mais “autêntico” e “legítimo” para se dançar e celebrar os festejos juninos (ALVES, 2017, p. 217).

agentes político-econômicos locais no agenciamento das tradições, que são convertidas em serviços, atrações turísticas e atividades lúdico-culturais, dotando a memória e o passado rural sertanejo-nordestino de propriedades mágicas e idílicas (ALVES, 2017).

Dessa maneira, verifica-se a ocorrência de diferentes práticas de turismo no Brejo paraibano. A segunda residência, o turismo pedagógico, o turismo cultural e o turismo rural, embora atendendo públicos distintos, convergem enquanto práticas modernas de consumo simbólico-cultural da ruralidade, que surgiram no contexto da produção de novas funções e olhares para o território rural. Com o intuito de conhecer quem são os praticantes dessas atividades e elaborar o perfil sócio-demográfico deles, apliquei um questionário com uma amostra de 237 clientes do Restaurante Vó Maria, no mês de janeiro de 2016, cujos resultados apresento de forma resumida na sequência.

### *5.2.1.3 Perfil socioeconômico e demográfico dos clientes do RVM*

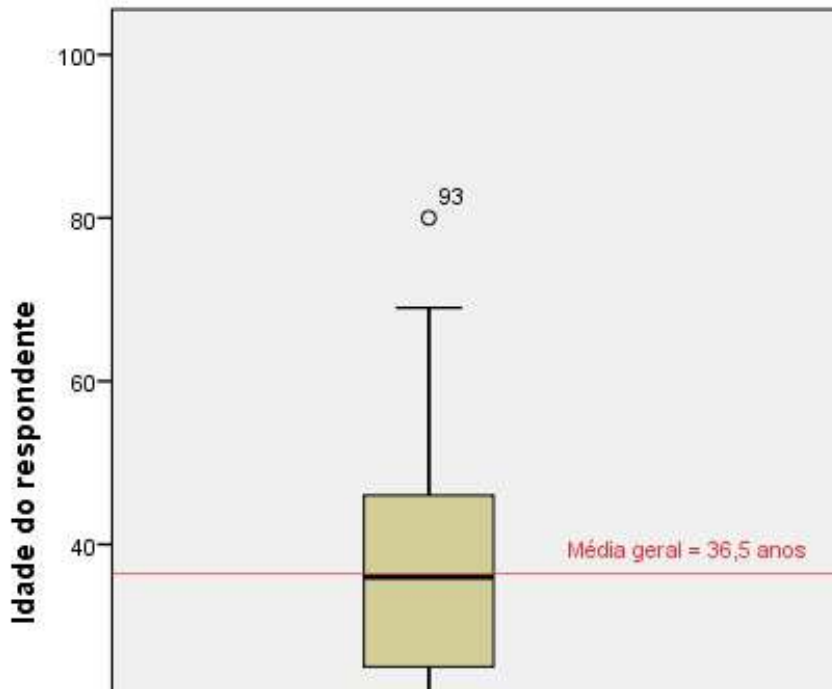
Sumariamente, trata-se de mulheres (49,4%) e homens (50,6%), com idades entre 15 (respondente mais jovem do questionário) e 85 anos (respondente mais idoso) e média de 36,5 anos de idade. Os quais viajam com amigos ou familiares (46%), com o cônjuge ou companheiro(a) (32,1%), com os professores, colegas de estudo ou de trabalho (12,7%) ou com o namorado(a) ou noivo(a) (3%). Considerando-se a margem de erro mínima de 3%, tais dados são semelhantes àqueles levantados pela PBTur, referente ao público frequentador de Areia durante a Rota Cultural Caminhos do Frio. Considerando os anos 2011, 2012, 2013 e 2014, pode-se afirmar que o público da Rota Cultural Caminhos do Frio é constituído por 48,8% de homens e 51,2% de mulheres (PBTur, 2014).

A partir da análise do gráfico boxplot (abaixo) observa-se que 25% (Q1 – primeiro quartil) dos respondentes homens têm idade entre 15 (mínimo) e 25 anos; 50% (Q2 – segundo quartil) têm até 36 anos; e 75% (Q3 – terceiro quartil) têm até 46 anos de idade. O único *outlier* (valor atípico) desse grupo corresponde a um indivíduo com 80 anos. Entre as respondentes mulheres, observa-se que 25% (Q1) delas têm idade entre 16 (mínimo) e 24 anos; 50% (Q2) têm no máximo 33 anos; e 75% (Q3) têm até 48 anos de idade. Comparando a amostra de homens e de mulheres, observa-se que há maior dispersão nas idades das mulheres e que a média de idade (33 anos) delas é mais baixa do que a dos homens (36 anos), sugerindo que apesar da maior expectativa de vida das mulheres – evidenciada inclusive pelo fato de ser uma mulher o respondente de idade mais elevada na amostra - as clientes do RVM e as visitantes sejam mais jovens que os homens que visitam a cidade de Areia. Em



conclusão, sugere-se a hipótese de que os homens viajam/deslocam-se mais que as mulheres, possivelmente em razão do trabalho/estudos, enquanto estas fazem isso mais como atividade de lazer, nos fins de semana.

Gráfico 3 - Boxsplot - Idade X Gênero dos respondentes da pesquisa



Fonte: Pesquisa exploratória com clientes RVM, 2016; Gerado com IBM SPSS Statistic 20.

Agrupando as idades dos respondentes em faixas-etárias sem distinção de sexo, obteve-se os seguintes resultados: 7,6% dos pesquisados tinha entre 15 e 18 anos; 21,1% entre 19 - 25 anos; 22,8% entre 26 - 35 anos; 21,9% entre 36 e 45 anos; 17,3% entre 46 - 55 anos; 5,5% entre 56 e 65 anos; e 3,8% tinha mais de 65 anos, no momento da pesquisa. Também nesse item, os dados obtidos são similares quanto ao perfil dos visitantes dos Caminhos do Frio. Assim, concluí-se que a grande maioria (88,6%) dos clientes do RVM e, possivelmente, os visitantes da cidade estão em idade economicamente produtiva (19 aos 65 anos).

Um número razoável de pessoas declarou estar se dedicando somente aos estudos (22,4%), no momento da pesquisa, correspondendo aos mais jovens. Mas, a maior parte dos respondentes (36,3%) declarou que trabalhava na iniciativa privada<sup>243</sup> ou no serviço público (27%). Outros 6,3% declararam outra situação profissional; 3,8% declararam ser aposentados ou pensionistas; 3% declararam-se “desempregados ou a procura de emprego” e 1,3% dos pesquisados declararam ser “do lar”, isto é, não exercer nenhuma atividade profissional. A

<sup>243</sup> A distribuição desse percentual segue a seguinte divisão: 12,2% se declararam trabalhar como empregados com carteira assinada; 14,8% como autônomos (médicos, advogados etc.) e; 9,3% se declararam trabalhar como empresários/empreendedores.

observação *in loco* no RVM permitiu constatar a presença de muitos professores universitários e servidores públicos federais, em férias, o que provavelmente influenciou os resultados obtidos para a escolarização, conforme observa-se na Tabela 4.

Tabela 4 - Escolarização dos visitantes e clientes do RVM

	Frequências	Percentuais
Pós-Graduado(a) – já concluí.	58	24,5
Ensino superior completo.	56	23,6
Ensino superior incompleto.	44	18,6
2º Grau / Ensino médio completo.	33	13,9
Cursando Pós-Graduação	17	7,2
2º Grau / Ensino médio incompleto.	15	6,3
1º Grau / Ensino fundamental incompleto.	10	4,2
1º Grau / Ensino fundamental completo.	4	1,7
Total	237	100,0

Fonte: Pesquisa exploratória com clientes RVM, 2016; Gerado com IBM SPSS Statistic 20.

Ao analisar a Tabela 4, somando os 24,5% de respondentes que declararam que já haviam concluído uma pós-graduação, os 23,6% que afirmaram possuir ensino superior completo e os 7,2% que declararam estar cursando uma pós-graduação, verifica-se que 55,3% dos respondentes tinham no mínimo o curso superior completo. Outros 18,6% assinalaram possuir “ensino superior incompleto”, possivelmente porque estivessem estudando na universidade; 13,9% dos respondentes declararam possuir o ensino médio completo, enquanto 12,7% assinalaram possuir o ensino fundamental ou médio incompleto. Uma minoria de 1,7% declarou ter concluído apenas o ensino fundamental.

Em relação aos rendimentos, a maioria (32,5%) dos clientes sondados declarou ter uma **renda familiar média** entre R\$2.640,01 e R\$5.280,00, ou seja, entre 4 e 6 salários mínimos/SM<sup>244</sup>; 20,3% declarou renda familiar entre R\$5.280,01 e R\$10.560,00, ou seja, 7 a 12 SM; 19,8% declarou renda familiar entre R\$880,01 e R\$2.640,00, isto é, entre 1 e 3 SM; 8,9% declarou renda entre R\$ 10.560,01 e R\$ 17.600,00, ou seja, entre 13 e 20SM; 5,1% declarou renda familiar média de mais 20 SM; enquanto 8% têm renda familiar inferior a R\$ 880,00, ou seja, menos de um SM. E outros 5,5% respondentes optaram por não declarar a renda familiar. Ressalta-se que tais dados possam estar subestimados em razão de alguns respondentes terem, possivelmente, declarado a renda individual em vez da familiar, como era expressamente solicitado no enunciado da questão.

<sup>244</sup> Em 2016, quando os questionários foram aplicados, o salário mínimo brasileiro era de R\$ 880,00, o que equivalia na época à US\$ 256,97 e à mais ou menos 220 euros.

Aplicando o critério unidimensional de estratificação<sup>245</sup> a partir da renda familiar que é usado pelo IBGE, há indícios que pelo menos 25,4% dos clientes do RVM pertencem aos estratos sociais A e B; 32,5% (a maior parte) ao estrato C; 27,8% aos estratos D e E. Dessa forma, é possível aventar que a maior parte dos clientes do RVM seja oriunda da classe emergente, que ascendeu<sup>246</sup> nas últimas décadas, graças à estabilidade econômica e às melhorias sociais, e que procura afirmar sua ascensão social pelo consumo de bens que (outrora ou ainda hoje) se configuram como um “luxo” para elas, tais como viagens e idas a restaurantes. Essa hipótese é coerente, considerando-se as origens rurais de pelo menos um terço dos respondentes e o fato de que para 2,1% deles aquela era a primeira vez que comiam fora de casa. Vale ressaltar que a maioria (31,6%) dos respondentes declarou comer em restaurantes apenas ‘esporadicamente ou raramente’ (ver Tabela 5, abaixo).

Tabela 5 - Frequência de refeições fora de casa/restaurante.

	Frequência	Percentuais %
Esporadicamente/Raramente.	75	31,6
Pelo menos uma vez por semana.	62	26,2
Duas a três vez por semana.	43	18,1
Todos os fins de semana.	34	14,3
Todos os dias.	17	7,2
Não, esta é a primeira vez.	5	2,1
NR	1	,4
Total	237	100,0

Fonte: Pesquisa exploratória com clientes RVM, 2016; Gerado com IBM SPSS Statistic 20.

Os clientes do RVM foram questionados sobre a relação com o território rural por meio das seguintes questões: Você já morou na zona rural?; Você mora/reside atualmente na zona rural?; Você possui atualmente uma segunda residência secundária/casa de campo?; Seus pais ou avós moraram ou moram em uma propriedade rural?. Dos 237 participantes da amostra, 33,8% declarou já ter morado no território rural, mas apenas 9,3% declararam residir atualmente na zona rural. Entretanto, 18,1% dos respondentes declararam possuir uma casa de campo e 73,4% disseram que seus pais ou avós moraram ou (ainda) moram nesse território.

<sup>245</sup> No Brasil são utilizados diversos critérios objetivos de estratificação social e econômica, variando entre critérios multidimensionais (Critério Brasil) e unidimensionais (Secretaria de Assuntos Estratégicos do Governo Federal - SAE, Centro de Políticas Sociais da Fundação Getúlio Vargas - FGV e IBGE). A estratificação de renda adotada pelo IBGE classifica as famílias brasileiras em cinco estratos: A - acima de 20 salários mínimos (SM); B - de 10 a 20 SM; C - de 4 a 10 SM; D - de 2 a 4 SM; E - até 2 SM. (ROSA, GONÇALVES, SBICCA, 2014).

<sup>246</sup> Todavia, salienta-se que a chamada “ascensão das classes D e E”, que permitiu o acesso desse grupo ao mercado de consumo, é muito recente e se encontra ameaçada pela crise político-econômica que o Brasil enfrenta, desde 2015.

Os dados mostraram que há uma correlação forte (em sentido estatístico<sup>247</sup>) entre o fato de manter, atualmente, uma residência (primária ou secundária) no território rural e o fato dos pais e os avôs terem morado/vivido em uma área rural e/ou o próprio respondente ter habitado nesse território. Assim, tais dados sugerem que o contato anterior/atual com o espaço rural pode influenciar e/ou funcionar como motivação para escolha do território rural para a viagem/visita ao Brejo paraibano, para aquisição/posse de uma casa de campo ou ainda das práticas de comensalidade no RVM. A exemplo das motivações reveladas para escolha do Restaurante para a realização de festas de aniversário ou casamento, como aquelas ocorridas durante o período de pesquisa de campo, em 2016, como se pode depreender dos três depoimentos a seguir:

JR: *Então, antes de falar da festa de casamento, primeiro queria conhecer um pouquinho vocês. Então, vocês poderiam falar um pouco sobre a história de cada um: onde nasceram, se tiveram contato com o rural...?*

**Noivo: [...]** **Eu tive um contato com o rural desde muito cedo porque meu pai é agricultor familiar, minha mãe é costureira, a gente sempre foi muito humilde.** E minha vó tinha, morava na propriedade de uma pessoa, que era um sítio bem distante, mas depois que eu aprendi rodar de bicicleta eu ia pra lá direto. Lá nem energia tinha! Então eu tive essa, esse contato com o rural muito cedo e ele foi muito intenso. [...] Até porque minha cidade também é pequena. Então, a cidade gira em torno do rural. Porque, por exemplo, em Borborema, todo o comércio, geração de renda na cidade praticamente se não for do poder público - a prefeitura, é pelo rural. [...] **Então, nessas cidades pequenas, mesmo que você more na cidade você tem esse contato.** (E48b: noivo, 28 anos, veterinário/técnico em agropecuária; Borborema, 03/09/2016).

JR: *E sobre a escolha do Restaurante, para o casamento e a festa?*

**Noiva: [...]** A questão principal, que era perfeito a festa lá, porque lá inclui todos os princípios que eu tenho, que são da agroecologia: é a questão do social, porque lá quem trabalha lá são os agricultores e agricultoras, que já é a questão da fonte de renda pra eles. Uma alternativa né, e alimentação também [...] **E a decoração em si [...] que foi isso também que nos atraiu pra lá. Porque, por exemplo, você lembra de como era antigamente na casa da minha vó, que eu ia lá, casinha de taipa, que tinha... Isso eu sempre gostei muito. O candeeiro... e eu sempre fui apaixonada por essas coisas. [...]** **Eu queria fazer alguma coisa diferente, uma coisa assim mais, mais cultural né, mais regional.** [...] A gente fez lá por causa da questão da natureza, que lá é muito bonito. [...] (E48a: noiva, 23 anos, graduada em agroecologia; Borborema, 03/09/2016).

JR: *O que motivou a escolha do Restaurante para fazer a festa de aniversário de seu filho?*

**Mãe do aniversariante: [...]** Aí, o tema, eu decidi ser a “A Fazendinha” porque, desde criança... **Eu nasci e me criei numa fazenda, meus pais até hoje moram em sítio, né?** [...] Aí quando eu fui fazer o book dele, da minha

<sup>247</sup> Ao aplicar o coeficiente de Crámer para verificar a associação entre a variável “posse de residência na zona rural” com as variáveis “pais ou avôs moram/moraram na zona rural” e “você já morou na zona rural”, obteve-se o resultado de 0,421 em ambos os casos, sugerindo uma relação forte entre a primeira e as duas outras variáveis.

barriga, foi numa fazenda. [...] Aí já foi tudo ligado com fazenda. **Eu e meu esposo, a gente tem uma foto num trator, eu grávida, né. Aí quando ele nasceu, quando foi pra fazer a festinha de um ano dele eu não pensei em outro tema, a não ser “a fazendinha”.** Porque já ligava tudo, né? [...] Aí me veio o Vó Maria. Até falei com meu esposo: **“Vou ver a questão do Vó Maria, porque lá, lá a gente não vai gastar com ornamentação, porque já é um local “bem...” tem mesas e cadeiras e é tudo rústico, do jeito que eu queria.”** (E47: 27 anos; doutoranda em zootecnia na UFPB; Areia, 08/07/2016).

O casal que realizou o casamento/recepção dos convidados e a mãe da criança de um ano que também escolheu o RVM para celebrar o aniversário do filho têm em comum as origens rurais, sendo que os pais dos primeiros migraram para a cidade, justamente por não possuírem terras/sítio onde morar e trabalhar, enquanto os pais da mãe da criança são pequenos proprietários de terra que até o momento da entrevista viviam da produção de queijo e leite, residindo em uma propriedade rural no interior da Paraíba. No caso de uns e outros, as memórias da infância e a preocupação socioambiental parecem ter influenciado não apenas a escolha do RVM para seus respectivos eventos, mas também as carreiras profissionais escolhidas pelos três entrevistados: um formou-se em medicina veterinária, a outra em agroecologia e a terceira em zootecnia. Saliento que, conforme os depoimentos, o baixo custo do aluguel do espaço e dos serviços prestados pesou na escolha do RVM para realização das festividades, evidenciando que o fator econômico também influencia estilos de vida e hábitos de consumo.

Quanto ao atual local onde os clientes/visitantes moram, constatou-se que as cidades paraibanas de Campina Grande (19,8%), João Pessoa (15,2%), Areia (11%), Remígio (5,1%), Casserengue (4,2%), Esperança (3%), Alagoa Grande (2,1%) e Guarabira (1,7%) são as mais citadas. Excetuando-se João Pessoa, concluí-se que 39,3% dos respondentes da pesquisa moram em cidades num raio de no máximo 50Km de distância de Areia (ver Figura 16 – Apêndice H). Logo, o perfil dos clientes do RVM é composto por pessoas que se deslocam para conhecer outra cidade, trabalhar/estudar e almoçar nos arredores de onde moram e de onde nasceram. Nessa perspectiva, destaco que 72,2% de todos os participantes da amostra declaram ser paraibanos de nascimento<sup>248</sup>.

Todavia, os dados colhidos permitiram registrar um fluxo de visitantes/turistas vindos dos estados do Rio Grande do Norte (6,3%) e Pernambuco (3,4%), com destaque para aqueles

<sup>248</sup> Quanto ao local de nascimento, as cidades paraibanas de Campina Grande (19,4%), João Pessoa (9,7%), Areia (7,6%), Esperança (5,9%), Remígio (4,2%), Alagoa Grande (3,0%) e Guarabira (2,5%) foram as mais citadas. Dentre as cidades dos estados vizinhos que mais se destacam como local de nascimento estão Recife (PE) e Mossoró (RN), com 4,2% e 2,1% dos respondentes, respectivamente.

oriundos das cidades de Recife (2,5%) e Mossoró (2,1%). Vale destacar que a capital pernambucana, Recife, fica a 200Km da destinação turística em questão, o que equivale à cerca de 3h30min de viagem. Já Mossoró, no Rio Grande do Norte, fica 378 Km de Areia, isto é, cerca de 5h30min de viagem.

A predominância (89,9%) de clientes/visitantes do RVM residentes na região Nordeste, sendo 89,5% nascidos nessa região, justifica a ênfase dada à afirmação e à exaltação da identidade regional não só pelo Restaurante Vó Maria, mas em outros estabelecimento e atividades turísticas desenvolvidas em Areia, seja por meio da preocupação em utilizar uma “decoreação rústica” e a música de artistas regionais ou em oferecer pratos da culinária regional etc. Os depoimentos e as observações fazem crer que os empreendedores do turismo de Areia, com ajuda do Sebrae-PB, foram identificando as demandas e expectativas dos clientes e turistas e procurando atendê-las com um “*ar regional*”.

É certo que os 5,1% clientes/visitantes que declararam morar na região Sudeste, os 4,2% das regiões Norte e Centro-Oeste (com 2,1% cada), ou os 0,4% residentes no Sul do país e também os 0,4% que residiam no exterior também parecem apreciar o uso dos elementos culturais regionais. Seja para os nordestinos e demais brasileiros ou para os estrangeiros que frequentam o local, é provável que os elementos rústicos (objetos em madeira, cipós, palha de bananeira etc.), os pratos tradicionais servidos e a musicalidade do RVM sejam associados ao ideal romântico da pureza e da autenticidade, forjado pelo discursivo em defesa da cultura popular e da identidade nacional, nas décadas de 1950 e 1960, e que hoje se atualiza por meio de fluxos transnacionais suportados pela difusão de imagens e signos imagéticos (ALVES, 2009). Isso explicaria o fato de 36,5% dos respondentes terem utilizado palavras/expressões como *regional*, *tradição/tradicional*, *simples/simplicidade*, “*alma nordestina*”/“*identidade nordestina*”, *original/originalidade* para descrever<sup>249</sup> o RVM. Os comentários abaixo, deixados espontaneamente<sup>250</sup> no Livro de Visitas do RVM, reforçam tal interpretação:

Esse ambiente está devidamente preenchendo **todas as exigências do cidadão que sonha com um mundo rural**. (Juraci Lemos, 2013; P02AC04).

<sup>249</sup> Ao serem solicitados a completar a frase “*O restaurante Vó Maria é...*”, a maioria dos respondentes reportou-se ao ambiente, utilizando prioritariamente (43,6%) as palavras *acolhedor*, *aconchegante* e/ou *familiar* para descrever o ambiente. Em segundo lugar, com 36,5%, vieram as palavras listadas acima para referir-e a comida ou ao ambiente. O restante das respostas enfatizou a comida e/ou o atendimento.

<sup>250</sup> Chamado pela direção do restaurante de “Livro de Críticas e Sugestões”, ele fica disposto em uma mesinha, onde é servido o café (cortesia do restaurante), ao lado do balcão de alvenaria onde são servidas as refeições. Conforme observei, ninguém é convidado expressamente a escrever ou deixar uma mensagem nele, assim trata-se de comentários escritos voluntariamente, razão porque se tornam uma excelente fonte para compreender as percepções dos clientes em relação ao RVM e ao espaço rural.

O "Vó Maria não é um restaurante e nem serve comida, é **antes de mais nada a verdadeira representatividade de nossa cultura**, e serve iguarias que nos faz visitar nossas origens e memórias antepassadas. (Aurélio, fevereiro/2014; P08AC03).

Os comentários, os depoimentos e a observação sugerem que o RVM funciona como um espaço de produção e atualização de memórias, cujo eixo principal, que conjuga todos os elementos (culinária, decoração, arquitetura, música, atendimento), é a cultura popular e as representações da ruralidade. A diversidade de perfis de clientes que fazem refeições no RVM, revelada pela pesquisa exploratória, sugere que as motivações para apreciação e a forma de tomar os alimentos podem ser diversas<sup>251</sup>, mas há certo consenso de que o Restaurante é um atrativo turístico e um representa bem a cultura nordestina.

Em conclusão, os dados da pesquisa exploratória indicam uma possível relação entre a consolidação do turismo no Brejo paraibano e a ascensão das classes emergentes, graças à melhoria da renda e ao aumento da escolarização, sugerindo a hipótese (não investigada) de que é o aumento de capital escolar e o afastamento do cotidiano de trabalho no espaço rural que permitem aos visitantes e turistas perceberem o rural de forma mais lúdica, como espaço de apreciação da cultura popular, de lazer e turismo.

Convém ter claro, no entanto, que o desenvolvimento do turismo em Areia está inserido em uma trama complexa, que entrelaça os planos local, regional e nacional dentro do processo histórico de desenvolvimento do turismo no país. E, embora não seja o objetivo principal dessa pesquisa explicar tal processo histórico, creio ser pertinente identificar quais e como os agentes locais contribuíram para consolidação da cidade como principal destinação do Brejo paraibano, algo de que tratarei na sequência. Objetiva-se com isso entender qual lugar (social) o rural e as práticas camponesas ocupam na oferta turística e que significados têm para os agentes envolvidos na produção e consumo das práticas turísticas em Areia.

---

<sup>251</sup> Representantes do Banco Mundial e órgãos de fomento ou ainda o Governador do Estado da Paraíba, assim como jornalistas da mídia especializada em turismo, dentre outros, costumam ser recebidas de forma diferenciada, com espaço reservado e restrito às suas comitivas e comida servida sobre a mesa; enquanto aos comensais diários é oferecido o serviço “*selfservice*”, o que faz com que enfrentem longas filas, principalmente, nos fins de semana, quando costuma faltar mesas e local para sentar.

### 5.2.2 Evolução do turismo em Areia: estágios e matrizes culturais

Sem dúvida Areia liderou a evolução da atividade turística no Brejo paraibano, disputando o posto de líder, atualmente, com o município de Bananeiras<sup>252</sup>, que além de ter uma história semelhante, vive um estágio de desenvolvimento turístico similar<sup>253</sup>. Em ambos, o patrimônio arquitetônico, histórico e cultural relacionado ao cultivo e ao processamento da cana de açúcar nos engenhos para produção de rapadura, açúcar e cachaça, constitui um dos atrativos principais. A “casa grande”, a fábrica (engenho), a casa de farinha e a senzala (quando existem) são hoje locais de visita dos turistas e visitantes, que em muitos casos desejam conhecer os cenários descritos nas obras dos romancistas regionalistas<sup>254</sup>, que muito contribuíram para edificação da identidade regional nordestina, costurando uma memória, inventando tradições e religando os homens do presente ao passado (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2009).

Todavia, é no âmbito das artes que Areia procura distinguir-se da rival, apropriando-se do legado de seus personagens ilustres mais destacados: o pintor Pedro Américo e o político e escritor José Américo de Almeida. Para o primeiro, a cidade dedica o Museu Casa de Pedro Américo, para o segundo, o nome de uma praça em frente da qual se localiza a Escola Estadual de Ensino Fundamental e Médio Ministro José Américo de Almeida, também nomeada em sua homenagem. Além desses nomes, a cidade orgulha-se de ter edificado, com dinheiro da aristocracia rural, ainda em 1859, o Teatro Recreio Dramático, primeira casa de espetáculo cênico do estado, o qual foi posteriormente renomeado de Teatro Minerva<sup>255</sup>.

---

<sup>252</sup> Bananeiras tem uma população estimada em 21.851 habitantes, distribuídos em 258 km<sup>2</sup> e localizada na Serra da Borborema, com altitude de 526 metros. O PIB per capita no ano 2015 foi de R\$ 9.309,49 (IBGE, 2018). Grande produtor de café no século XVIII, momento de grande desenvolvimento econômico e da ascensão da aristocracia rural, o município voltou-se para a produção de cana de açúcar, sisal, algodão e fumo após os cultivos de café ser dizimados por pragas. A cidade conta com a presença do Colégio Agrícola Vidal de Negreiros (CAVN), desde 1924, oferecendo cursos técnicos profissionalizantes na área agrícola. Em 1976, o CAVN foi vinculado à UFPB e passou a ofertar cursos superiores.

<sup>253</sup> Conforme dados da pesquisa realizada por Galvão (2012), enquanto Areia possuía 05 meios de hospedagem e 20 bares e/ou restaurantes, Bananeiras possuía, respectivamente, 07 e 17. Atualmente, enquanto Areia possui 4 condomínios de campo instalados em seu território rural, Bananeiras possui 5 condomínios e um loteamento, sendo as duas cidades as que mais se destacam no turismo, comparadas aos outros municípios do Brejo.

<sup>254</sup> De acordo com Albuquerque Júnior (2009), autor da obra intitulada *A invenção do nordeste e outras artes*, a própria ideia de “região nordeste”, assim como sua identidade, foi gestada a partir de práticas discursivas e imagéticas que ganharam força por meio do movimento regionalista, iniciado na década de 1920. O movimento regionalista se opunha ao movimento modernista do início do século, o qual buscava uma identidade nacional para o Brasil e os brasileiros, tomando como referência o eixo Sul do país.

<sup>255</sup> Durante o período da decadência econômico de Areia, o Teatro Minerva funcionou como cinema, sendo restaurado na década de 1990. Hoje abriga espetáculos locais e oficinas de teatro, principalmente, durante a Rota Cultural Caminhos do Frio, estando aberto a visita.

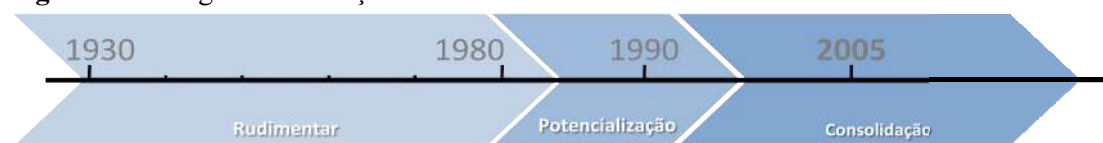


Todos esses elementos estão articulados na construção narrativa do discurso turístico sobre a destinação, compreendo duas matrizes: a do rural dos sitiantes e a do rural aristocrático ou colonial. Uma apela para a cultura popular enquanto a outra apela para a “cultural erudita”. Cabe perguntar: Quais elementos compõem essas matrizes? Como elas desenvolveram-se e como participam hoje da oferta turística na localidade?

A análise do processo histórico permitiu identificar três categorias de ações necessárias ao desenvolvimento do turismo na área pesquisada: formação de infraestrutura e capacitação dos agentes promotores (estradas, meios de hospedagem, restaurantes, ações de fomento, cursos de capacitação da mão de obra etc.); formatação da oferta turística (roteirização, definição de pontos turísticos, criação de novos atrativos etc.); e formação de demanda (divulgação junto ao *trade* turístico – jornalistas, agências e agentes de viagem, publicidade na mídia, difusão do hábito de viajar, constituição de “um olhar turístico” etc.). Essas ações não estão circunscritas apenas em períodos determinados, necessitando serem renovadas continuamente, por meio do trabalho de marketing e comunicação feito pelos intermediários culturais, que criam e divulgam novos produtos/serviços, para atender novas demandas dos turistas.

Paralelamente a essa classificação, é possível distinguir três estágios no processo de evolução do turismo no município de Areia: *rudimentar*, entre as décadas de 1930 a 1980; *potencialização*, na década de 1990; *consolidação*, a partir dos anos 2005. Dentro de cada estágio pode-se elencar uma série de fatos e ações implementadas por agentes públicos, com atuação em nível local ou nacional, e agentes individuais, que juntos irão induzir o desenvolvimento do turismo e, direta ou indiretamente, a inserção da Comunidade Chã de Jardim nesse processo.

**Figura 17:** Estágios da evolução do turismo em Areia.



Fonte: Elaboração própria. Josilene Ribeiro, 2017.

A análise do Quadro 6 (abaixo) permite observar como a criação de uma legislação, de programas e de órgãos específicos para gerenciar o turismo em nível federal encadeia-se com os fatos em nível local - municipal e do estado da Paraíba. Irei privilegiar a análise de alguns fatos locais e ações em âmbito regional que são emblemáticos para delimitação dos estágios citados e para compreensão das matrizes presentes no discurso turístico em Areia.

Quadro 6 - Fatos determinantes do desenvolvimento do turismo em Areia, século XX e XXI.

DÉCADA/ ANO	ACONTECIMENTOS	
1930 a 1980	1911	Fundação do Colégio Santa Rita pelo Cônego Odilon Benvindo de Almeida e Albuquerque
	1936	<b>Criação e inauguração oficial da Escola de Agronomia da Parayba (Dec. Estadual nº. 696).</b>
	1937	Irmãs Franciscanas de Dillingen (freiras alemãs) assumem a administração do Colégio Santa Rita
	1940	Organização do Museu Casa de Pedro Américo (em comemoração ao centenário do pintor, em 1943)
	1950	Escola de Agronomia é federalizada (Lei Federal Nº 1.055, de 16/01/1950), tornando-se Escola de Agronomia do Nordeste (EAN).
	1958	Criação da Comissão Brasileira de Turismo (COMBRATUR), com função de planejar o turismo nacional (Decreto 44.863).
	1966	Implantação do Sistema Nacional de Turismo; criação do Conselho Nacional do Turismo (CNTur) e da Empresa Brasileira de Turismo (EMBRATUR) (Decreto-Lei 55).
	1968	<b>EAN passa a integrar a Universidade Federal da Paraíba (Decreto nº. 62.715).</b>
	(déc.	Construção das Rodovias que formam o denominado Anel do Brejo (PBs 079, PB 075 e outras).
	1972	Lançamento da Convenção do Patrimônio Mundial da UNESCO.
	1976	<b>“1º Festival de Verão de Areia” (na sequência será chamado “Festival de Artes de Areia”)</b>
	1979	Tombamento de Areia pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Estado da Paraíba (Decreto nº. 8.312).
1987	Centro de Ciências Agrárias, em Areia, sedia a VII edição do Congresso Brasileiro de Iniciação Científica em Ciências Agrárias (CBICCA).	
1990		Crise do setor canavieiro paraibano, com queda da área colhida; desaceleração da economia do Brejo.
	1991 –	Processo de falência da Usina Santa Maria; crise do emprego.
	1992	<b>Criação da Reserva Mata Pau Ferro (decreto nº 14.832).</b>
	1994	Lançamento do Programa de Desenvolvimento do Turismo no Nordeste (PRODETUR-NE), focado na infra-estrutura urbana para o turismo.
	1996	<b>Aprovação e início da execução de Projeto de Ecoturismo na Reserva Mata Pau Ferro; Criação do Centro de Ecoturismo Jonas Campelo.</b>
	1997	<b>Criação do Museu do Brejo Paraibano (Museu da Cachaça e da Rapadura) na área do CCA/UFPB.</b>
		Lançamento do PRODETUR-PB I (focava projetos de infraestrutura no litoral).
		<b>1ª Festival da Cachaça de da Rapadura / Programa da Melhoria da Cachaça e da Rapadura</b>
	1998	<b>Entrega de 10 casas (vila da Chã) e remoção dos posseiros que moravam na Mata Pau Ferro; Realização do primeiro curso de Condutor Local de turismo (Sebrae + Prefeitura de Areia).</b>
2000	2000	Plano Estratégico de Desenvolvimento do Turismo na Paraíba de 2000-2010: Plano Amanhecer
	2001	Criação da Associação dos Amigos de Areia (AMAR);
	2003	Criação do Ministério do Turismo (MTur) – medida provisória nº 103.
		Lançamento do Plano Nacional de Turismo 2003/2006 - (PNT 2003/2006)
	2004	Programa de Regionalização do Turismo – Roteiros do Brasil (MTur)
	2005	Lançamento do PRODETUR-PB II (Parceria Governo do Estado e Governo Federal).
		<b>I Seminário de Regionalização do Turismo do Brejo.</b>
		Criação do Programa Nacional de Certificação da Cachaça (PNCC).
		<b>Tombamento do conjunto Histórico, Urbanístico e Paisagístico de Areia como Patrimônio Nacional, pelo IPHAN (Proc. Nº 1489-T-02).</b>
	2006	<b>Lançamento da 1ª Edição da Rota Cultural Caminhos do Frio (com 6 municípios)</b>
	2007	Entrega/reinauguração do Casarão José Rufino, pelo Tribunal de Justiça da Paraíba.
	2008	Programa Monumenta e AMAR realizam: “Gincana Cidade de Areia”; “A Cidade de Areia nos Roteiros Turísticos do Brejo Paraibano” e; XI Festival de Artes de Areia.
		Criação da Política Nacional de Turismo (LEI Nº 11.771, de 17/09/2008)
2009	Lançamento do <b>Roteiro Integrado Civilização do Açúcar</b> , nos estados de AL, PB e PE.	
2010	2010	<b>Criação do Fórum Regional de Turismo Sustentável do Brejo Paraibano</b> , responsável pela governança participativa do turismo no Brejo e por gerenciar os Caminhos do Frio.
	2011	Reinauguração do Museu Casa de Pedro Américo (com apoio do Museu Nacional de Belas Artes e do Ibram/Ministério da Cultura - MinC).
	2013	3º Seminário Paraibano de Cachaça de Alambique e XIV Festival Brasileiro de Cachaça, Rapadura e Açúcar Mascavo são realizados em Areia.
		Aprovação do Plano Nacional de Turismo 2013-2016 (Decreto Nº 7.994).
	<b>Criação da Associação Turística Cultural e Rural de Areia (Atura)</b>	

Fonte: Baseado em consultas a documentos do MTur e dados históricos. Josilene Ribeiro, 2017.

A criação da Escola de Agronomia da Parayba, em 1936, é um fato marcante para aquilo denomino *estágio rudimentar*, durante o qual não se falava em turismo em Areia. Todavia, foi durante esse estágio que rodovias foram construídas, melhorando as vias de comunicação e acesso até a cidade, e esta se tornou “referência” em cultura na Paraíba. A federalização Escola, em 1950, e sua integração à Universidade Federal da Paraíba, em 1968, com a posterior abertura de mais cursos superiores, geraram um fluxo crescente de novos alunos vindos de diferentes regiões da Paraíba e até mesmo de outros estados nordestinos. Nessa fase, merece destaque também o papel exercido pelo Colégio Santa Rita<sup>256</sup>. Funcionando em regime de internato, o colégio educava as meninas da elite da região do Agreste paraibano.

As meninas recebiam uma educação religiosa tradicional<sup>257</sup>, incluindo conteúdos como línguas, música (canto e piano), pintura, ciências, educação doméstica, bordado entre outros, ministrada por freiras alemãs, desde 1937. Segundo Camacho (2013, p. 96), pesquisadora que estudou o ensino de piano na Paraíba, recorrendo à análise da trajetória de duas professoras formadas pela referida instituição de ensino, o colégio foi lembrado por suas informantes como sinônimo de tradição, seriedade e disciplina, e gozava de *status* e prestígio perante as elites agrárias do estado da Paraíba. Esses fatos singulares indicam ainda que a matriz cultural legitimada e assumida na época privilegiava a noção de cultura erudita.

#### 5.2.2.1 O Festival de Artes de Areia e a matriz erudita

Talvez o mais importante e, certamente, um dos elementos mais emblemáticos para construção da imagem do lugar (e que povoa o imaginário social sobre a cidade até hoje), seja o fato de Areia ter tido sua própria “Era dos Festivais”<sup>258</sup>, com a realização do “Festival de Artes de Areia”, entre os anos 1976 e 1982. Assim, Areia entrou para a vanguarda no estado da Paraíba, tornando-se também um roteiro para comerciantes que vinham de Pernambuco e Rio

<sup>256</sup> Entre os anos 1937 e 1970, o Colégio Santa Rita ofertou o ensino primário, ginásial e o Curso Normal (Pedagógico), voltado para formação de professoras. O ano de 1972, marca a extinção do internato e a implantação do regime de co-educação nos cursos ginásial e colegial normal, oferecidos pelo colégio, que também concedia bolsas de estudo para algumas pessoas menos favorecidas economicamente e filhos de professores (CAMACHO, 2013).

<sup>257</sup> De acordo com Correia (2010, p. 19), pesquisadora que investigou o papel do Colégio Santa Rita no contexto educacional paraibano de 1937 a 1970, alheia à revolução operada no âmbito dos costumes, a instituição perpetuou padrões culturais homogeneizantes que legitimavam uma identidade branca, católica, heterossexual e submissa ao dogmatismo da revelação.

<sup>258</sup> “Era dos Festivais” é o título do livro de Zuza Homem de Mello, lançado em 2003, em que o autor descreve os bastidores do que se tornaria conhecido como a época de ouro da música e da cultura popular brasileira. Realizados entre 1965 e 1972, os festivais de música popularizaram e tornaram conhecidos nomes como Elis Regina, Nara Leão, Chico Buarque, Jair Rodrigues, Caetano Veloso e Geraldo Vandré, os quais se tornaram ícones da MPB, graças aos festivais e as transmissões televisivas destes (MAGALHÃES, 2009).

Grande do Norte (MAGALHÃES, 2009). É certo que esses festivais trouxeram artistas e visitantes para cidade, ainda que em pequeno número, criando demanda por meios de hospedagem e serviços de alimentação.

De acordo com Magalhães (2009), pesquisador que investigou como os festivais interferiram no cotidiano da cidade e na relação dos areienses com o espaço urbano, a programação dos eventos contemplava manifestações de artes consagradas - literatura, música, dança, teatro e cinema -, voltando-se para estudantes e professores de artes, intelectuais e “curiosos”. Esta última palavra é usada pelos jornais da época, conforme as análises de Magalhães (2009), para designar aqueles que não eram considerados parte do público-alvo, porque não faziam parte dos círculos da cultura senão como consumidores secundários. Conforme os dados levantados pelo autor, a programação do evento incluía: visitas a engenhos e lugares históricos da cidade; além de ursos e oficinas, nas quais os areienses podiam participar, abrindo espaço para cultura popular por meio da apresentação de grupos folclóricos, bandas de música e cordel. Ainda assim, a matriz cultural do evento parece privilegiar a cultura erudita, sobretudo porque se voltava para um público “seleto”, isto é, que já tinha contato com as artes, e quantificado em cerca de mil pessoas (MAGALHÃES, 2009).

A década de 1990 compreende o período que denomino de *potencialização*, durante o qual o turismo começa a ser pensado como uma alternativa para a crise econômica e do emprego, gerada pela falência da Usina Santa Maria. Período que coincide com a chegada de recursos federais para o primeiro Programa de Desenvolvimento do Turismo (PRODETUR I) no estado. Nessa fase ocorre a criação da Reserva Mata Pau Ferro, em 1992, a qual foi contemplada, em 1996, com um Projeto de Ecoturismo, financiado pelo Ministério do Meio Ambiente e pelo Banco Mundial, gerido de forma conjunta pela UFPB, Sudema e Prefeitura Municipal de Areia. Por meio de tal Projeto, algumas ações de educação ambiental foram organizadas para estudantes da rede pública de ensino fundamental do município; algumas trilhas dentro da Mata foram catalogadas e sinalizadas; as famílias dos posseiros que moravam na área da Reserva foram realocadas para casas construídas à margem da Rodovia PB079 (formando o que chamo de “vila da Chã”); a Unidade de Beneficiamento de Polpas de Frutas (a atual “fábrica”, dirigida pela Adesco) e o Centro de Ecoturismo Jonas Camelo<sup>259</sup> foram construídos, ficando ociosos por falta de gestores, posto que as famílias realocadas e que deveriam assumir os trabalhos não foram qualificadas para isso. No entanto, desde então,

---

<sup>259</sup> Conforme os relatos, Jonas Campelo foi um funcionário da Cagepa que trabalhou na construção e foi responsável durante muitos anos pela manutenção de equipamentos de captação de água da Barragem Vaca Brava, vindo a falecer durante o exercício de suas atividades, no período de implantação do mencionado projeto de Ecoturismo.

a Reserva passou a atrair pesquisadores interessados em conhecer um dos últimos remanescentes de mata atlântica de brejo de altitude, servindo, eventualmente, de espaço para aulas de campo para estudantes e universitários.

Ressalto que uma decisão tomada no âmbito da UFPB, durante o estágio de *potencialização*, parece ter contribuído para desencadear o surgimento de novos meios de hospedagem em Areia: não mais construir residências universitárias para novos alunos do Campus de Areia. Conforme os relatos, isso favoreceu o desenvolvimento de um “pseudo-mercado<sup>260</sup>” imobiliário de aluguel de apartamentos e casas para estudantes e forçou a aparição de novos meios de hospedagem na cidade. É também o período da volta do Festival de Artes de Areia (em duas edições, 1998 e 1999) e da criação do I Festival Brasileiro da Cachaça e da Rapadura, em 1997, que se tornará conhecido nas edições seguintes como Bregareia.

#### 5.2.2.2 O Bregareia e a matriz popular

Originalmente concebido como atividade de encerramento de um evento acadêmico, no qual produtores locais, estudantes, representantes de instituições públicas e privadas e alguns convidados discutiam ações para melhoria da produção da cachaça<sup>261</sup> na Paraíba, o festival ganhou proporções maiores, quando a prefeitura local “comprou a ideia” e patrocinou shows musicais de estilo Brega<sup>262</sup>, em paralelo à degustação ofertada pelos produtores de

<sup>260</sup> Não há agências imobiliárias e existem apenas dois corretores locais credenciados em Areia, o que faz com que a maior parte das negociações ocorra diretamente entre o locador e os proprietários dos imóveis, muitas vezes não sendo feitos sequer contratos de aluguel. A informalidade e a grande demanda fazem os preços praticados elevarem-se, quando comparados com preços praticados na Capital, João Pessoa. Em 2015, o preço médio de uma quitinete variava entre R\$ 500,00 e R\$ 1.000,00. Além disso, a observação e os relatos indicam que sem a mediação de um residente, é difícil alugar um imóvel em Areia/Remígio.

<sup>261</sup> Em meio às pressões internacionais sobre a indústria de bebidas e de alimentos, em 1997, a Associação Brasileira de Bebidas criou o Programa Brasileiro de Desenvolvimento da Aguardente de Cana, Caninha e Cachaça – PBDAC. Na Paraíba, motivados pelo exemplo mineiro, alguns proprietários de engenhos engajaram-se na melhoria da produção e na redefinição da imagem da cachaça, que até então estava relegada à condição de marginalidade e seus bebedores, estigmatizados (SILVA, 2014; BARBOSA, 2014). De acordo com Dantas (2003), o ponto de partida foi a criação, em 1997, de um programa institucional preocupado com a qualidade dos derivados artesanais da cana-de-açúcar no Brejo Paraibano: o Programa de Apoio à Modernização e Competitividade dos Setores Econômicos Tradicionais – COMPET, subordinado à Secretaria da Indústria, Comércio, Turismo, Ciência e Tecnologia do Estado da Paraíba – SICTCT-PB. Tomando como parceiro órgãos como o Sebrae, buscou-se ainda o fortalecimento das marcas de cachaças, a partir do investimento em propaganda, participação em festivais e em premiações de porte nacional, ações que refletiram também na imagem da cachaça (BARBOSA, 2014).

<sup>262</sup> A palavra brega é usada, normalmente, como sinônimo de “cafona”. O gênero musical “brega”, no entanto, é de difícil definição. Entretanto, desde o começo da década de 80, a palavra “brega” passou a designar um “estilo e estética musical”, geralmente, apreciado pelas camadas populares, cujas características principais são: excesso de dramaticidade e/ou letras sentimentais; simplicidade dos arranjos musicais, que ganham um mesmo assobio; uso de rimas fáceis e palavras simples; aliado a uma performance que enfatiza a sexualidade dos corpos feminino e masculino (FONTANELLA, 2005; SOARES, 2017). Pode-se afirmar que a classificação de uma música ou

cachaças da microrregião do Brejo. O objetivo era dar visibilidade e impulsionar a produção e o consumo da cachaça produzida no Brejo, predominantemente, de forma artesanal.

Adotando o formato da festa-espetáculo, voltada para grandes públicos, com apresentações e shows gratuitos durante três dias, em praça pública, o Bregareia se tornou conhecido na mídia nacional como um “*festival em que o normal é ser brega*” (DOMINGO ESPETACULAR, 2013), chegando a receber um público de cerca de 60 mil pessoas. Nas suas 16 edições, entre 1997 e 2016, em alguns anos contando com recursos do Mtur/MinC<sup>263</sup>, a programação do evento incluiu, além da “parte acadêmica” (com seminários, palestras e visitas técnicas a engenhos/fábricas de cachaça) e a degustação, brincadeiras de cunho jocoso<sup>264</sup>, que versavam sobre os efeitos do consumo da cachaça ou o uso de fantasias de “brega”.

Conforme os relatos dos informantes e de reportagens sobre o Bregareia, fantasiar-se ou caracterizar-se de “brega” consiste em vestir roupas e acessórios exagerados, com muito brilho e cores vibrantes, que expressam “mau gosto”, de modo a tornar-se “cafona” e ridículo. Disso, conclui-se que toda a festa é uma grande brincadeira, uma performance teatral, em que o público participa e “brinca” o “jogo do bufão<sup>265</sup>” – baseando-se nesse personagem universal que transita entre a visão estética do grotesco e a cultura cômica popular (BORDIN, 2013), pela qual se inverte e se recria as hierarquias e distinções sociais cotidianas (CHIANCA, 2013). Uma hipótese a ser investigada em outros estudos poderia ser que, para grande parte dos participantes da festa, a performance dos participantes assume um caráter de entretenimento. De acordo com Schechner (1988), diferente das performances que focalizam a noção de eficácia, as performances voltadas para o “entretenimento” não alteram de modo efetivo a sociedade (SCHECHNER, 1988).

Focalizando os objetivos dessa investigação, verifica-se que, ao congrega um estilo musical – o brega, um produto originalmente popular - a cachaça, e incentivar que o público

---

cantor como “brega” seria uma forma que membros da classe dominante usam para depreciar aqueles que possuem baixo capital cultural e de perpetuar a distância social entre as classes.

<sup>263</sup> No ano de 2013, a Prefeitura de Areia recebeu do Ministério do Turismo um repasse de R\$ 266.589,14 para realização do XIV Festival Brasileiro da Cachaça e da Rapadura e XIV Bregareia, por meio do convênio n. 783721, celebrado entre as partes, cujas contas foram aprovadas com ressalva (Portal da Transparência, 2016).

<sup>264</sup> A “gincana cultural” é uma dessas brincadeiras jocosas. Nela, os participantes devem beber cachaça enquanto executam provas como colocar a linha no buraco da agulha, carregar um peso de um local para outro, correr com um ovo em uma colher etc. Ganhará o prêmio o finalista que cumprir todas as 10 provas, e conseguir manter-se de pé, após a ingestão das 10 doses de cachaça.

<sup>265</sup> Segundo Bordin (2013), os bufões e bobos faziam parte das festas cômicas populares do período de transição da Idade Média para o Renascimento, que aconteciam nos campos e nas cidades ao lado de eventos sérios e solenes. Na idade média, o “jogo do bufão” consistia em uma paródia realizada com humor, que trazia à tona a inversão das hierarquias. Deste modo, as figuras superiores (como membros da Igreja e nobres) eram rebaixadas ao plano inferior, o que era permitido durante este período festivo, pois “o bufão e o bobo ‘não são deste mundo’ e por isso têm direitos e privilégios especiais. Estas figuras que riem, elas mesmas são também objeto de riso.” (BAKTHIN, 1988, p.276 apud BORDIN, 2013, p. 13)

participe, caracterizando-se como “bregas”, esse festival, que exalta a irreverência do personagem do bufão, assume uma matriz cultural integralmente popular, diferindo da proposta do Festival de Artes de Areia. Algo perceptível inclusive nas logomarcas dos dois eventos, ao longo de suas edições.

A título de exemplos, na Figura 18 (ver Apêndice) estão dispostas uma logomarca de cada um dos eventos. Na imagem n.º. 1, verifica-se o uso de elementos estéticos do cordel e um apelo à literatura na logomarca do Festival de Artes de 2012, que homenageou o escritor paraibano Augusto dos Anjos; na imagem n.º. 2, observa-se a evocação da cultura popular massiva no Bregareia de 2013, cuja logomarca privilegia elementos estéticos coloridos, com destaque para as flores (uma possível alusão ao tecido da chita ou chitão<sup>266</sup>), a cachaça e uma caricatura do homenageado, o cantor Waldick Soriano, representante do gênero musical “brega”.

O uso desses elementos na divulgação do evento levam a crer que o Bregareia dialoga e incorpora, ao menos em parte, as representações pejorativas do matuto, ao mesmo tempo em que transforma a cidade de Areia em palco de uma performance coletiva, que satiriza a realidade social, ao dar destaque ao personagem do bufão, conhecido na idade média por sua capacidade de rir do sistema que o oprimia, invertendo a hierarquia social e rindo de si mesmo, ou seja, desconstruindo as classificações empregadas pelos grupos dominantes.

Talvez por essa razão, conforme observado, há uma grande antipatia por parte daqueles que poderíamos considerar como a fração dominada da classe dominante de Areia, assim designada por mim porque seus membros possuem maior capital escolar e certo capital simbólico, gozando de respeito e reconhecimento, sendo alguns deles herdeiros (reconvertidos) da aristocracia rural, que perdeu parte de seu prestígio e riqueza junto com o fim do ciclo econômico da cana de açúcar. Eles se contrapõem, na época da pesquisa, ao grupo dominante, que ascendeu economicamente e assumiu o controle político do município na década de 1990, e que é responsabilizado pela criação do Bregareia.

No entanto, o conflito entre os dois grupos parece que vai além do campo político<sup>267</sup>, traduzindo-se nas disputas pela imposição da concepção de cultura e da matriz cultural adotada nos eventos e no turismo da cidade, conforme as falas a seguir sugerem.

<sup>266</sup> A chita é um tecido de algodão barato e de baixa qualidade, com estampas em cores e desenhos vivos e chamativos, é geralmente utilizado como “motivo junino”, na decoração de arraiais e para caracterizar o personagem do(a) matuto(a), por meio de suas vestimentas (CHIANCA, 2013).

<sup>267</sup> Os dois grupos se enfrentaram na campanha política pela prefeitura municipal em 2016, na qual se elegeu o empresário João Francisco Albuquerque. Formado em Direito pela Universidade Estadual da Paraíba e com MBA em Atacado e Varejo pelo Sebrae, o atual prefeito é sócio-fundador da Atura e um dos sócios do maior

**A discriminação que existia com relação ao brega era muito grande!** [...] Eu estive no Ministério da Cultura [para defender a liberação de recursos para o evento em 2014] e um assessor da ministra não queria aprovar o projeto de Areia porque **brega não era cultura. Brega é cultura!** Quando criamos o Bregareia não foi só para aparecer e dizer que era mais um festival que estávamos criando. **O movimento veio solidificar, junto com a música, a economia.** Nós produzimos uma das melhores cachaças do mundo, nosso produto é limpo, orgânico e artesanal. (Tião Gomes, deputado estadual; Entrevista ao Jornal 100.5 Notícias, da Rádio 100.5 FM, 01/12/2014).

**A política sempre foi muito forte aqui na região!** Até que entra a prefeita, no caso, Adria, junto com o marido, o deputado, que tem um sonho... **No meu ponto de vista, um sonho de desprezo. Invento um evento, né, sem infraestrutura, sem planejamento, porque ele gosta do estilo, do estilo musical, que é o brega.** Aí inventa uma desculpa que vai fazer um festival da cachaça e da rapadura, inventa. Aí, a sorte deles é que a Universidade [UFPB - Campus Areia] segura essa ideia... do festival. (E08: 40 anos; Guia de turismo e sócia da Atura; 26/01/2016).

Eu tenho até um certo receio de falar, no sentido de falar não negativamente, mas do que houve no que chamavam Bregareia, né. **O nome Bregareia era pejorativo, de certa forma é... por conta que a cidade na minha opinião não tem nada de brega. É uma cidade que é rica em cultura, é rica em arquitetura, é rica em educação!** [...] Eu me lembro, uns 12 anos atrás eu fui pra um festival da cachaça, o Bregareia. E eu cheguei na cidade encontrei com jovens, já tava amanhecendo, depredando orelhão, depredando placas de sinalização de trânsito, depredando é... fachada de loja, quebrando. Eles embriagados... é, não se hospedavam, dormiam dentro dos carros, né, urinavam em via pública porque eles não estavam hospedados, não procuravam... **Então, eu, particularmente, eu via o Bregareia como negativo. Não era uma coisa que trazia o turista que ia permanecer na cidade.** Eles vinham, dormiam dentro dos carros, levava muitas vezes bebida, o que não fazia com que a economia... não movimentava a economia local. (E45: José Marcílio; Gerente de Projetos SEBRAE/PB; João Pessoa, 09/05/2016).

Enquanto um grupo denuncia o preconceito e defende os resultados positivos - valorização da cachaça artesanal, dinamização da economia, “aceitação” do gênero musical brega como cultura (*Brega é cultura!*) -, obtidos com o evento, outros criticam o Bregareia e o apontam como algo negativo para a imagem do município – “*a cidade na minha opinião não tem nada de brega. É uma cidade que é rica em cultura, é rica em arquitetura, é rica em educação!*”. Entre a opinião dos dois grupos fica patente que as disputas pelo poder político ainda hoje representam nos pequenos municípios interioranos da Paraíba (a exemplo de Areia), verdadeiras batalhas ideológicas, engajando toda a população, que se divide, geralmente, entre dois grupos políticos. Isso porque administrar a prefeitura significa “ser um grande patrão”, isto

---

hotel da cidade: o hotel Triunfo. Ele também tem comércio e negócios imobiliários no município e outras cidades do Estado.



é, administrar o dinheiro público, definindo quem será beneficiado ou não com as benesses do Estado, que são percebidas muitas vezes como dádivas pelos agraciados.

Por sua vez, as falas dos entrevistados E08 e E45 são convergentes ao criticar o Bregareia. O consultor de negócios do Sebrae-PB, José Marcílio, economista de formação, com 22 anos de trabalhos prestados ao órgão, cinco deles como gerente da Agência Sebrae de Guarabira/PB (a qual atende o Agreste e o Brejo paraibano), confirmou que o Sebrae/PB começou a estimular o desenvolvimento turístico da cidade realizando o primeiro curso de condutor local, em parceria com a Prefeitura de Areia. Na opinião dele, que é compartilhada por outros empreendedores do turismo em Areia, sobretudo os membros da Atura - os quais estão fortemente vinculados às ideias do Sebrae-PB -, o Bregareia não traz à cidade o turista ideal: que se hospeda e se alimenta nos empreendimentos locais, gerando renda e movimentando a economia. É certo que o desejo dos atuais empreendedores do turismo em Areia é que esta seja reconhecida pelo *slogan* de “*cidade da cultura, da história e das artes*”. E ela é assim apresentada atualmente pelos guias turísticos e agentes de turismo que a comercializam como destino, na tentativa de superação do antigo *slogan*.

O primeiro panfleto de divulgação da cidade, produzido entre os anos 1997 e 1998, pela Prefeitura Municipal de Areia com contribuições de professores da UFPB, trazia como *slogan*: “*Areia: cidade da cultura, do Brega, da Cachaça e da Rapadura*”. Apesar do Bregareia ter sido novamente interrompido, tendo sua última edição em 2016, continuam em jogo as oposições entre duas matrizes culturais em Areia, uma que se volta para cultura popular e outra que se volta para a nostalgia do passado da cidade, quando ela era supostamente um “exponente da cultura erudita no estado”. No entanto, as atividades e os roteiros de turismo que são propostos no município, hoje, parecem ser um produto híbrido das duas matrizes, destinando-se a diferentes públicos e combinando práticas de turismo rural, cultural, pedagógico, ecoturismo.

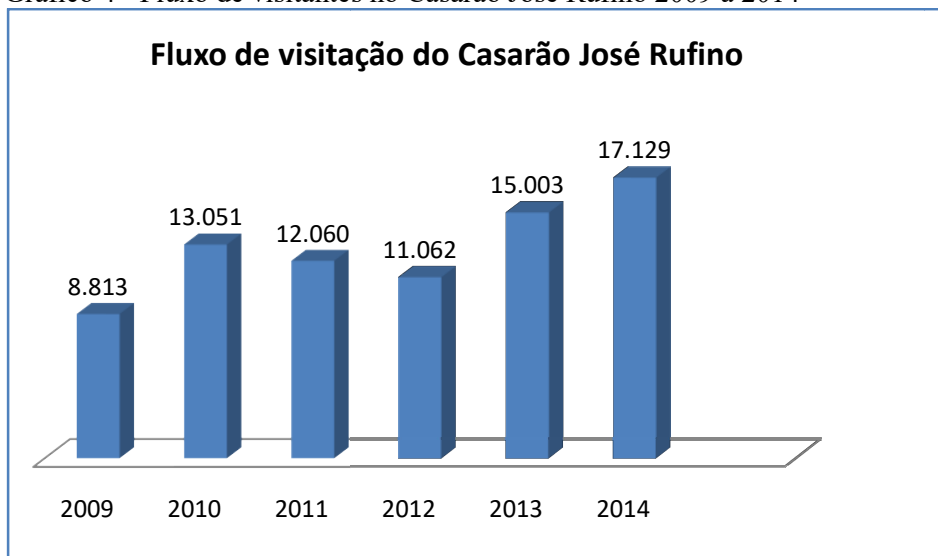
O estágio de *consolidação* de Areia como destinação turística corresponde ao período em que se verifica o aumento progressivo do fluxo de turistas (ver Gráfico 4) e a acentuação do número de meios de hospedagem<sup>268</sup> e de restaurantes (GALVÃO, 2012), sendo o ano de 2005 um marco temporal importante. Nesse ano a Reserva Mata Pau Ferro é convertida em Parque Estadual e os sitiantes, através da Adesco, passam explorá-la para oferta de serviços turísticos, tornando-se de modo extra-oficial seus gestores. Atualmente, eles oferecem serviços de

---

<sup>268</sup> Em 2012, segundo pesquisa realizada por Galvão (2012), havia 05 meios de hospedagem na cidade de Areia. Conforme os levantamentos empreendidos por mim, até 2017, existiam oito pousadas e hotéis na cidade, compreendendo uma oferta de cerca 200 leitos, no total. Verificou-se também a oferta de meios de hospedagem alternativos, em residências familiares, por meio da plataforma Airbnb, contabilizando-se mais cinco outros locais para hospedagem no município, com mais 16 leitos declarados.

piqueniques, de trilhas guiadas a pé, a cavalo e em bicicletas, além de promoverem encontros de capoeira, de orientação etc. dentro do Parque, contando com autorizações da Sudema.

Gráfico 4 - Fluxo de visitantes no Casarão José Rufino 2009 a 2014



Fonte: Dados da Prefeitura Municipal de Areia/2015

Nesse estágio também ocorre uma nova tentativa de retomar a realização do Festival de Artes de Areia, com algumas modificações no formato. Assim, o evento é realizado por mais quatro edições, nos anos 2005, 2008, 2011 e 2012. Atualmente, o festival foi absorvido pela Rota Cultural Caminhos do Frio<sup>269</sup>, ocorrendo de forma integrada dentro deste projeto, que teve sua primeira edição em 2006.

Dois aspectos chamam atenção na concepção do projeto “Caminhos do Frio”, como também é conhecido: sua realização é resultado de um modelo de governança participativa, sob a responsabilidade do Fórum de Turismo do Brejo Paraibano<sup>270</sup>; a incorporação da cultura como estratégia de desenvolvimento, por meio da valorização e conservação de elementos da

<sup>269</sup> Conforme Galvão (2012), em consonância com as classificações do Ministério do Turismo, o “Caminhos do Frio” recebe a denominação de rota cultural porque apresenta delimitado seu período e ordem da visitação, baseado na história e cultura regional.

<sup>270</sup> O Fórum Regional de Turismo Sustentável do Brejo Paraibano (FRTSB-PB), também chamado de Fórum de Turismo do Brejo Paraibano, é responsável por planejar e coordenar as ações, articular, negociar e estabelecer parcerias, além de monitorar e avaliar as ações de turismo em nível local. Conforme o seu Estatuto, o objetivo principal é “promover a integração entre os espaços rural e urbano, através da troca de experiências, ao possibilitar o convívio dos visitantes com os empreendedores de turismo e seus segmentos, promovendo o desenvolvimento sustentável das atividades turísticas e dos atrativos da região, em harmonia entre a comunidade e o meio ambiente”. Tendo como princípio a governança, participam do Fórum membros fundadores efetivos e beneméritos, incluindo entre eles representantes das prefeituras de cada município do Brejo, do Governo Estadual, além de representantes da sociedade civil organizada, como por exemplo, a Atura, além de órgãos de apoio, como Sebrae (FRTSB-PB, 2010; GALVÃO, 2012).

cultural regional, visando a dinamização da economia<sup>271</sup>. Assim, a Rota Cultural tem direcionado a atividade turística para a apropriação da cultura local e dos atrativos naturais, especialmente nas últimas três edições - 2015, 2016 e 2017. Ocorre que, com a diminuição dos recursos do Governo Estadual para o evento, a rota Caminhos do Frio vem dando preferência aos artistas locais/regionais na sua programação<sup>272</sup>, como forma de diminuir os custos do evento.

Embora grande parte das atividades seja realizada nas sedes dos municípios, verifica-se forte presença das representações da ruralidade na composição da programação e a realização de algumas atividades nas áreas rurais, com foco no contato com a natureza. Concebido dentro do Roteiro Integrado da Civilização do Açúcar<sup>273</sup> (GALVÃO, 2012), e realizado anualmente, desde 2006, de julho a setembro (meses mais frios), atualmente o projeto abrange nove municípios<sup>274</sup>, nem todos pertencentes à microrregião brejo paraibano.

Todavia, o fato mais relevante do período foi o tombamento do conjunto Histórico, Urbanístico e Paisagístico de Areia como Patrimônio Nacional, em 2005, pelo IPHAN, homologado e publicado no Diário Oficial da União através da Portaria n. 73º, em 2006. Apesar de criticado por não ter incluído a população no processo de tombamento e por não contemplar o patrimônio rural da cidade, o tombamento federal pode ser considerado um divisor de águas no desenvolvimento do turismo, conforme explicado na sequência.

### **5.2.3 Relações entre Estado, elites e classes dominadas no processo de turistificação de Areia**

A turistificação do município de Areia compreende seu tombamento, que veio consolidar o turismo como um novo ciclo econômico em Areia. Não por acaso, essa etapa

---

<sup>271</sup> Conforme dados do Governo da Paraíba (2007) apud Galvão (2012), a Rota injetou na economia de cada um dos seis municípios envolvidos, em 2006, cerca de cento e vinte mil reais (R\$ 120.000,00), deixando um total de setecentos e vinte mil (R\$ 720.000,00) para toda a região.

<sup>272</sup> A programação também é composta, geralmente, por atividades esportivas junto à natureza, tais como trilhas, cavalgadas, passeios de bicicleta e jipes etc; oficinas de produção de cachaça e de artesanato (em argila, na palha, produção de arranjos, cultivo de flores etc.); apresentação de grupos folclóricos e parafolclóricos, incluindo grupos de capoeira; além de feiras gastronômicas e de artesanato.

<sup>273</sup> Concebido pelo Ministério do Turismo em parceria com o Sebrae Nacional e Instituto Marca Brasil, o Roteiro Integrado da Civilização do Açúcar foi criado em 2009, com a finalidade de ampliar a oferta turística, tendo como tema central a herança do cultivo da cana de açúcar e os atrativos que marcaram aquela que já foi a primeira riqueza do país. O Projeto envolve 22 municípios dos estados de Alagoas, Paraíba e Pernambuco, contemplando a gastronomia, artesanato, folclore, festas populares e, por conseguinte, os engenhos, com o fabrico e a comercialização de produtos derivados da cana de açúcar, como a cachaça, rapadura, álcool e doces.

<sup>274</sup> A Rota Cultural Caminhos do Frio 2017 incluiu as seguintes cidades: Areia, Pilões, Remígio, Solânea, Serraria, Bananeiras, Matinhas, Alagoa Nova e Alagoa Grande. Iniciando-se sempre por Areia, a Rota dedicou uma semana de atividades em cada cidade, no período de 03 de julho a 03 de setembro de 2017.

coincide com o período em que o Governo do Estado da Paraíba incluiu cinco cidades do Brejo, dentre elas Areia, no “Plano Amanhecer<sup>275</sup>”; o Governo Federal investiu na regionalização do turismo através de políticas públicas específica, tais como o Prodetur-NE; e os sitiantes começam a engajar-se no turismo, graças ao acesso aos recursos do Pronaf, primeiro programa de crédito voltado para agricultores familiares. Com isso, quero salientar que o desenvolvimento do turismo no Brejo, senão em todo o país, é diretamente decorrente de investimentos públicos e um reflexo das intervenções e das políticas governamentais. Proposição esta ratificada pelas conclusões as quais chegou Gomes (2015, p. 140), em seu estudo sobre as políticas para o turismo no estado de Alagoas:

[...] os governos tornaram-se imprescindíveis para a perpetuação do segmento turístico nas proporções massificadas que o conhecemos, atuando a partir de programas e políticas de incentivo, profissionalização e formalização, que também ampliam e modernizam infraestruturas, facilitam a incorporação – com base na isenção de impostos – de robustos empreendimentos em regiões “improdutivas” do ponto de vista da visitação, a exemplo dos *resorts*.

No caso de Areia, pode-se afirmar que a atuação dos agentes locais dominantes é, geralmente, uma tentativa de obter recursos e investimentos do Estado, pelo qual assegurem sua reprodução social e o *status* do grupo que representam, ou seja, manter suas posições no espaço social. Isso parece ocorrer em “efeito cascata”, alcançando todos os níveis da pirâmide social, ao longo da história do país. Na verdade, as classes dominadas tendem a copiar as estratégias da classe dominante, reproduzindo na escala inferior a mesma lógica de patronagem empregada pelas elites (LANNA, 1995). Assim, conforme já foi dito, no passado os senhores de engenho e os usineiros conseguiram do Estado financiamentos de projetos destinados à expansão da agroindústria açucareira e para modernização agrícola (SALES, 1982), bem como, posteriormente, subsídios para a produção de etanol, mesmo com baixos índices de produtividade; seguindo a mesma lógica, seus descendentes, reconvertidos em empresários e homens de negócio modernos, parecem ter buscado do Governo subsídios e meios para perpetuar seu capital simbólico e o patrimônio herdado (engenhos, terras etc.), criando um novo ciclo econômico em Areia a partir da atividade do turismo. Exemplificando

---

<sup>275</sup> De acordo com Silva e D’Angelis (2014), utilizando recursos do Programa de Desenvolvimento do Turismo no Nordeste (PRODETUR) e de outras fontes de financiamento, o *Plano Amanhecer* pretendia dinamizar a atividade turística no estado da Paraíba, servindo de orientação para o poder público e a iniciativa privada como projeto de desenvolvimento do turismo entre 2000 e 2010. Foi o primeiro plano de turismo elaborado na Paraíba a incluir, de forma significativa, o interior do estado, sendo pioneiro também na sua abrangência e nível de detalhamento de ações. O Plano Amanhecer dividia o Estado em 6 pólos. O Pólo 5 compreendia o Agreste e Brejo, incluindo as cidades de Areia, Alagoa Grande, Bananeiras e Araruna (esta última no Curimataú Oriental).

tal argumento, creio que o depoimento do presidente da Amar, ao ser perguntado sobre as motivações para solicitar o tombamento de Areia, é esclarecedor. Nas palavras dele:

[Na década de 1990] a gente vinha saindo de um ciclo muito complicado lá em Areia, que era a falência das usinas. [...] **E eu fiquei buscando uma coisa que fosse, conseguisse recurso pra recuperação desse patrimônio que existe lá, os engenhos [...].** Mas quando eu fui buscar, eu achei um projeto chamado Monumenta. E o Monumenta era uma coisa que tinha dinheiro do governo da Espanha. E dinheiro do governo brasileiro. Mas se destinava única e exclusivamente a bens tombados a nível nacional. Ou tombados pela Unesco. E Areia era tombada a nível estadual. [Então] **A gente procurou o Sebrae, porque o Sebrae sempre foi um parceiro muito interessante,** e o presidente do Sebrae, na época, ele foi quem convidou a todos pra vim: à universidade, convidou o governo do estado, convidou formalmente pelo Sebrae, né. Porque eu como cidadão ia ficar meio complicado do pessoal atender um chamado. Mas ele fez isso, ele fez essa gentileza de fazer uma mesa redonda, juntando todos esses atores, e **a gente colocou o que era que a gente tava pretendendo com aquilo, que era ver se a gente conseguia colocar a cidade como patrimônio nacional e daí colocá-la como merecedora desses projetos, desses recursos.** (E40: Carlomano Abreu; Engenheiro civil, proprietário de condomínio e pres. da AMAR; João Pessoa, 29/03/2016).

Creio que essa fala tem muito a dizer sobre as relações históricas da elite (sendo a antiga aristocracia rural parte dela) com o Estado brasileiro. Porém, como o tombamento de Areia não é o foco principal dessa investigação, desejo apenas esboçar uma reflexão sobre como os interesses individuais e coletivos de um grupo social podem trazer “resultados inesperados” e influenciar as estratégias de reconversão de outras classes sociais. Tal ideia já está esboçada na pesquisa de Oliveira (2013), cujo título é bastante provocativo - “*O patrimônio histórico e cultural de Areia / PB – herança maldita ou bendita?*”. Nesse trabalho a autora discute a rejeição de parte da população areiense ao tombamento, sobretudo daqueles atingidos mais diretamente: os proprietários dos casarões tombados, na sede do município.

A autora evidencia que a população de Areia foi pega de surpresa e não participou do processo - gestado por um grupo que se automeou “amigos de Areia” e que mantém relações e interesses particulares na cidade -, tomando conhecimento do fato posteriormente, o que suscitou muitas dúvidas e questionamentos. Porém, nas suas conclusões Oliveira afirma: “Hoje, com a distância no tempo, [...] enxergamos que o município foi buscar seu próprio crescimento para além do centro histórico e urbano: são sete condomínios, pousadas e restaurantes rurais. O que mostra que o tombamento fez surgir oportunidades” (OLIVEIRA, 2013, p. 36).

As oportunidades, ainda que desigualmente distribuídas, chegaram até um grupo não previsto inicialmente: os sitiantes da Chã de Jardim. Explicar como isso ocorreu é um dos

meus objetivos, pois, como vem sendo demonstrado, a multifuncionalidade compôs de modo muito particular a trama do desenvolvimento do turismo no espaço rural de Areia. Da perspectiva da classe dominante, a terra, os antigos engenhos, os casarões e a história são parte de um patrimônio a ser explorado de uma forma inovadora, indo ao encontro das novas necessidades, olhares e discursos dirigidos pela população residente nos grandes centros urbanos sobre as áreas rurais: qualidade de vida, lazer, contato com a natureza etc. Trata-se para uma parte da elite areiense, descendente da oligarquia açucareira, de uma conversão do capital cultural e simbólico acumulado em capital econômico. E, possivelmente, para os visitantes, da transformação do capital econômico em capital cultural e/ou simbólico, por meio das viagens de fins de semana e excursões pelos quais se apropriam da história, da gastronomia, da cultural regional etc.

Do lado dos sitiantes da Chã de Jardim, são os jovens com maior capital escolar que parecem capazes de assimilar as novas percepções e discursos, transformando a cultura e o espaço rural em oportunidade de negócio. Graças a maior escolarização, os jovens parecem mais receptivos a ideologia do empreendedorismo no meio rural, que se apresenta de forma integrada às políticas públicas de desenvolvimento territorial e desenvolvimento local. O estímulo ao empreendedorismo no meio rural, entendido como “a criação de uma nova organização que introduz um novo produto, serve ou cria um novo mercado ou utiliza uma nova tecnologia num ambiente rural” (WORTMAN, 1990 apud DINIS, 2011, p. 398), é feito por instâncias intermediárias como Sebrae, Senar e outros órgãos de assistência técnica, fomento e crédito, que passaram a incorporar a noção de território nas suas ações, como discutido no capítulo seguinte.

Finalizando, cabe destacar que no sentido inverso do gestor municipal anterior<sup>276</sup>, o atual prefeito<sup>277</sup> de Areia, eleito em 2016 pelo PSDB, parece estar alinhado aos interesses dos

---

<sup>276</sup> O prefeito anterior, Paulo Gomes Pereira, do PSB, que comandou a prefeitura municipal de 2011 a 2016, era “afilhado político” e parente do deputado estadual Tião Gomes. Comerciante, com “*poucos estudos, apenas o ensino médio*”, o prefeito parece ter sido “empurrado” para vida política. Nas suas palavras: “*Eu sou comerciante, mas, é, devido às circunstâncias, me colocaram... E, fui, estou aqui, fui eleito, o povo que me escolheu [...]*” (E36: Paulo Gomes, 64 anos; Ex-prefeito de Areia; 03/03/2016). Conforme as informações fornecidas na entrevista, as principais ações de sua gestão na área de turismo foram: a pavimentação de estradas que dão acesso à zona rural e à realização do Bregareia. No período da pesquisa ouvi muitas queixas de representantes do *trade* turístico local, indicando que não havia um bom diálogo entre estes e a Prefeitura. Além disso, o secretário da pasta do turismo foi substituído e o cargo de secretário de cultura esteve vacante durante todo período de gestão, segundo meus informantes.

<sup>277</sup> Formado em Direito e auto declarando-se empresário e comerciante, João Francisco de Albuquerque é um dos sócios do Hotel Triunfo, maior hotel da cidade. Durante o período de pesquisa de campo, entre 2015 e 2016, pude observar algumas vezes que ele marcou presença nas festividades da Comunidade Chã de Jardim. Em uma dessas visitas, ele debateu com agentes públicos, tomando posição em defesa do desenvolvimento turístico da cidade e criticando aquilo que denominou de “políticas assistencialistas do governo”, referindo-se na ocasião ao programa de crédito do Cooperar, que propunha subsídios para ações produtivas e melhorias estruturais no meio rural.

grupos implicados no desenvolvimento turístico da cidade. No seu primeiro mês de governo, o prefeito empreendeu duas ações, por meio da Secretaria de Cultura e de Turismo, que vão ao encontro do processo de turistificação da cidade: 1) publicação de um mapa turístico de Areia (ver Figura 19 – Apêndice H), cujos custos foram rateados entre a Prefeitura e os patrocinadores (empresários de condomínios, pequenos comerciantes, donos de hotéis, pousadas e restaurantes na cidade); 2) lançamento do projeto “*Uma Rosa na Janela*”, o qual incentivava o “embelezamento” dos prédios públicos e fachadas de casas por meio do cultivo de flores em vasos, dispostos em beirais de janelas e portas que dão acesso ao exterior/espço público.

Impresso em papel *couchê* com brilho, no formato A2, o mapa turístico é disponibilizado aos visitantes em hotéis, pousadas e comércios de Areia e em versão digital - acessível pela internet. A Figura 19 reproduz sua parte interna, onde se observa o predomínio de representações visuais da ruralidade, destacando-se o uso de diferentes tonalidades da cor verde nas árvores e no *background* da imagem. Certamente, com o propósito de representar a paisagem e a presença de vegetação “natural” no município. Verifica-se ainda o uso de figuras de animais como vacas e cavalos, indicando a existência de “fazendas”, onde se realiza com mais frequência a pecuária. Apesar da forte ênfase na representação da ruralidade, chama atenção o fato de que dos 28 atrativos turísticos indicados (numerados na cor amarela) no mapa, apenas seis (21,4%) deles encontram-se na área rural, sendo apenas dois deles engenhos (nº. 1 e 2 do Mapa).

Reforçando o argumento de que a área urbana de Areia, com seus equipamentos, prédios, casarios e arquitetura do século XX, concentra simbolicamente tanto o poder econômico e político como símbolos da posição de “vanguarda cultural” no passado, verifica-se que dos 49 pontos de interesses listados (numerados na cor azul) apenas 17 deles (34,7%) estão localizados no território rural. Ressalto que tais pontos correspondem à publicidade paga pelos patrocinadores do mapa, explicitando a aliança entre o poder público e os empreendedores locais na promoção do turismo.

Outro aspecto que merece menção é que na contracapa do referido mapa turístico, no canto inferior esquerdo (isto é, em lugar privilegiado do olhar), ao lado das logomarcas dos 49 patrocinadores, há um *box* assinado pela Secretaria de Cultura e Turismo de Areia, que contém um enunciado “curioso”, que referenda a ideia de alinhamento de interesses, mencionado acima, e a interpretação que existe um perfil do turista ideal que é almejado na cidade. No *box* encontra-se escrito em negrito: “*Areia desenvolverá o turismo como atividade econômica, que seja bom: para quem mora, para quem visita e para o meio ambiente,*

*conjugando sempre os verbos: comer, dormir, comprar, viajar e divertir*”. Não se pode afirmar que tal enunciado seja uma declaração de propósitos da atual gestão. Porém, o texto parece exaltar o tipo de turista que interessa ao município: aquele que contribui para o desenvolvimento econômico da cidade, trazendo renda. Algo que seria feito por meio de ações que implicam consumo: comprar, comer (nos restaurantes), dormir (em hotéis e pousadas), viajar (usando o serviço de aluguel de carro, combustíveis, por exemplo) e divertir (que pode se alcançar de diversas formas, mas que na sociedade contemporânea, geralmente, implica entretenimento, lazer e/ou consumo). Há, portanto, uma inscrição moral presente em tal enunciado, que sugere que fazer turismo e/ou ser um turista significa consumir e consumir de uma determinada maneira. Em outras palavras, “*gastadores de calçada*” - como são definidos os excursionistas e mochileiros descapitalizados e com poucos recursos, em algumas cidades turísticas portuguesas -, segundo essa ideia, parecem estar excluídos da definição do tipo de turista ideal em Areia. Os apreciadores do brega e os frequentadores do Bregareia parece que não se enquadram nesse perfil.

O projeto “*Uma Rosa na Janela*” obteve adesão parcial dos moradores de Areia, haja vista que mesmo os mais engajados, notoriamente aqueles que mantêm algum empreendimento turístico, sentiram-se desmotivados após os recorrentes furtos das mudas de flores e floreiros. Por outro lado, durante as duas primeiras semanas do lançamento da campanha a cidade esteve em evidência na mídia paraibana, sendo tema de reportagens em jornais locais e na mídia eletrônica/digital.

Considerando as informações e os três estágios de desenvolvimento turístico citados, deixo claro que por “turistificação” denomino o processo de adequação e edificação de infraestrutura para o turismo, incluindo a construção e abertura de meios de hospedagem e de serviços de restauração (restaurantes, cafés e bares); a criação de atrativos turísticos e produtos simbólico-culturais, como pontos turísticos, casas de shows, locais de comercialização e produção de artesanatos e *souvenirs* de viagem, grupos folclóricos e culturais, acionados e criados muitas vezes por meio da reinvenção de tradições; os cuidados com o embelezamento e a apresentação visual dos lugares por onde os visitantes irão passar, por meio de mapas e da delimitação de padrões estéticos que agradem o olhar e o gosto dos turistas; e a modificação e/ou criação de uma imagem de marca para o lugar, de modo a atender a demanda daqueles que vem de fora, isto é, turistas, viajantes e excursionistas.

A observação *in loco* me leva a concluir que todos esses requisitos estão presentes, seja nas ações de gestores e empreendedores do turismo do município pesquisado, seja na narrativa ou discurso turístico sobre a cidade de Areia, publicizados pela mídia especializada



e pelos intermediários culturais. A turisficação pode, em certo sentido, ser interpretada como mais uma etapa no processo de conversão do território rural, que deixa de ser percebido apenas como espaço de trabalho estritamente agrícola e passa a ser percebido como espaço de lazer, entretenimento e turismo por outros grupos sociais, vinculados à cultura urbana. Isso porque, como sugere Alves (2009, pp. 18-19), “[...] são as classes médias urbanas escolarizadas os grandes inventores do *valor de aura* contemporâneo e, portanto, os legitimadores das tradições populares.” (Grifo do autor).

### 5.3 CONCLUSÃO DO CAPÍTULO

Esse capítulo compreendeu um esforço de historicizar e recompor a trajetória dos sitiantes a partir das transformações que ocorreram no Brejo paraibano, especialmente, no século XX, e que promoveram uma reconfiguração do próprio espaço rural. O objetivo foi compreender as condições de possibilidade da reconversão dos sitiantes. Trato desse processo histórico de mudanças, destacando as relações e a posição dos sitiantes dentro do ciclo econômico da cana de açúcar e como eles conseguiram inserir-se no novo ciclo econômico do turismo em Areia. A análise dos dados permite fazer algumas inferências, sobre os seguintes pontos:

a) Sobre a expressão “território da reciprocidade”: Woortmann (1990a) define o rural como “território da reciprocidade”, pois, segundo ele, um dos pilares da moral camponesa é a reciprocidade, expressa pela adesão dos sitiantes à tríplice obrigação de dar-receber-retribuir. A comparação de dados empíricos e de segunda mão levam a crer que tal dinâmica não era restrita às relações entre os sitiantes, mas “governava” também as relações entre estes e os senhores de engenho e fazendeiros. Não se trata, no entanto, de uma idealização romântica das relações sociais no mundo rural. Longe disso, a análise corrobora a interpretação de outros estudiosos, tais como Franco (1983), Garcia Jr. (1989) e Lanna (1995), os quais apontam a existência de comunidades de interesses, onde solidariedades e sentimentos de lealdade, fidelidade e afeto legitimam a dominação daqueles dotados de maior capital e poder. Acredito que os antigos senhores de engenho/fazendeiros formavam com seus subordinados um *microsistema* de trocas hierarquizadas, que tinha por núcleo de poder o Senhor, que era o recebedor das dívidas mais valiosas. Ele retribuía conforme o princípio da reciprocidade hierárquica: distribuindo dons (como moradia, trabalho e proteção) assimetricamente e segundo seus interesses, em troca de fidelidade, lealdade e, acima de tudo, da subordinação

dos moradores, dos trabalhadores e dos sitiantes. A alternância da dívida que a dinâmica da dádiva supõe dava aos moradores e aos sitiantes a impressão de uma troca simétrica, legitimando e naturalizando a desigualdade de poder. No entanto, o desequilíbrio entre os dons trocados, assim como a má distribuição de poder, explicita a hierarquização e a subordinação, especialmente, no caso dos moradores, que dependiam e eram reféns da “generosidade” dos dominantes, sujeitando-se a eles. Dessa forma, atualizando a interpretação de Woortmann (1990a), poder-se-ia dizer que o espaço rural era e ainda parece ser um ‘território governado pela reciprocidade hierárquica’, ao menos do âmbito do caso da Comunidade Chã de Jardim.

b) Decadência e reconversão da oligarquia açucareira: verificou-se que, embora a modernização agrícola tenha levado a decadência do sistema de dominação tradicional, os herdeiros da classe dominante conseguiram reconverter-se em uma classe urbana, mantendo a distância em relação aos trabalhadores e pequenos proprietários rurais graças ao maior capital escolar e econômico.

Mais recentemente, a partir dos anos 1990, a multifuncionalidade do espaço rural e o realinhamento das políticas de desenvolvimento, que passaram a incorporar a cultura como um recurso, abriu oportunidades para que a os herdeiros da aristocracia rural se apropriassem de políticas públicas de valorização e preservação do patrimônio e conseguissem promover, com apoio de outros agentes e de representantes do poder público, o tombamento do patrimônio material e paisagístico de Areia. De um lado, essa ação veio consolidar o turismo em Areia, transformando-a em principal destinação turística do Brejo paraibano e, com isso, revalorizando as áreas rurais e a cultura dos engenhos como espaço de lazer e turismo. Por outro lado, colocou a cultura e o território rural no centro de disputas simbólicas, expressando divergências dentro da classe dominante, que se traduzem em disputas pelo poder político e em lutas simbólicas pela definição da cultura legítima.

c) A identidade e a cultura no centro das disputas: da urbanização do espaço rural pelos moradores de segunda residência nos luxuosos condomínios de campo ao fluxo regular de visitantes e turistas no Parque Estadual da Mata Pau Ferro, passando também por museus, restaurantes, engenhos, casas de farinha e igrejas, duas matrizes se confrontam na definição da cultura legítima: a matriz da cultura popular, representada no Festival da Cachaça e da Rapadura (o Bregareia) e; a matriz da cultura erudita, representada no Festival de Artes de Areia.

De um lado o Bregareia tem como elementos estético-culturais principais o gênero musical do “brega”, a cachaça, bebida típica brasileira que, a despeito de todos os esforços institucionais, ainda ocupa uma posição marginalizada, sendo os bebedores estigmatizados muitas vezes como pobres, e a “figura do brega”, um personagem ambivalente que faz o jogo do bufão, invertendo a hierarquia e rindo do sistema e de si mesmo. Do outro, o Festival de Artes de Areia remete à nostalgia do passado da cidade, quando ela era reconhecida como expoente da cultura no estado, não só por seus personagens ilustres, mas sobretudo por acolher durante alguns dias do ano escritores, músicos, dançarinos, pintores, cineastas, que faziam de Areia um palco itinerante para seus experimentos, nos anos 1970. Porém, ambos os eventos foram abandonados ou apagados, não fazendo mais parte de calendário anual da cidade.

No lugar deles surgiu, sob o patrocínio do Estado, a Rota Cultural Caminhos do Frio como uma nova síntese, um produto “híbrido”, que contempla elementos estéticos e atividades ligadas tanto a matriz da cultura popular como da cultura erudita. Esse evento faz parte do calendário anual, sendo responsável por transformar a cidade durante uma semana em cenário de feiras gastronômicas e de artesanato, de apresentações musicais e de teatro, com o objetivo de promover o turismo cultural, o ecoturismo e o turismo rural, e, a partir disso, o desenvolvimento econômico da região do Brejo. O evento atende, assim, a diferentes públicos e gostos: artistas e “intelectuais” (universitários), além da classe emergente. Ao que parece cada grupo busca e possui motivações diferentes para visitar e consumir as representações da ruralidade nesse evento. Enquanto uns, possivelmente, sejam motivados pelo ideal romântico da pureza e da autenticidade da cultura popular, outros parecem motivados pelas memórias de infância, buscando reafirmar valores e a identidade rural. Para atender uns e outros, verifica-se o agenciamento das tradições rurais, como a devoção secular católica e a correspondente representação visual dos santos, a festa da colheita do milho, a culinária característica, o forró pé de serra, o cangaço, as quadrilhas juninas, enfim, uma espécie de encenação e representação de um Nordeste rural, que é convertido em atração turística e atividades lúdico-culturais (ALVES, 2017).

d) Reconversão social dos sitiantes e inserção no mercado turístico: o desenvolvimento das atividades turísticas no Brejo paraibano fez parte, primeiramente, das estratégias de reconversão das classes dominantes. Porém, os sitiantes seguiram seu próprio caminho e muitos deles também iniciaram um processo de reconversão, associando comércio em feiras livres e trabalho assalariado com investimento na escolarização dos filhos. Disso

resultou o surgimento de jovens sitianteiros mais “adaptados” às exigências do mercado capitalista e aptos a compreender as novas demandas e percepções sobre o território rural. Os sitianteiros da Chã de Jardim passaram, efetivamente, a integrar a oferta turística do município já no estágio de consolidação do turismo em Areia, deixando de ser considerados apenas “curiosos” nos eventos da cidade e se tornando agentes no processo de turistificação.

No entanto, nem todos os sitianteiros da Comunidade conseguem participar desse processo da mesma maneira. A atividade do turismo é uma opção de trabalho e uma estratégia de reconversão para aqueles com maior capital escolar. São eles que conseguem se apropriar dos saberes tradicionais e reinventar suas tradições, transformando-as em produtos culturais. Cria-se, desse modo, novas diferenciações internas, em que alguns sitianteiros tornam-se *pequenos-patrões* e mantêm relações de dominação sobre os outros, baseada em solidariedades profundas, que une a classe pelo ideal do “*trabalho para nós*” e do “*nosso Restaurante*”. Enquanto grupo, os sitianteiros estão aprendendo a atuar e mobilizar os recursos provenientes do pertencimento à rede de vizinhança, de trabalho e/ou de parentesco, para fortalecer a própria identidade diante de outros grupos sociais, especialmente, os “*da rua*”, isto é, os moradores da sede do município.

Essa realidade opõe-se diretamente à abordagem teórica que vê nas mudanças socioculturais e econômicas recentes evidências do fim do rural e de suas tradições. Os dados empíricos levam a crer que os valores camponeses estão sendo ressignificados e parece manterem-se em estado latente inclusive entre membros das “camadas urbanas”, cujas origens e trajetória estão atreladas a um passado rural. Isso leva a crer que as disposições incorporadas (o *habitus*) estruturam solidamente os gostos de ex-sitianteiros, hoje residentes em áreas urbanas, expressos nas práticas de comensalidade e de sociabilidade observadas no Restaurante Rural Vó Maria, por exemplo.

Por fim, destaco que a inserção dos jovens sitianteiros no mercado do turismo não seria possível sem a convergência na atuação dos agentes de desenvolvimento e representantes do Estado (tais como Sebrae, Senar e Cooperar). Estes atuam para transformar tanto os sitianteiros como os herdeiros da oligarquia açucareira em empreendedores do turismo, como será evidenciado no capítulo seguinte. Em síntese, constatou-se que os jogos de interesses atravessam a cidade e o campo, mobilizando os diversos agentes em lutas simbólicas (invisíveis) que colocam em evidência tanto as posições hierárquicas no espaço social, como também a construção de novos tipos de solidariedade de caráter mais utilitário/instrumental. Segundo a perspectiva da comunidade, de um lado estão os sitianteiros – o “nós”; do outro, os cidadãos, os empresários de Areia, os turistas/visitantes – “eles”. De um lado ou de outro, há

sempre frações dominantes e dominadas, que ora cooperaram, segundo o princípio da reciprocidade hierárquica, e ora se enfrentam na defesa de seus interesses, seus estilos de vida, práticas culturais e valores.

## 6 ESTRATÉGIAS DE RECONVERSÃO DOS SITIANTES

Identificar as estratégias de reconversão dos sítiantes e entender o processo da ressignificação da campesinidade diante da assimilação do discurso do empreendedorismo e da inserção dessas novas atividades produtivas é o objetivo desse capítulo. Para realizar tal propósito foi preciso, primeiramente, elucidar o papel da migração das gerações passadas na configuração da situação presente. E, depois, identificar quem são as instâncias intermediárias e qual o papel e a influência de cada uma das entidades envolvidas no desenvolvimento do turismo na configuração da oferta turística na Comunidade.

A discussão está organizada em duas seções. A primeira - “*Da migração à situação pluriativa*”, procura explicar como a articulação entre pluriatividade e o fenômeno da migração das gerações passadas reverte-se, no presente, na maior escolaridade dos jovens, dentre os quais estão aqueles à frente do turismo na Comunidade em questão. Na segunda - “*De empregado a patrão: ideologia e discurso do empreendedorismo*”, discute-se como as novas políticas de desenvolvimento rural e a atuação de representantes governamentais contribuem para a reconversão dos sítiantes em ‘empresários rurais’. O empreendedorismo é apresentado como um discurso, baseado em uma ideologia capitalista que pretende converter o sítiante em um “empresário rural”, um pequeno-patrão, capaz de assumir riscos calculados, tomar a iniciativa, responsabilizar-se pelo “sucesso” de seu negócio, gerar renda para si e para outros. E, apesar de enfatizar a competitividade, paradoxalmente, esse discurso parece incentivar a solidariedade (utilitária/instrumental) entre os empreendedores do turismo no Brejo paraibano, além de estimular o desenvolvimento de “*relações ganha-ganha*” (expressão nativa).

Para entender as contradições e ambiguidades desse processo, me reporto à discussão sobre empreendedorismo, tomando como referências: as críticas feitas por Barbosa e Ferreira, em relação à precarização do trabalho camuflado no discurso do empreendedorismo; os questionamentos de Sylvio de Sousa Gadelha Costa sobre a disseminação da *cultura do empreendedorismo* por meio da educação; e o trabalho de Aloizio Lima Barbosa, que discute a existência de uma inscrição moral no discurso do empreendedorismo. Novamente, os dados privilegiados na análise são as entrevistas feitas com representantes das entidades e com os sítiantes e os registros do quase-diário de campo. Cito também informações disponíveis nas páginas de internet das entidades, bem como materiais (textos, matérias jornalísticas etc.) produzidos e publicados por elas.

## 6.1 DA MIGRAÇÃO À SITUAÇÃO PLURIATIVA

### 6.1.1 Migração e pluriatividade: partida de uns, reconversão de outros

Embora termos como *part-time farming* (agricultor em tempo parcial), *campesino obrero*, *worker peasant*, *ouvrier-paysan* (camponês-operário) e *pluriactivité* (pluriatividade) tenham aparecido na literatura internacional desde o pós-guerra, o fenômeno da diversificação crescente das fontes de renda e da inserção de membros de uma mesma família de agricultores no mercado de trabalho começou a se generalizar apenas na década de 1970 (SCHNEIDER, 2003; MATTEI, 2007; ANJOS, CALDAS, 2012). E até meados da década de 1980 esses termos eram usados por cientistas sociais quase como sinônimos<sup>278</sup>.

No Brasil, a pluriatividade está associada à modernização agrícola<sup>279</sup>, que acentuou o êxodo rural e o trabalho assalariado no campo. Porém, o conceito ganhou importância acadêmica e a temática passou a ser abordada por alguns pesquisadores apenas a partir da década de 1990, momento em que o termo agricultura familiar ganhou legitimidade social, política e acadêmica (SCHNEIDER, 2003).

De acordo com Schneider (2003, p. 100), enquanto forma de organização do trabalho familiar, a pluriatividade refere-se a:

[...] situações sociais em que os indivíduos que compõem uma família com domicílio rural passam a se dedicar ao exercício de um conjunto variado de atividades econômicas e produtivas, não necessariamente ligadas à agricultura ou ao cultivo da terra, e cada vez menos executadas dentro da unidade de produção.

Complementando tal entendimento, Carneiro (2012, p. 39) destaca que “a pluriatividade é uma noção que resulta das evidências sobre a inserção plural dos membros das famílias no mercado de trabalho e sobre a diversificação dos usos dos espaços rurais”. Com efeito, à medida que a modernização agrícola avançou e o modelo produtivista de desenvolvimento passou a ser questionado, verificou-se o aumento de atividades não agrícolas realizadas no território rural em todo o mundo. Esse fenômeno, a princípio, teria desviado o

<sup>278</sup> De acordo com Schneider (2003, p. 101), a única diferença entre os termos *part-time farming* (agricultura em tempo-parcial) e *pluriactivité* (pluriatividade), estava relacionada ao fato de que o primeiro termo era de uso corrente entre os analistas de língua inglesa e o segundo, mais ligado à tradição acadêmica francesa.

<sup>279</sup> Iniciada nos anos 1950 com as importações de meios de produção mais avançados para o país e consolidada com o incentivo governamental à produção para exportação e o emprego maciço de tecnologias baseadas no uso de máquinas e insumos químicos, a política agrícola de modernização da agricultura no Brasil privilegiou a grande propriedade e excluiu do seu raio de cobertura os pequenos produtores, tendendo a fortalecer a monocultura. Os subsídios governamentais permitiram a instalação das usinas e destilarias de cana de açúcar no Nordeste, como já foi mencionado nesse trabalho.

foco e dissimulado a compreensão da família como um valor que se perpetua mesmo diante do novo cenário no meio rural. O debate recente sobre a pluriatividade está atrelado à revalorização da família como unidade de análise sob a perspectiva da lógica econômica, que se refere à reprodução das famílias via trabalho e consumo (ALMEIDA, 1986, s/p).

Nesse contexto, a pluriatividade aparece entre as famílias dos pequenos produtores rurais, excluídos do processo de modernização, como uma “solução” para a continuidade da agricultura familiar e do modo de vida camponês. Trata-se de uma alternativa que os pequenos produtores lançam mão, graça a sua capacidade adaptativa, que nada tem de novidade (PONGRATZ, 1990; CARNEIRO, 1998). Nessa perspectiva, Pongratz (1990), cuja abordagem já mencionei anteriormente, trabalha com a hipótese de que a população rural seguiu seu próprio caminho na modernização, não rejeitando as exigências da sociedade industrial moderna, nem renunciando à racionalidade camponesa, que coloca a reprodução social e econômica da família em primeiro lugar.

#### *6.1.1.1 Pluriatividade e migração no Brejo paraibano*

A necessidade do assalariamento para complementar a renda familiar dos agricultores no Brejo paraibano foi amplamente analisada por Garcia Jr. em seu livro *O Sul: caminho do roçado*. A situação pluriativa dos sitiantes do Brejo na atualidade tem relação com essa migração para o Sul/Sudeste, de que fala esse autor. Para muitos sitiantes, a migração apresentou-se como uma alternativa para reprodução familiar e, nesse sentido, pode ser entendida, ao menos em parte, como responsável pela disseminação da pluriatividade no Brejo.

No entanto, deve-se ter claro que o “camponês” nordestino quase sempre articulou a agricultura com o artesanato e o “negócio” nas feiras livres ou, em muitos casos, com o trabalho assalariado em outras propriedades rurais, durante determinadas épocas do ano. Ou ainda com o trabalho assalariado “no Sul”, a partir dos anos 1950 (GARCIA JR., 1989). Esse argumento coaduna-se aos relatos dos sitiantes pesquisados, levando-me a crer que, ao menos na área pesquisada, exercer diferentes atividades produtivas faz parte do modo de vida dos sitiantes. Já a pluriatividade, como conceitualmente definida anteriormente, se acentuou a partir de meados do século XX, com o assalariamento e a migração.

Todavia, esses dois fenômenos produziram efeitos contraditórios no Brejo. De um lado, a renda obtida com o trabalho assalariado fora da propriedade rural financiou o incremento das atividades agrícolas e não-agrícolas - como o “negócio” nas feiras livres. E, com isso, a melhoria da qualidade de vida e o aumento do patrimônio de muitas famílias rurais, permitindo



a reconversão produtiva de alguns sitiantes, que puderam, assim, prescindir do trabalho dos filhos (que não migraram) na agricultura. E de outro lado, essa nova situação permitiu a maior escolarização daqueles filhos mais jovens, que não foram mais obrigados a “ajudar” a família desde pequenos com o trabalho no roçado. Assim, a maior escolarização deu condições para que muitos adultos e jovens, hoje, desenvolvam outras formas de trabalho (no sítio ou fora dele) e exerçam atividades agrícolas apenas em tempo parcial ou até as abandonem.

Veja-se o caso do casal de sitiantes E12a (61 anos) e E12b (69 anos), ambos aposentados e residentes na comunidade de Marzagão. Eles tiveram nove (09) filhos, dos quais apenas uma filha não migrou para a região Sudeste do país. Os outros oito filhos migraram e residem hoje em São Paulo, onde trabalham em diversas profissões tais como: vendedor, professor de dança, porteiro, zelador etc. O casal relatou que os filhos estudavam em um turno e no outro trabalhavam com eles na agricultura. Quando chegaram aos 18 anos, eles foram um a um indo para São Paulo, onde já moravam outros parentes. A filha que permaneceu foi a única que concluiu o ensino superior, além de ter cursado mestrado, em Campina Grande/PB. Solteira, atualmente, ela passa apenas os fins semana com os pais no sítio, por causa de seu trabalho em Campina Grande, onde dá aulas em faculdades particulares. Nesse caso, verifica-se que a estratégia combinada de migração dos filhos, trabalho dos pais na agricultura e no “negócio” (feiras livres), permitiu a trajetória ascendente da família, que conseguiu aumentar o patrimônio familiar.

Trajetória semelhante é relatada pela artesã e aposentada E15 (68 anos), da comunidade Gruta do Lino, que teve 14 filhos, dos quais oito (08) migraram para São Paulo e lá permanecem. Dos seis que ficaram na Paraíba, um mora e trabalha na construção civil, em João Pessoa, e outros cinco moram nas terras dos pais ou dos progenitores dos cônjuges, vivendo da agricultura e de atividades de comércio. A filha mais nova é solteira e continua morando com os pais e foi a que mais estudou, chegando a concluir o ensino médio. Atualmente, ela está participando do grupo de mulheres artesãs - Projeto Arte na Mão.

A trajetória de muitas outras famílias de sitiantes é semelhante ao que foi relatado por E12a/E12b e E15. De acordo com os dados da pesquisa exploratória feita por Dantas (2017), em 2016, a partir de uma amostra por conveniência de 50 famílias que moram nos sítios próximos ao Sítio Chã do Jardim (dentre as quais 36 mulheres e 14 homens respondentes), 31% dos filhos dos sitiantes moram/moravam em outras cidades do Brejo; 22% em São Paulo; 22% no Rio de Janeiro; 4% em Minas Gerais; 11% em outros países, 8% em outros estados da região Nordeste. Ainda que tenham caráter exploratório, esses dados sugerem que pelos 67% dos filhos dos entrevistados haviam migrado, sendo que praticamente metade

migrou para a região Sudeste do país. Conforme os dados levantados por Dantas, em 49% dos casos, o principal motivo da migração definitiva dos filhos foi a busca por emprego e, em pelo menos mais 9% dos outros casos, a motivação foi uma combinação de “estudo e emprego”.

Atualmente, é mais frequente casos de *migração sazonal* de rapazes e moças para cidades maiores, como a capital do Estado, de onde retornam mensal ou quinzenalmente para visitar a família. Há ainda muitos casos de trabalho assalariado em cidades como Campina Grande (distante 50 Km) e João Pessoa (distante 120 Km), que permitem o retorno dos jovens para casa dos pais aos fins de semana. Homens casados e algumas mulheres também recorrem a essa estratégia para manter suas famílias. Porém, mesmo em número menor, ainda há muitos casos de *migração definitiva*<sup>280</sup>. Até mesmo naquelas famílias formadas por casais mais jovens (entre 40 e 50 anos), que possuem apenas dois ou três filhos, os quais geralmente concluíram ao menos o ensino médio, observei casos de migração definitiva de ao menos um deles. Esse tipo migração supostamente tem por consequência uma assimilação (ao menos parcial) do estilo de vida urbano<sup>281</sup> por parte do jovem migrante, que em muitos casos instala-se definitivamente e forma sua própria unidade familiar no novo domicílio, porém, vindo visitar os pais regularmente.

Em muitos casos, o vínculo com espaço rural é mantido não apenas através de visitas, mais também pelo envio de dinheiro para que a família (pais, irmãos, tios) continue investindo nas atividades agrícolas: roçados, criação de animais etc. Exemplificando, a artesã e sitiante E15 contou que duas semanas antes de minha visita à sua casa, o filho que trabalha em João Pessoa tinha dado R\$ 200,00 para que o pai mandasse “cortar a terra” e, assim, a preparasse para o plantio, já que o “inverno” (período das chuvas) se aproximava. Acrescentou ainda que uma filha que mora em São Paulo havia mandado dinheiro para que ela cuidasse da criação dos porcos e, por isso, um dos animais pertencia a esta filha e o outro era da neta, ainda criança<sup>282</sup>. Esses exemplos sugerem que a família e o modo de vida camponês continuam sendo um valor para os que migram e se tornam ex-sitiantes. Dessa forma, a migração não significa uma ruptura

---

<sup>280</sup> Woortmann (1990b) identificou três tipos de migração: pré-matrimonial, em que o jovem migra temporariamente, com o objetivo de acumular recursos para casar, ou para conhecer o mundo; a migração cíclica do chefe da família, nesse caso o pai migra em determinados períodos com o objetivo de manter a família e a unidade familiar; e a migração definitiva.

<sup>281</sup> De acordo com Louis Wirth (1979, p. 109), os traços característicos do modo de vida urbano têm sido sociologicamente descritos como: substituição de contatos primários por secundários, enfraquecimento dos laços de parentesco e; declínio do significado social da base tradicional da solidariedade.

<sup>282</sup> O incentivo e a iniciação das crianças - filhos e netos, “na criação” de “miunças” (galinhas, porcos e pequenos animais) é também uma forma de criar um “fundo cerimonial” e emergencial, ao qual recorrem os sitiantes nos momentos difíceis. Essa atividade foi estudada por Woortmann (1990b) e é citada Garcia Jr (1989), dentre outros pesquisadores que estudaram o mundo rural no Nordeste.

definitiva com os valores camponeses, que, conforme os exemplos, parecem continuar operando e mediando as relações sociais dos migrantes com os pais e também com o espaço rural. Isso ocorre, certamente, porque o processo de socialização primária imprime nos agentes um conjunto de disposições e critérios de julgamento que são incorporados e se tornam valores e práticas profundamente enraizadas, de modo que a socialização secundária não é suficiente para apagar essas memórias que se fazem corpo.

Os intercâmbios entre os que partiram e os que permaneceram no sítio denotam o não abandono das obrigações morais para com os pais e a persistência do respeito à ética camponesa. Coadunando tal linha de argumentação, os estudos de Sarti (1994) sobre migrantes de origem rural, instalados na periferia de São Paulo, destacam a importância da rede de apoio familiar como suporte aos recém-chegados. Segundo essa autora: “Suas relações fundam-se, portanto, num código de lealdades e de obrigações mútuas e recíprocas, próprio das relações familiares, que viabilizam e moldam seu modo de vida também na cidade, fazendo da família e do código de reciprocidade nela implícito um valor para os pobres” (SARTI, 1994, p. 60). Disso pode-se deduzir que a dinâmica da reciprocidade não é, necessariamente, incompatível com os valores modernos, nem impermeável a eles. A facilidade de acesso aos meios de comunicação e informação e a fricção com os valores urbanos, impelida pela maior escolarização dos sitiantes, têm provocado algumas mudanças sutis e outras de impactos mais abrangentes no modo de vida tradicional, bem como a assimilação de novas práticas e valores pelas famílias dos sitiantes.

#### *6.1.1.2 Pluriatividade e produção agrícola*

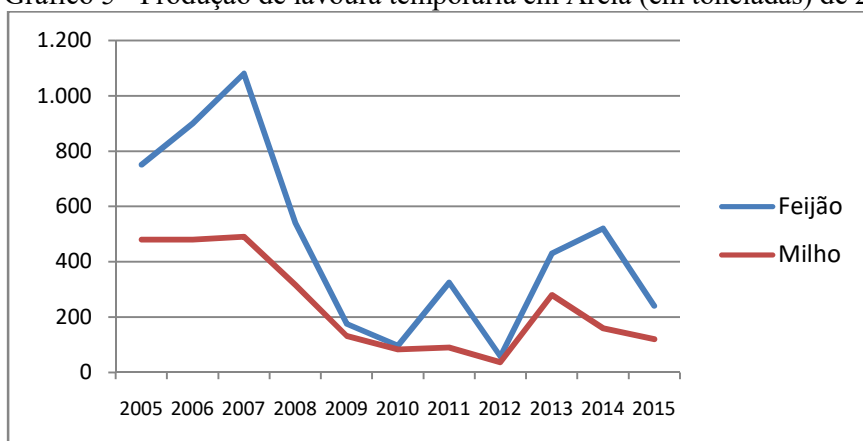
A situação pluriativa está perfeitamente assimilada ao cotidiano da comunidade Chã de Jardim, de tal modo que as atividades agrícolas representam para muitas famílias apenas uma renda secundária, estando a principal fonte renda fora da propriedade rural. É o caso dos servidores públicos, que geralmente trabalham na área de educação ou de saúde, e dos aposentados e pensionistas. Verifica-se também forte presença de profissionais autônomos, como pedreiros, carpinteiros, taxistas e, sobremaneira, mototaxistas, que continuam morando nos sítios e compartilham valores e disposições com outros sitiantes.

A pluriatividade e a multifuncionalidade do espaço rural, associadas aos problemas climáticos e indisponibilidade de terras para os pequenos produtores, bem como a baixa produtividade das terras, reflete-se na diminuição progressiva da produção agrícola no estado.

Conforme dados analisados por consultores do Cooperar, entre os anos 2002 e 2012, a participação do setor agrícola no PIB da Paraíba reduziu-se pela metade (COOPERAR, 2016).

O Gráfico 5, evidencia a queda da produção agrícola em Areia entre os anos de 2005 e 2015, considerando a quantidade de grãos colhidos (em toneladas), para as lavouras temporárias de milho e feijão. A partir dos dados constata-se uma queda de 68% da quantidade de feijão colhido em 2015 (240 ton.) em relação ao ano de 2005 (750 ton.). A queda da produção em milho chega a 75%. Essa queda é acompanhada da redução da área plantada em 38% para o feijão e 50% para o milho. Estes dois grãos são bons indicadores porque são itens básicos da produção familiar e importantes na alimentação dos sítiantes. Porém, ocorreu redução da área cultivada e da produção até mesmo em lavouras permanentes como a banana, que de 13.750 toneladas baixou para 9.600, em números absolutos, entre os mesmos anos (2005 e 2015). Uma redução de 30% da produção, portanto.

Gráfico 5 - Produção de lavoura temporária em Areia (em toneladas) de 2005 a 2015.



Fonte: Dados do IBGE (produção agrícola). Produzido por Josilene Ribeiro, 2017.

Vale ressaltar que a estiagem influenciou fortemente a queda na área plantada e no volume de grãos colhidos. Observando o gráfico é possível verificar que a maior queda na produção colhida ocorreu no ano 2012, exatamente quando a região Nordeste passou pela pior seca já registrada nos últimos 30 anos (UFSC/ CEPED, 2013). Conforme Furtado (2013), em 2012, registrou-se queda de 26,2% da produção em todo estado, afetando a produtividade das culturas mais importantes: cana-de-açúcar, milho e feijão. A estiagem afetou também a pecuária, que decresceu 23,5%, sobretudo quando comparada à criação de bovinos e suínos.

Atualmente, “*botar um roçado*” é visto pelos jovens como uma atividade que “*não vale a pena*”, seja por causa do desgaste físico e do baixo retorno financeiro, seja em razão da desvalorização social da profissão de agricultor. É certo que a posse de pequenos lotes de terras, desgastadas pelo uso intensivo durante anos seguidos sem *pousio*, também resulta em

baixa produtividade, desmotivando os jovens de dedicarem-se à produção agrícola. Para os mais velhos, que mesmo aposentados não abandonam o roçado a não ser “*por motivo de força maior*” (impedimento físico/problema de saúde), a agricultura contínua sendo uma “realização” e uma medida de segurança, que permite a manutenção da família em momentos de crise, porque a produção é voltada para o consumo doméstico.

As falas das artesãs e sitiantes E05 e E15 corroboram tal interpretação:

**Gosto de plantar porque na hora que eu quero tenho.** Se eu disser assim “ - hoje eu quero comer uma macaxeira”, eu vou lá na roça e pego minha macaxeira, trago e tá ali pra eu botar no fogo a hora que quiser. Ah, “eu quero comer um pé de moleque”, vou lá, arranco minha mandioca pro modo amadurecer, faço meu pé de moleque, como, dou, faço o que quiser. **Pra mim, isso é uma coisa muito importante na minha vida.** [...] E assim, se eu quiser comer a galinha lá, eu tenho. **Vamos supor, graça a Deus, isso é difíce de acontecer,** mas vamos dizer **que hoje num tenho dinheiro de comprar a mistura [carne], né, de ir na feira comprar... Mas, eu tenho uma galinha, eu tenho ovo, eu tenho tudo, né.** (E05: 47 anos; agricultora e artesã; 15/01/2016).

Eu comecei a compra feijão esse mês, **mas eu ainda tinha feijão do roçado do ano passado. Aí a gente vai deixa de prantar? A gente tem que prantar, minha fia. Pranta pra cumê [sic], minha fia.** Dá 3, 4 sacos de feijão [todos os anos]. [JR: *E seus filhos também botam roçado?*] MB: Falar a verdade, só quem tem roçado mesmo é Y - esse aqui. [aponta para o sofá da sala onde o filho estava deitado, assistindo televisão]. (E15: 68 anos; agricultora aposentada e artesã; 17/02/2016).

Ter um roçado e/ou criações significa para os sitiantes, de modo geral, manter certa autonomia, além de uma forma de economizar, já que produzem principalmente para o autoconsumo<sup>283</sup>. No entanto, são os adultos ou idosos que se engajam nessas atividades. Porém, muitos deles têm outra atividade - caso do marido de E05, cuja renda vem do trabalho como agente de saúde -, ou estão aposentados - caso de E15 e de seu marido, e por isso a atividade agrícola não constitui uma necessidade imperativa. Assim, conforme disse a sitiante E12a, que também é aposentada, “[...] *só trabalha muito também se quiser, né. Num é mais obrigado, né*”, seja porque os filhos já estão crescidos, seja porque eles próprios têm outra fonte de renda, geralmente, benefícios como a aposentadoria.

Já para os jovens, os desafios são muitos e as escolhas são restritas. Primeiramente porque eles não consideram a produção agrícola uma opção viável. Segundo porque, além da

<sup>283</sup> Com base em dados coletados no âmbito da pesquisa "Agricultura Familiar, Desenvolvimento Local e Pluriatividade" (UFRGS/UFPel/ CNPq-2003), entre os anos 2003 e 2006, a produção para autoconsumo (consumo doméstico) representa, em média, 27% da renda total anual das famílias de pequenos produtores de quatro regiões do Rio Grande do Sul (GRISA; SCHNEIDER, , 2008.).

agricultura, são poucas as oportunidades de trabalho existentes. Como destacou a jovem E16 durante entrevista:

JR: *Quais as possibilidades de trabalho pra os jovens que moram aqui?*

E16: Pra cá num tem não. Só se você for... o pessoal daqui vai muito buscar trabalho fora, João Pessoa... É aonde vai buscar mais fora, porque aqui, Areia e Remígio não têm expectativa nenhuma de emprego. Se você for pra fazer concurso, teve um da prefeitura e tá pra ter um em Remígio, pronto. Fora isso não tem. **Assim em Areia não oferece nenhuma expectativa.** (E16: 24 anos; diarista no RVM; 18/02/2016).

Mais recentemente, com o desenvolvimento do turismo em Areia, alguns jovens da Chã de Jardim têm se tornado condutores locais, outros estão trabalhando como garçons/garçonetes, auxiliar de cozinha, como é o caso da própria E16<sup>284</sup>, que na época da pesquisa era diarista nos fins de semana no RVM. Vale lembrar que representantes de entidades públicas e não governamentais têm estimulado fortemente o empreendedorismo rural. E disso resulta a própria criação do restaurante citado e de outros empreendimentos turísticos, em Areia.

Tomando-se como unidade de análise a família dos pequenos produtores rurais, os dados empíricos levam a pensar a pluriatividade como uma estratégia de reconversão produtiva que permite acomodar os interesses dos diversos membros da família, ponderando-se a decisão de permanecer ou sair do meio rural, conforme as limitações econômicas e as oportunidades. Tudo é ponderado pelos membros da família: acesso a uma rede familiar de apoio, que sirva de suporte aos migrantes na cidade grande, ou relações interpessoais com possíveis empregadores no nível local, que assegurem um posto de trabalho dentro do próprio município etc. Todavia, isso não implica em descartar a interpretação segundo a qual as desigualdades e contradições do processo de modernização agrícola levaram a formação de um “exército de mão de obra reserva”, que é assimilado sazonalmente pelo mercado de trabalho, em momento de crescimento econômico (SALES, 1982). Portanto, a questão da pluriatividade e da migração não se restringe, obviamente, a escolhas individuais ou familiares, refletindo em grande medida os efeitos das políticas de desenvolvimento e de decisões tomadas bem longe do campo.

Além disso, deve destacar que o assalariamento representa para os sitiantes a consolidação das regras do mercado capitalista, em que o contrato de trabalho e as leis trabalhistas passam a ser a referência para as relações entre patrão e empregado. A assimilação dessas regras terá efeito profundo nas percepções dos sitiantes em relação ao trabalho, bem como no projeto familiar em relação ao futuro dos filhos.

---

<sup>284</sup> Com a saída de um auxiliar de cozinha, por motivo de saúde, E16 foi integrada à equipe da cozinha do Vó Maria, passando a trabalhar diariamente no restaurante.

### 6.1.2 Trabalho e educação no projeto familiar

No passado (recente) as crianças eram iniciadas muito cedo no trabalho no campo, como relatou Luciana Balbino, dando seu próprio exemplo.

Eu acho que com uns seis anos, sete anos, oito anos, quando eu fui meio que se entendendo de gente [...] Eu lembro que a gente já fazia “empeleitada” com vovô, *eu e meu irmão*. Empeleitada era: ele tinha a **roça**, no **roçado**, aí precisava **roçar**<sup>285</sup>. Aí, a gente diz: “O senhor quer dar quanto pra nós roçar esse seu roçado?” Que nós era **muito besta!** [risos] Aí ele dava e a gente ía, *parecia uns trabalhador, pra trabalhar*. Eu lembro também que meu pai fazia empeleitada pá butar estrumo nos pés de bananeira, e aquilo a gente ía também. **Só que pra nós, aquilo era uma brincadeira** porque, como tinha as carroça, aí a gente ficava carregando as carroça de estrume, sabe? E no final, ele recebia o dinheiro. Eu nem lembro se ele dava algum dinheiro a nós, vice. **Porque menino né pra trabaiair mermo.** (E31: Luciana Balbino, 35 anos; líder comunitária; 01/03/2016).

Considerado um período reservado ao estudo e às brincadeiras, a infância é uma invenção moderna. Hoje se entende que “criança é pra ser criança”, “criança é pra brincar”, mas durante até bem pouco tempo na zona rural entendia-se que “*menino/criança é pra trabalhar*”, como destaca a fala de Luciana. Segundo outra informante, idosa, esse entendimento é produto da ideia que é “brincando de trabalhar” (imitando os adultos nas atividades laborais) que as crianças “*aprende a amar o trabaio*”. Amar o trabalho é uma condição *sine qua non* para ser um “bom trabalhador” e um agricultor bem-sucedido, pois segundo a ética camponesa: “*sem trabaiaí num se vive nesse mundo*”. A criança é, por sua inocência e ingenuidade, “naturalmente” “*besta*”, isto é, ingênua, como indica Luciana em sua fala, e por isso contenta-se com qualquer coisa de recompensa por seu “trabalho” ou nem mesmo percebe que está trabalhando, já que ela diverte-se ao mimetizar o comportamento dos adultos.

Entretanto, a fala da líder deixa transparecer o uso da noção moderna de que o contratante da mão de obra deve um pagamento (em dinheiro) ao trabalhador, ao mencionar que “*Eu nem lembro se ele dava algum dinheiro a nós, vice*”. Essa preocupação denota a assimilação das regras do mercado capitalista, dentro do qual o uso do dinheiro como moeda universal é, não apenas a norma, mas um valor em si mesmo, no sentido de que não se deve pagar o trabalhador com outra moeda, senão com dinheiro.

---

<sup>285</sup> Roçado corresponde ao conjunto da área destinada ao cultivo de lavouras temporárias, geralmente para subsistência, tais como mandioca, milho e feijão (HEREDIA, 1979); roça refere-se a um tipo de cultivo/plantio específico e cada “tipo de roça” exige um manejo diferente; roçar, comumente usado na fala oral sem o “r”, refere-se ao ato de limpar um determinado plantio/roça.

Outro exemplo contundente de que os valores modernos encontram eco entre os sitiantes é o abandono da iniciação das crianças nas atividades agrícolas – consideradas pesadas. A observação do cotidiano de sitiantes não apenas no Brejo, mas também no Agreste e no Curimataú paraibano, me permite afirmar que, atualmente, o tradicional hábito de levar e/ou obrigar os filhos pequenos a “ajudar”<sup>286</sup> no roçado e nas atividades agrícolas está em declínio entre as famílias rurais. Diversas razões podem ser elencadas e estão associadas a esse fato, que é acompanhado diretamente pelo aumento da escolarização da população rural.

No plano das relações locais, pude identificar que a educação é um caminho visado por muitas mães para evitar a reprodução da dependência financeira, sobretudo, das filhas, em relação aos futuros maridos, situação vivida por muitas das mulheres adultas com quem conversei. Elas contam que suas mães também queriam que elas estudassem, mas naquela época, a prioridade era que filhos e filhas trabalhassem para “ajudar” a “*butar comida em casa*”, como conta a sitiante e artesã E11:

JR: *Seus pais incentivavam que você e seus irmãos estudassem?*

E11: Ave Maria, minha mãe, pelo gosto dela, a gente era até professora, se ela pudesse butar a pessoa pra estudar mermo né? **Mas ninguém podia. Tinha que se sustentar, tinha que trabaiá [sic], né.** [...] Menina, a gente começemo a trabaiá alugado mais meu pai, com 16 pra 17 anos. A gente só vivia pelo meio do mundo, com a enxada nas costa trabaiano. Eu me criei de alugado, criatura!

JR: *E o dinheiro que recebia, era seu mesmo?*

E11: - Não, a gente trabaiava pra cumê [sic] porque nói... Naquele tempo, as coisa era difícil... **Aí a gente trabaiava pra ajudar ele [pai], na feira, nas coisa.** Quando a gente queria compra uma roupa, aquela semana que a gente trabaiava era da gente, pra compra a roupa da gente. **Aí quando a gente comprava, já ia trabaiá pra ajudar ele.** [...] Aí pronto, aí foi tempo que eu me casei, mas fiquei naquela merma luta, **trabaiano pa cumê um bucado.** Meu marido era pobisin [sic], coitado, num tinha nada também. (E11: 65 anos; agricultora aposentada e artesã; 29/01/2017).

“*Trabaiano pa cumê um bucado*”, assim viviam praticamente muitos os trabalhadores rurais no passado. Nesse contexto, quanto mais bocas, mais alimento era necessário e mais força de trabalho para produzi-lo também. Como demonstrou Chayanov (1985 [1924]), ao analisar o “modelo de produção camponesa familiar”, essa equação só poderia se equilibrar quando os

<sup>286</sup> O estudo de Lia Fukui, que deu origem a obra *Sertão e Bairro Rural: Parentes e família entre sitiantes tradicionais*, descreve crianças entre 3 e 4 anos ajudando no trabalho agrícola com o auxílio de ferramentas velhas. Vários outros pesquisadores relatam que crianças entre sete e dez anos participam regularmente da rotina agrícola e/ou doméstica como ajudantes, sem assumir tarefas integrais; e que de 10 a 14 anos, os jovens tornam-se trabalhadores completos, no sentido de assumirem rotinas integrais de trabalho doméstico/agrícola (FUKUI, 1979). Por sua vez, Alexander Chayanov (1985 [1924]), na obra clássica *La organización de la unidad económica campesina*, analisou o modelo econômico de produção familiar, contabilizando o quanto crianças, jovens, mulheres e homens contribuem individualmente para a manutenção desse modelo. Em seus cálculos, ele toma como referência o trabalho de um homem adulto e, assim, dependendo da faixa etária, uma criança pode ser considerada meio trabalhador.



filhos atingissem certa idade em que sua força de trabalho gerasse um valor excedente àquilo que cada um deles consumisse. Conforme o autor, o cálculo é feito sempre com base na força de trabalho de um homem adulto, assim o trabalho feminino não era contabilizado como equivalente ao do sexo masculino. Na agricultura, uma mulher adulta normalmente equivalia a meio trabalhador. Possivelmente isso tenha contribuído para que ela não fosse considerada uma “trabalhadora” e sua força de trabalho fosse percebida apenas como uma “ajuda” (HEREDIA, 1979), no meio rural. No entanto, como salienta Woortmann (1991, p. 30) “a mulher sempre participou da força de trabalho. Mas, [o problema é que] o conceito de força de trabalho é um conceito ‘objetivo’, além de ser parte de um discurso ‘moderno’”.

A partir da fala de E11, fica patente que as mulheres não só trabalhavam como seu trabalho era fundamental para a subsistência do grupo familiar. Porém, solteiras ou casadas elas não eram consideradas “trabalhadoras”, mas sim “ajudantes” porque o trabalho é uma categoria reservada e referida apenas para os homens (WOORTMANN, 1991). Logo, se solteira, a mulher trabalhava para ajudar o pai; se casada, ela e os filhos eram ajudantes do marido. Sob a condição de “ajuda”, o trabalho feminino no meio rural tornava-se invisível e, segundo o discurso público dos grupos estudados – normalmente reproduzido pelo discurso acadêmico (WOORTMANN, 1991), geralmente restavam às mulheres papéis bem definidos de “dona de casa”, mãe e esposa. Com efeito, a preocupação das mulheres correspondia à esfera doméstica, expressa normalmente pelo binômio casa-quintal; enquanto o pai - concebido como um “chefe de família” e um *patrão* (essa categoria será discutida em detalhes mais a frente), gozava de maior liberdade para transitar no espaço público e tomar decisões sobre a produção e o conjunto da família (HEREDIA, 1979; WOORTMANN K., 1983; LANNA, 1995). Havia, portanto, hierarquização e separação intelectual do trabalho, posto que a gestão da produção e as decisões importantes eram tomadas pelo “chefe da família”.

Na área pesquisada, observei que, mesmo hoje, uma mulher<sup>287</sup> só é considerada uma trabalhadora se tiver um “emprego”, enquanto o homem, seja desenvolvendo trabalho na agrícola (agricultura, criação de gado etc.), no comércio em feiras livres, seja assalariando-se, é considerado um trabalhador. Em outras palavras, a autonomia da esposa está condicionada, frequentemente, a possibilidade de ter um trabalho e uma renda própria, fora da propriedade

---

<sup>287</sup> Mesmo que a mulher não trabalhe fora (de casa), obviamente, isso não significa que todo seu tempo seja livre. O dia da mulher é cheio de “obrigações”, o que não impede de conversar com os vizinhos no meio da tarde, de ir à Igreja ou ir rezar um terço na casa de uma vizinha à noite, quando já terminou as tarefas domésticas. E mesmo que a mulher seja solteira, não está isenta do trabalho doméstico, ela irá auxiliar sua mãe nas tarefas da casa (lavar, cozinhar, passar) e na criação dos bichos, exceto se tiver um trabalho fora, caso de professoras, servidoras públicas, garçonetes etc. Já o rapaz solteiro, enquanto for menor de idade e morar na casa dos pais, será considerado “ajudante” do pai; ou, se trabalhar fora da propriedade, ele será considerado um trabalhador por conta própria.

rural, já que, dentro dessa, ela e os filhos continuam trabalhando para *ajudar* o marido. Mantendo-se sob a tutela do marido, a esposa estará limitada a ser sua “ajudante” no roçado e sua dependente econômica (LUNARDI, 2010). Isso não quer dizer que ela não exerça papel de autoridade, pois embora o homem tenha precedência sobre a mulher e ele seja considerado o “chefe da família”, a mulher é a “chefe da casa”, decidindo sobre tudo que diz respeito a esta (SARTI, 1994). Como por exemplo, sobre o gerenciamento do consumo da família, cuidando das pequenas criações e a preparação da alimentação, tornando-se a principal formadora do “gosto”, isto é, do *habitus* alimentar dos filhos (WOORTMANN, 1986; ZANETTI e MENASCHE, 2007).

De acordo com Lanna (1995), na cultura campestre tradicional, a figura do pai é concebida também como um patrão. Para ser bem-sucedido como patrão, o pai precisa manter a família economicamente e ter autonomia, o que faz dele um “homem” e não um “cabra”, isto é, um “sujeito” ou “assujeitado” (GARCIA JR. 1988; PALMEIRA, 2009 [1977]). Dentro dessa lógica, ensinar um ofício (de agricultor, de carpinteiro etc.), fornecer terra para trabalho ou um chão de casa para um filho construir sua morada e constituir sua família são percebidos como dádivas, retribuídas com obediência e subordinação, além de eventuais presentes. Ao admitir como válidas essas ideias, o trabalho “fora da propriedade rural” da mulher e dos filhos, além de lhes permitir maior independência financeira e autonomia, configura-se um elemento de desestruturação da autoridade na família tradicional camponesa e, especialmente, da figura do “pai-patrão”. O que explicaria a diminuição da autoridade patriarcal, já que mulher e filhos não dependem mais exclusivamente de suas “atitudes generosas” para ter um futuro.

Vale salientar que a noção de autonomia aqui utilizada refere-se ao controle do próprio tempo e à liberdade de gerenciar o próprio trabalho. Assegurar a própria autonomia, ou seja, a liberdade, talvez seja o que defina o trabalho do agricultor familiar e pequeno proprietário de terra como um valor dentro da ordem moral camponesa. Desse modo, o trabalho por ser visto, tal qual sugere o filósofo húngaro Mészáros (2006 [1970]), em *Teoria da alienação em Marx*, como uma propriedade ativa do homem, que deve manifestar-se numa atividade livre. É nesse sentido que, para os sitiantes, possuir um sítio é uma questão de honra, pois nesse lugar ele é “senhor do próprio tempo” e de um espaço onde “ele faz o que ele quiser”.

Para o pequeno proprietário de terra e/ou agricultor ter um sítio significa escolher o quê, quando e como executar um trabalho na roça, no quintal, com os bichos ou onde quer que seja. Logo, significa liberdade de ação, autonomia. Situação moral que supostamente o aproxima de grandes fazendeiros e proprietários de terra (LANNA, 1995). Por outro lado, as mulheres casadas têm na casa-quintal seu espaço de liberdade, porque aí, em geral, elas

governam seu tempo. Razão porque algumas jovens sitiadas ainda sonham em casar e ter sua própria casa, ter sua família, o que normalmente alcança-se com um casamento bem-sucedido. Mas, isso não as impede de sonhar em ter um “emprego” por meio do qual possa “comprar suas coisas e ajudar o marido”, conforme os relatos e conversas informais com algumas delas.

Noutra perspectiva, embora não se possa falar em ruptura da autoridade patriarcal, a perda da força desta coincide com a inclinação de algumas mulheres solteiras da Chã de Jardim em investir menos no matrimônio e mais nos estudos e na carreira profissional. Nesse sentido, os estudos sobre juventude rural na América Latina, realizado sob o patrocínio da Cepal pelo antropólogo John Durston, corroboram com a ideia de que para as mulheres rurais jovens, a educação formal assume um significado libertador (DURSTON, 1998).

O celibato feminino observado entre algumas famílias de sitiadas, nesse caso, poderia ser interpretado como um testemunho das mudanças no mundo social, incluindo o processo de individualização que se expressa seja nos projetos individuais relacionados ao trabalho, seja pelo consumo, sendo a aquisição do próprio meio de locomoção (motocicleta) a maneira mais desejada de exprimir independência financeira. Convém destacar que, embora eu tenha observado que as jovens e os jovens gozem de maior individualidade<sup>288</sup> e sejam menos “pressionados” a contribuir por meio do trabalho/ajuda para reprodução econômica de suas famílias – o que permite que eles poupem e consigam comprar seus objetos de desejo -, na Chã de Jardim há um grande respeito pela figura paterna e, em alguns casos, até mesmo temor. Em outras palavras, o pai ainda exerce autoridade moral, porque possivelmente a hierarquização das relações familiares continua sendo um valor para os sitiadas. Entretanto, o “modelo de família camponesa tradicional” - em que o patriarca impõe suas vontades sobre os outros membros da família e especialmente sobre a esposa (GUIGOU, 1968), parece ter perdido força na área pesquisada. Ainda assim, casos de violência contra mulher e filhos foram mencionados.

---

<sup>288</sup> Diferente das gerações passadas, a maioria dos jovens sitiadas de Chã de Jardim tem um quarto próprio, que dividem no máximo com uma irmã/irmão do mesmo sexo, também possuem seu próprio celular e às vezes uma motocicleta etc. No plano simbólico, desde a infância são tratados pelo nome próprio e o uso de pseudônimos fica restrito a esfera familiar, distinguindo-se claramente da situação passada em que o nome próprio do pai ou da mãe era anexado ao próprio nome e carregado até o resto da vida para determinar sua origem familiar e social. Quando não, era o ofício assumido na idade adulta que servia como segundo nome remarcando sua condição de sujeito social. (Notas do diário de campo, 2016).

### 6.1.3 Um novo imperativo: “Estude pra ser alguém na vida”

No projeto familiar dos sitiantes, incentivar os filhos a estudar tem propósito claro: a educação é um meio para superação simbólica da inferioridade e invisibilidade, às quais estão submetidos os sujeitos do campo, e uma forma de ascensão social da família rural (SANTOS, 2012). Os sitiantes, tais quais os migrantes vindos da zona rural estudados por Sarti (1994), na periferia de São Paulo, na década de 1980, acreditam que a leitura e a escrita são instrumentos de adequação aos códigos urbanos. Compreender tais códigos e dominá-los equivale a carregar consigo “o prestígio da rua” de que falava Freyre (1936), referindo-se ao mundo da cidade, do comércio e do espaço público, portanto, um meio de obter reconhecimento social e de acumular um “patrimônio” cultural e simbólico. Desse modo, a educação é vista como um valor pelo sitiante que ambiciona participar desse mundo diferente do seu, sem que isso implique necessariamente que ele tenha o desejo de adotá-lo, afirma Lanna (1995, p. 51).

Veja-se o caso da sitiante E29, uma servidora pública municipal (merendeira) de 55 anos, mãe de quatro filhos, que mora no Sítio Jardim. Graças ao apoio da mãe, as três filhas conseguiram ingressar e terminar o ensino superior em universidades públicas; enquanto o filho concluiu o ensino médio, também estudando apenas em escolas públicas. Quando perguntada por que estimulou os filhos a estudar, disse ela:

Porque o estudo, eu pensei, era a herança que ia deixar pra eles, né. Porque é... não tem quem tome. Num é? A educação deles. **Eu tenho certeza que eu não tive e o X [marido] também não teve, meus pai não tiveram.** Mas eu acho **que é um negócio que não tem quem tome deles: É a educação. É uma herança que eu deixo pra eles. Já que não posso deixar ouro, nem num sei o quê, deixo a educação.** E pode perguntar a eles, desde quando eu comecei a trabalhar [...] tudim [sic] foi através desse salarim [sic] que eu ganho. E antes de eu trabalhar, que aí já estudava, eu vendia as galinha, eu vendia os porco e comprava os cadernos, os lápis [...] Comprava logo pro ano todim. (E29: 55 anos; servidora e voluntária no RVM; 01/03/2016).

E29 é a 6<sup>a</sup> dentre os 15 filhos de um casal de agricultores (semi-analfabetos), cursou apenas até o quarto ano primário e aos 12 anos foi mandada para casa da tia, em Recife, para “ajudar” a cuidar (tomar conta na ausência da mãe) de uma recém-nascida. Não tendo acesso a outras estratégias de reprodução mais eficazes e não desejando reproduzir à própria história, ela não mediu esforços para que seus filhos prosseguissem na escola pública, enquanto seu marido nunca teria comprado um lápis para eles, conforme relatou. Para ela os estudos são uma “herança” que deixaria aos filhos, já que não tinha “riquezas” para deixar. Disso se pode deduzir que a entrevistada entende que a cultura letrada é um patrimônio, um capital (cultural) que pode ser adquirido e transmitido como uma herança a outra geração. Essa ideia abstrata

está presente tanto no depoimento dessa entrevistada como de outras mães e pais, fazendo crer que a atitude de investir na escolarização dos filhos é motivada pelo ideal de elevar a condição social dos filhos/família.

Tomando por base as ideias de Bourdieu (2007 [1979], p. 122), “os estudos” (a escolarização) podem ser entendidos como uma das estratégias de reprodução “pelas quais os indivíduos ou as famílias tendem, inconsciente e conscientemente, a conservar ou aumentar seu patrimônio e, correlativamente, a manter ou melhorar sua posição na estrutura das relações de classe”. Ideia essa que possivelmente estava presente e motivou a atitude dos senhores de engenho do passado, na região, que desde o segundo quarto do século XX investiram na educação dos filhos, como já foi mencionado anteriormente. Passados mais de meio século, os sítiantes tiveram acesso e passaram a tentar a mesma estratégia, embora não tivessem recursos para enviar os filhos ao Recife/PE ou à capital do estado, mantendo-os basicamente em escolas públicas locais.

O aumento da escolarização no meio rural brasileiro, nas últimas duas décadas, pode ser explicado por um conjunto de fatores articulados. Em primeiro lugar, a tendência de formação de famílias nucleares com menor número de filho faz com os pais revejam suas estratégias de reconversão social e prefiram investir nos estudos das crianças. Em segundo, a desvalorização da agricultura e a diminuição da produção para o autoconsumo, em função das novas dinâmicas de mercado que tornam esse tipo de atividade “economicamente inviável” - segundo a racionalidade capitalista, interfere nas decisões das famílias quanto ao futuro de seus filhos. Em terceiro lugar, a criminalização do trabalho infantil (no espaço rural ou urbano) e o fortalecimento dos programas governamentais de transferência de renda, como o *Bolsa Família*, têm estimulado as famílias a manter as crianças na escola. Como consequência, conforme Mattei (2007, p. 1060), atualmente, “a família não se articula apenas no interior do setor agrícola, mas tende a ser uma unidade plurisetorial, cuja lógica de funcionamento não é mais definida exclusivamente pela produção agrícola”.

Paralelamente a esses fatores, sugiro que a migração das gerações passadas, iniciada em meados do século passado, “financiou” a maior escolarização da geração subsequente que agora ou tenta promover a própria reconversão ou aposta na reconversão dos filhos. Assim, o discurso sobre a importância dos estudos (escolarização) “*pra ser alguém na vida*” ganhou força tanto entre os jovens, como entre os pais, conforme se depreende da fala do jovem sítiante E38:

JR: *Por que os estudos são importantes pra você?*

E38: [...] os nossos pais sempre dizem: “*Estude pra ser alguém na vida, porque...*” Aí eles dizem até de forma emocionada que os pais deles não deram essa oportunidade pra que eles estudassem e eles sentem essa falta. Aí eles buscam, incentivam os filhos pra seguir outro caminho. Esse incentivo que eles dão é *pra ter uma vida melhor*. (E38: 19 anos; estudante, associado Adesco/ diarista no RVM; 03/03/2016).

Filho de uma dona de casa e um servidor público federal (ocupando o cargo de segurança, no Campus da UFPB, em Areia) residentes no Sítio Jardim, E38 tem 19 anos e é o caçula de quatro filhos do casal. Ele fazia, na época da pesquisa, o curso técnico em Agropecuária, pela Universidade Estadual da Paraíba (UEPB) em paralelo ao curso de preparação para o Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM), e desejava seguir a carreira de jornalista. Para alcançar seu objetivo, estava disposto, como muitos outros jovens da cidade de Areia, a deslocar-se 50 Km, diariamente, para ir cursar a faculdade em Campina Grande.

Enquanto se prepara para realizar seu projeto de vida, E38 “*ajuda*” no Restaurante Vó Maria, “trabalhando” como diarista sempre que é chamado – quando alguém viaja, adoece ou tira férias. Muito atento à tecnologia, também é o responsável por “alimentar” com conteúdo a página do Facebook do RVM e do blog da Comunidade, atividades pelas quais recebe uma “ajuda”, na forma de uma remuneração mensal da direção do restaurante. A facilidade de E38 com o manuseio da internet não é um caso particular, pois muitos adolescentes e jovens sitiantes, quando não possuem computador/*tablet*, possuem ao menos celular, pelo qual acessam internet regularmente. Por esse meio e através da escolarização, eles estão em constante contato com os valores urbanos.

A pesquisadora Maria José Carneiro (1998), em seus estudos sobre juventude rural, aponta que as transformações do “mundo” rural fazem com que a família camponesa deixe de ser o principal espaço de socialização, devido à maior integração dos jovens com o “mundo” urbano, sobretudo por meio da escola. A elevação da escolaridade permite a aquisição de novos valores, o que, de acordo com a autora, levará os jovens a mudar substancialmente de comportamento, valorizando mais os projetos individuais, as profissões ditas urbanas e, conseqüentemente, adotando um estilo de vida mais próximo ao urbano.

No sítio Chã do Jardim havia apenas uma pequena escola municipal, onde se ministrava o ensino fundamental I e estudavam 39 crianças, em 2016. Na sede do distrito rural, em Muquém, a escola municipal João César atende os alunos das comunidades próximas oferecendo o ensino fundamental II, isto é, até o nono ano. Em 2016, esta escola atendia 245 alunos de várias comunidades rurais, funcionando em dois turnos. Todos os

alunos recebem, além de transporte escolar, fardamento e merenda, e estudam em meio período. Após a conclusão do ensino fundamental, os jovens sitiantes da região são obrigados a deslocar-se até a sede do município para cursar o ensino médio, ministrado em colégios estaduais ou municipais.

A passagem dos estudos realizados na zona rural para o território urbano é um momento vivido com ansiedade e tensão pelos jovens sitiantes, visto que eles serão confrontados por novos desafios relacionados à convivência com novos colegas “*da rua*” e/ou com a dúvida se conseguirão prosseguir os estudos e entrar na universidade, na sequência. Sabendo disso, alguns sitiantes com maior poder aquisitivo têm optado em matricular as crianças desde o ensino fundamental I (primário) na cidade e, de preferência, em escolas particulares (quando possuem maior poder aquisitivo). Decisão que certamente implicará em uma assimilação e aproximação mais rápida e efetiva aos códigos e aos valores urbanos pelas crianças.

#### **6.1.4 A conquista do acesso ao ensino superior**

O acesso ao ensino superior, sendo uma conquista mais recente, que se consolidou na última década com a expansão das vagas em universidades públicas (através de projetos como o Reuni), representa uma verdadeira inflexão na estrutura do patrimônio familiar e na identidade das e dos sitiantes jovens. Ao permitir a reconstrução da identidade profissional/individual (o que se é para si mesmo) e social (o que se é para os outros), duas faces indissociáveis de um processo complexo, dinâmico e inacabado (SANTOS, 2005), um diploma substitui a identidade (desclassificada socialmente) de agricultor, por uma identidade mais valorizada. No caso dos sitiantes, vale ressaltar que a relação entre as duas faces da identidade (profissional/individual e social) é mediada pelas representações sociais não apenas da profissão de agricultor, mas também do próprio espaço rural.

Porém, ainda que o acúmulo de capital cultural (via escolarização) represente para os sitiantes uma conquista, a partir da perspectiva da trajetória da classe e do microcosmo da vida comunitária, enquanto recurso acessível a todos os outros grupos, um diploma de nível superior tem hoje mais valor simbólico do que tem, efetivamente, capacidade de provocar uma transformação das hierarquias dentro do espaço social. Isso porque, deve-se considerar...

[...] que um diploma tem todas as possibilidades de ter sofrido uma desvalorização sempre que o crescimento do número dos titulares de diplomas é mais rápido do que o crescimento do número de posições, cujo acesso, no início do período, era garantido por esses diplomas. (BOURDIEU, 2007 [1979], p. 125).

A maior escolarização tem um efeito positivo sobre a autoestima e também sobre o campo de possibilidade dos jovens sitiantes, ampliando também seu capital social e, conseqüentemente, suas oportunidades de trabalho. O entrevistado José Marcílio fala sobre isso dando uma interpretação muito particular. Segundo ele:

*A gente nota que as pessoas que estão envolvidas nesses projetos [de empreendedorismo rural] da gente, eles começam a se envolver, a retornar à sala, a estudar. É o caso da floricultura que eu falei, que de certa forma tá envolvido com o turismo de Areia. Nós temos numa casa só três jovens que [...] elas entraram na Escola de Agronomia. [...] A gente nota os filhos começarem a se interessar pela educação, **que era justamente o entrave, né?** Eles começam a enxergar que a Universidade Federal da Paraíba, que tava ali o Centro de Ciências Agrárias. E eles que lidavam com agronomia ou com a terra, com a pecuária, eles viram que ali existia a universidade, que muitas vezes era ocupada por alunos [que vinham] de Minas Gerais ou mais próximo, aqui no interior de Pernambuco, do interior do Ceará, do Rio Grande do Norte. Essas pessoas vinham [de longe para] estudar na universidade de Areia, enquanto eles que morava no entorno, não fazia os cursos ofertado pela universidade. Então, é muito comum você vê hoje os jovens que trabalham lá na Chã de jardim fazendo biologia, fazendo agronomia. **Eles começaram enxergar que a universidade tava ali pra eles.** (E45: José Marcílio; Gerente de Projetos SEBRAE/PB; João Pessoa, 09/05/2016).*

A fala de José Marcílio confirma aquilo que já foi dito sobre a percepção de que o baixo nível de escolarização dos pequenos produtores rurais é um “entrave” ao processo de consultoria e assistência técnica, porque dificultaria a assimilação da racionalidade mercantil e, inclusive, a participação em alguns tipos de projetos. Razão porque as entidades/consultores, em algumas capacitações, autorizam os produtores a levar um filho mais escolarizado para sala de aula, para ajudá-los com a aplicação dos conteúdos e aspectos mais técnicos da aplicação na propriedade, por exemplo.

Há uma suposição implícita nesses casos de que a falta de conhecimento formal (escolarização) torna o pequeno produtor incapaz de assimilar novos conhecimentos, quando muitas vezes ocorre justamente o contrário: consultores e técnicos são incapazes de compreender a racionalidade campesina agindo por trás das ações e decisões dos pequenos produtores. Desconsiderar e desclassificar o saber do sitiante não é uma atitude nova, conforme Woortmann K. (1983) e Cavalcanti (1984) identificaram, a partir de seus estudos sobre a relação conflituosa entre agentes de extensão rural e sitiantes, realizados na década de 1980 em locais distintos: as investigações de Woortmann foram feitas em Sergipe; enquanto as de Cavalcanti no Brejo paraibano. Essa dissonância e a falta de conhecimento da dinâmica das relações sociais em comunidades rurais por parte dos gestores e técnicos seria a



verdadeira causa de insucesso de vários projetos de desenvolvimento rural, segundo Elwert e Bierschenk (1990).

A fala de José Marcílio permite enxergar outra distorção frequente, baseada na ideia de que a educação sempre esteve acessível para os sitiantes, mas que apenas agora “*eles começaram enxergar que a universidade tava ali pra eles*”, quando a história mostra o contrário. Basta lembrar que a própria Escola de Agronomia da Parahyba, depois convertida em Escola de Agronomia do Nordeste (hoje Centro de Ciências Agrárias), até os anos 1970 atendia quase exclusivamente uma aristocracia rural constituída por filhos de senhores de engenho, usineiros e fazendeiros de todo o Nordeste. E não por acaso, muitos engenheiros agrônomos formados nessa época vieram a ocupar cargos no serviço público, como gestores e dirigentes de órgãos<sup>289</sup> como secretarias de agricultura estaduais, por exemplo.

Desse modo, foi apenas a partir de 2003, quando as universidades públicas brasileiras passam por um processo de expansão<sup>290</sup>, que muitos sitiantes passaram a ter chance de conseguir uma vaga para estudar na faculdade. Corroborando esse argumento, vale relembra o caso de E29, o qual pode ser generalizado para os demais sitiantes de sua geração, quando ela afirma: “*Eu tenho certeza que eu não tive e o X [marido] também não teve, meus pai não tiveram [acesso à educação]*”.

O Centro de Ciências Agrárias (antiga Escola de Agronomia do Nordeste), Campus II da Universidade Federal da Paraíba, em Areia, disponibiliza aos estudantes cinco cursos de graduação (Agronomia, Biologia, Medicina Veterinária e Química), quatro mestrados e três doutorados, reunidos em quatro programas de pós-graduação. Porém, como todos os cursos são voltados para a área agrícola, muitos estudantes de Areia são obrigados a se deslocar para Campina Grande ou Guarabira, por conta própria ou em transporte da prefeitura, para ter acesso a outros cursos de nível superior. Nestas cidades a oferta de cursos e, conseqüentemente, o número de vagas são maiores, graças à maior diversidade de cursos e à quantidade de faculdades públicas e privadas.

---

<sup>289</sup> Entrevistei quatro engenheiros agrônomos formados entre os anos 1960 e 1980, dois deles são gestores públicos, um deles é um grande proprietário de terra no Brejo e outro tem um empreendimento na área de turismo. Todos têm algum tipo ligação com o desenvolvimento do turismo em Areia.

<sup>290</sup> O Programa de Apoio a Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais (Reuni), do governo federal adotou desde 2003 uma série de medidas para o crescimento do ensino superior público, criando condições para que as universidades federais promovam a expansão física, acadêmica e pedagógica da educação superior, cujos efeitos podem ser percebidos, entre outros, pelos expressivos números da expansão (BRASIL, 2017).

Recentemente, o Instituto Federal da Paraíba (IFPB) implantou na cidade um Centro de Referência em Educação Profissional e Tecnológica de Areia<sup>291</sup>, denominado de “Campus Avançado”, o qual deu início a sua primeira turma com o curso técnico de “Formação inicial e continuada em gestão da qualidade em empreendimentos turísticos”, em 2016. Isso reforça a hipótese de que os poderes públicos local, estadual e federal têm investido na “vocação” turística da região e na formação de uma mão de obra qualificada para atender esse segmento do mercado. Conforme Costa (2009), poder-se-ia dizer que se trata do agenciamento da educação, seguindo os parâmetros de governamentalidade<sup>292</sup> neoliberal, para fins de geração da mão de obra necessária para atender o mercado.

Ademais, a educação no campo tem avançado muito, conforme os dados apresentados por John Durston, para a América Latina. Porém, segundo ele, os mesmos dados indicam que ainda há importantes diferenças entre a juventude rural de uns e de outros países latinoamericanos. “Em geral, essas diferenças correspondem a etapas históricas diferentes quanto à expansão da cobertura de educação gratuita no território rural” (DURSTON, 1998, s/p). É o caso do Brasil, que nas últimas décadas criou muitos programas de qualificação de jovens e adultos nas zonas rurais (como o Pró-Jovem Rural e o Saberes da Terra), além de fornecer meios para melhoria do transporte escolar nesse território. Assim, a grande distância entre os níveis educacionais de filhos e pais, na área estudada não é casual nem uma particularidade da região.

De acordo com Bourdieu (2007, p. 124), “a ruptura da correspondência entre as oportunidades de escolarização dos jovens e o patrimônio cultural dos adultos é o indício de uma transformação profunda das disposições em relação ao investimento escolar”. No entanto, vale ressaltar que Bourdieu junto com Claude Passeron foram pioneiros em analisar de forma crítica a função da escola na sociedade francesa, transformando a educação em um problema social. Para esses autores a escola funciona como instrumento de legitimação das

---

<sup>291</sup> Criado a partir do Plano de Expansão da Educação Profissional do Governo Federal, no ano de 2008, através da Lei 11.892, que instituiu a Rede Federal de Educação Científica e Tecnológica, o “Campus Avançado de Areia” teve seu funcionamento autorizado pela Resolução nº 17, de 31 de Janeiro de 2014. O campus foi instalado no tradicional Hotel Bruxaxá, pertencente ao Governo do Estado, iniciando suas atividades em 2016.

<sup>292</sup> De acordo com Costa (2009, p. 178), trata-se da “governamentalidade que busca programar estrategicamente as atividades e os comportamentos dos indivíduos; trata-se, em última instância, de um tipo de governamentalidade que busca programá-los e controlá-los em suas formas de agir, de sentir, de pensar e de situar-se diante de si mesmos, da vida que levam e do mundo em que vivem, através de determinados processos e políticas de subjetivação: novas tecnologias gerenciais no campo da administração (management), práticas e saberes psicológicos voltados à dinâmica e à gestão de grupos e das organizações, propaganda, publicidade, *marketing*, *branding*, literatura de autoajuda etc.”

desigualdades sociais. Razão porque a obra deles<sup>293</sup> enseja discussões relevantes dentro da sociologia da educação até hoje.

Em sentido distinto àquele discutido por Bourdieu e Passeron (1964 e 2008), a educação para os sitiantes é, de fato, um instrumento de ascensão e reconversão social, permitindo que os mais jovens tenham horizontes mais amplos do que seus antepassados. Isso não anula, no entanto, as desigualdades em relação a outros grupos sociais dominantes - definidos pela maior antiguidade e posse de capital cultural, as quais são reproduzidas porque o acesso à cultura continua sendo desigual. Por outro lado, não se pode afirmar que as famílias dos pequenos produtores rurais aceitam isso passivamente. Pelas mãos das “matriarcas”, a família parece trabalhar silenciosamente em prol de uma reestruturação da distribuição do poder, ao menos no âmbito interno da família, por meio da escolarização e do trabalho pluriativo dos filhos e filhas.

Diante disso, não deveria surpreender o fato da líder da comunidade ser hoje uma mulher jovem, solteira, de 35 anos - Luciana Balbino, que é formada em história por uma universidade pública e que também é uma “empreendedora”, ou seja, dona de um pequeno negócio: o Restaurante Rural Vó Maria. Empreendimento este que emprega preferencialmente pessoas da própria comunidade, sendo boa parte deles parentes de sua família ou pessoas associadas à Adesco, membros e ex-membros do Grupo de Jovens a União Faz a Força. Essa situação faz supor que a liderança da comunidade e o empreendimento citado não devam ser interpretados apenas como um projeto individual de reconversão, mas como uma estratégia de reprodução social e econômica da família camponesa, pelo qual se reafirma a campesinidade enquanto ordem moral que norteia as percepções e ações dos sitiantes.

---

<sup>293</sup> Na clássica obra “*Les héritiers: les étudiants et la culture*”, publicada em 1964, Pierre Bourdieu e Jean-Claude Passeron apontam que a função do sistema de ensino é servir de instrumento de legitimação das desigualdades sociais. A partir da análise do sistema de ensino francês, Bourdieu e Passeron apontaram que, longe de ser libertadora, a escola é conservadora, sendo um mecanismo de poder simbólico, do qual fazem uso as classes dominantes, na forma de meio de transmissão de seus privilégios às gerações mais jovens. Em “*A reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino*”, lançada em 1970, os autores insistem sobre o fato de que a ação pedagógica do sistema escolar é responsável por um trabalho de *confirmação* (manutenção ou reforço) do *habitus* primário ou de “*conversão*” (substituição) deste por outro. Agindo, objetivamente, por meio da violência simbólica, conforme os autores, a escola legitima e impõe aos indivíduos o arbítrio cultural da classe dominante.

## 6.2 DE EMPREGADO A PATRÃO: IDEOLOGIA E DISCURSO DO EMPREENDEDORISMO

A multidisciplinaridade e a polifonia caracterizam os estudos e as definições de empreendedor e de empreendedorismo. Economistas, psicólogos, administradores e sociólogos, cada um tem sua forma de abordar o assunto. Para nossa discussão interessa saber como a ideologia do empreendedorismo é mobilizada pelos agentes intermediários, que implementam as políticas públicas de desenvolvimento rural e como suas ações afetam as percepções dos sítiantes. Em particular, desejo refletir sobre os significados e sentidos do discurso do empreendedorismo e suas implicações na reconversão social dos sítiantes da comunidade Chã de Jardim.

Na discussão que segue, procuro identificar os princípios ideológicos intrínsecos à noção de empreendedorismo e delimitar os principais agentes intermediários e suas formas de disseminação daquilo que chamam de “espírito empreendedor”, no Brejo paraibano. Finalizo esta seção com uma reflexão breve sobre as categorias estruturais das relações sociais no mundo rural - as figuras do patrão e do empregado, evidenciando que a reconversão do sítiante em empreendedor corresponde a um deslocamento vertical na estrutura social, que o aproxima da posição de patrão.

### 6.2.1 O Sebrae e o impacto da ideologia do empreendedorismo sobre os sítiantes

Do ponto de vista histórico, o empreendedorismo<sup>294</sup> se torna um movimento social de alcance mundial a partir da década de 1980, ora sinalizando um *revival* do pequeno negócio, ora como sinônimo de inovação e de mudança (COBALRI, 2014). Entretanto, assumindo uma perspectiva foucaultiana, Costa (2009, p. 172) sugere que a partir da década de 1960 a “governamentalidade neoliberal<sup>295</sup>” norte americana - que tem como um dos pilares a noção

---

<sup>294</sup> A primeira referência ao termo empreendedor ocorre no século XVI, mas ele foi empregado para atores econômicos apenas no século XVII, para referir-se aqueles que introduziam novas técnicas agrícolas ou arriscavam seu capital na indústria (MELO, 2008). O assunto ganhou destaque apenas na segunda metade do século XX, com o economista Joseph Schumpeter, considerado uma referência clássica, por ter associado o termo empreendedorismo à inovação, como uma nova utilização dos recursos disponíveis, para explicar o desenvolvimento econômico. De acordo com Barbosa (2016, p. 32), “como definição operacional, o empreendedorismo diz respeito ao ato de empreender, ao ato criativo de superar riscos e conduzir um projeto de forma versátil e com iniciativa”.

<sup>295</sup> Conforme Costa (2009, p. 172), a governamentalidade neoliberal “se instituiu nos Estados Unidos da América, desde o início da década de 1960, particularmente sob influência das análises econômicas empreendidas pela Escola de Chicago, e que teve na teoria do Capital Humano uma de suas expressões mais pungentes”.

de capital humano<sup>296</sup> – é a verdadeira responsável pela migração de valores econômicos para outros domínios da vida social, assumindo um forte poder normativo e instituindo “processos e políticas de subjetivação que vêm transformando sujeitos de direitos em indivíduos-microempresas – empreendedores”. Nesse sentido, o discurso do empreendedorismo elege a empresa capitalista contemporânea como centro do processo socioeconômico de geração de riqueza, de renda e de trabalho (COSTA, BARROS, CARVALHO, 2011), e a educação torna-se um mero instrumento de formação do ‘capital humano’ necessário ao desenvolvimento do ‘novo espírito do capitalismo’. Assim, segundo Barbosa e Ferreira (2015, p. 63), o que costuma ser ignorado e omitido por tal discurso é que a “ideologia do empreendedorismo tem contribuído para uma reconfiguração das formas de exploração, dominação e controle, na sociedade e, em particular, nos mundos do trabalho e da escola”.

No Brasil, o movimento empreendedor adquire maior intensidade nos anos 1990, tendo como agente principal o governo federal, que criou vários programas específicos voltados para as pequenas empresas. O Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (Sebrae) tem um papel determinante no fomento ao empreendedorismo no país. O Sebrae é apontado como responsável por estruturar uma concepção moral sobre o que é empreender, ao elaborar um conjunto de ações e recomendações que devem ser seguidas por consultores e empreendedores. Dessa forma, a disseminação do empreendedorismo no país caminha em consonância com a consolidação da entidade e as trajetórias de ambos acompanham os desdobramentos de uma mudança no entendimento do capitalismo (BARBOSA, 2016).

Na década de 1970, conforme a literatura acadêmica, a questão da economia nacional era a transição do rural para o urbano. O foco da política nacional era a industrialização e a modernização da economia. O “modelo desenvolvimentista”, focado no desenvolvimento econômico do país, predominava até mesmo nas experiências de desenvolvimento rural em curso na época (VIEIRA, 2008). O espaço rural e as pequenas empresas (urbanas) eram percebidos como pertencente ao pólo da pobreza, do atraso e da tradição. Uma situação transitória, que precisava ser superada pelo pólo da modernização, que preconizava como solução: a urbanização, a industrialização e a consolidação do capitalismo (BARBOSA,

---

<sup>296</sup> O uso da noção de capital humano, segundo Lopes-Ruiz (2007) citado por Costa (2009, p. 175), implica em tratar o “humano” como “um conjunto de capacidades, destrezas e aptidões próprias dos homens, adquire valor de mercado e se apresenta como forma de capital – entendido como uma soma de valores de troca que serve de base real a uma empresa capitalista”.

2016). Com o golpe militar, os atores sociais contrários<sup>297</sup> a essas ideias foram massacrados pelo regime.

Com efeito, o Sebrae surge como um ator de proteção das Micro e Pequenas Empresas (MPEs) e de representação desse segmento econômico, eminentemente urbano. Ainda com o nome de CEBRAE (Centro Brasileiro de Apoio Gerencial às Pequenas e Médias Empresas) e vinculado ao Ministério do Planejamento (até 1984), o órgão tinha como principal função<sup>298</sup> a orientação ao crédito para as pequenas e médias empresas que tomavam crédito de bancos como BNDE e Banco de Desenvolvimento Regional (MELO, 2008). A administração do órgão ficou submetida ao Ministério da Indústria e Comércio até 1990, mantendo a mesma estrutura organizacional original. Em 1990, ele foi transformado em serviço social autônomo, integrando o Sistema S<sup>299</sup>, o que significou sua “privatização”.

Atualmente, ele se autofinancia parcialmente, por meio da venda de produtos e serviços. Porém, também recebe recursos provenientes da contribuição das empresas que recolhem o INSS – cerca de 0,03% da folha de pagamento dessas empresas são repassados ao Sebrae nacional, que subdivide o orçamento com as unidades estaduais, as quais, por sua vez, alocam os recursos nos projetos e agências regionais. As unidades do Sebrae de cada estado têm certa autonomia organizacional e de atuação, porém, os cargos do conselho deliberativo, renovados a cada dois anos, sofrem influências políticas, sendo produto das indicações e articulações dos governos federal e estadual.

---

<sup>297</sup> Após o golpe militar, em 1964, o governo passou a controlar repressivamente os movimentos sociais e outras organizações políticas. No âmbito das questões agrárias, a reivindicação popular pela execução da reforma agrária, contemplada no Estatuto da Terra, acabou sendo severamente limitada durante o regime ditatorial, que imprimiu um ambiente desfavorável à organização política de amplos setores da sociedade civil. A Confederação dos Trabalhadores na Agricultura (CONTAG), nascida no final de 1963, sofreu intervenção dos militares e passou a ser dirigida por um interventor. As Ligas Camponesas, a União dos Lavradores e Trabalhadores Agrícolas do Brasil (ULTAB) e o Movimento dos Agricultores Sem-Terra (MASTER), foram movimentos massacrados. Com a reabertura política, em 1985, os movimentos sociais no campo retomam suas lutas e atuam em várias frentes, as quais convergem para a valorização da produção familiar, a luta por cidadania e equidade social entre os trabalhadores rurais e urbanos. (MARTINS, 1995; OLIVEIRA, J. R., 2013).

<sup>298</sup> Outro foco de atuação do Cebrae, na época, era a massificação de informação gerencial na mídia (jornal, rádio, televisão), para atrair “clientes” para seus produtos. Nos bastidores, também fazia *lobby* para legitimar a importância da MPEs e influenciar a alocação de recursos do governo federal para essa categoria de empresas, usando seu capital político (MELO, 2008). E adota essa estratégia ainda hoje, tanto que criou um Grupo de Trabalho e influenciou inclusive a aprovação da atual legislação sobre turismo rural.

<sup>299</sup> O termo “Sistema S” define o conjunto de organizações das entidades corporativas voltadas para o treinamento profissional, assistência social, consultoria, pesquisa e assistência técnica, que além de terem seu nome iniciado com a letra S, têm raízes comuns e características organizacionais similares. Fazem parte do sistema S: Serviço Nacional de Aprendizagem Industrial (Senai); Serviço Social do Comércio (Sesc); Serviço Social da Indústria (Sesi); Serviço Nacional de Aprendizagem do Comércio (Senac); Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (Sebrae); Serviço Nacional de Aprendizagem Rural (Senar); Serviço Nacional de Aprendizagem do Cooperativismo (Sescoop); Serviço Social de Transporte (Sest) (SENADO FEDERAL, 2017).

A chegada da ideologia do empreendedorismo propriamente dito no Sebrae data dos anos de 1982 com o programa Empretec, que foi subsidiado e formatado por agências internacionais, visando, claramente, estimular um tipo de gestão de empresas em que os gestores fossem responsáveis pelos seus atos e decisões (MELO, 2008). Coordenado e financiado pela ONU (pelo menos 50% do custeio do curso), o Empretec é ainda hoje um importante instrumento de formação de empreendedores, sendo aplicado segundo a mesma metodologia, em todo o país. O curso constitui-se de um treinamento comportamental<sup>300</sup> que visa transformar a conduta dos indivíduos, mostrando que ele pode “*ser seu próprio patrão*” e gerar emprego e renda para outras pessoas, desde que assuma “*riscos calculados*”, seja automotivado, saiba planejar o futuro e trabalhar com metas.

O Empretec apresenta aos participantes princípios capitalistas racionais, usando como exemplo “casos de sucesso” de outros empreendedores que contam suas histórias. Entretanto, apenas pessoas selecionadas (por meio de entrevista) ou que sejam convidadas pelos agentes (diretores, consultores) dos ‘Sebraes’, podem participar. Ou seja, há um perfil e uma pré-avaliação para identificar a capacidade de liderança e o potencial empreendedor dos interessados no curso. Luciana Balbino participou do curso a convite do Sebrae, em 2012, e abriu seu restaurante em 2013, a partir do plano de negócio que montou durante a capacitação. Com efeito, a participação no curso mudou a sua forma de pensar, conforme ela mesma relata:

[...] na minha cabeça, as coisa aqui, a polpa de fruta e tal, isso era pra dá emprego aos ôtos, mas não pra mim. **Porque o meu emprego era eu passar num concurso público.** É num caía a ficha na minha cabeça que eu produzindo um determinado, uma determinada coisa, e vendendo, no final isso ia ser meu salário. Porque eu imaginava que a pessoa tinha que vender coisa demais pra arrumar um salário. **E só quando eu fiz um Empretec foi que eu descobri, porque no final um dos professores deu um depoimento assim, que... “enquanto eu tô aqui com vocês, os meus colaboradores, empregados, eles estão trabalhando pra gente obter os produtos, pra vender, pra que possa tirar meu salário e o salário deles.” E eu num sei por que, aí caiu a minha ficha que eu podia vender os produtos que ficaria um lucro, que era o meu salário.** [...] Porque até então eu continuava naquela que tudo aí era pra “dá um agrado as pessoas”. Mas pra os outros, mas pra mim não. **Pra mim eu tinha, eu tinha que ter um salário certo no fim do mês.** Eu imagino que o fato de meu pai e de minha

<sup>300</sup> O Empretec é uma metodologia da Organização das Nações Unidas - ONU voltada para o desenvolvimento de características de comportamento empreendedor e para a identificação de novas oportunidades de negócios, promovido em cerca de 34 países. No Brasil, o Empretec é realizado exclusivamente pelo Sebrae. A capacitação inclui uma imersão de seis dias, com 80 horas de trabalho em sala de aula, durante os quais os participantes ficam isolados em um hotel/pousada e são expostos às 10 características comportamentais, organizadas na forma de 30 questões que cada participante deve responder. Os participantes são levados a se auto-avaliarem a partir da narrativa da própria trajetória. Uma “tarefa” final é cobrada: conceber um empreendimento inovador, por meio da elaboração de um plano de negócios. Segundo depoimentos de participantes, o processo de capacitação é intenso e há grande pressão emocional para que cada participante assuma um *espírito empreendedor* e redefina “quem é”, razão por que alguns abandonam o curso e não chegam ao final. (SEBRAE, 2007).

mãe ir receber o salário deles, me butava na cabeça e eles também, querendo ou não, principalmente papai, toda a vida incentivou pra que nós tivéssemos um “trabalho” [certo]. **Tínhamos que arrumar um trabalho pra ter uma renda. [...] Só que aí, no Empretec também, foi quando veio aquelas coisa, que você tem que trabalhar com metas.** Se você quer vender cem quilos de polpa de frutas, existe várias *estratégias* pra você vender aqueles cem quilos. [...] **Lá no Empretec eu descobri que eu sou uma empreendedora. Eu descobri que se eu colocar metas e eu fizer tudo, eu vou consegui alcançar aquelas metas. E que não precisa ter medo. Que empreendedor corre *risco* mesmo.** (E31: Luciana Balbino, 35 anos; líder comunitária; 04/03/2016).

Dois pontos merecem especial atenção nessa fala de Luciana, em que ela reflete sobre sua trajetória de empreendedora: o abandono do medo de assumir risco e a aceitação da ideologia de empregador/patrão. De acordo com Tomei e Souza (2014, p. 115), a maior aversão ao risco, encontrada nas populações rurais, está relacionada a uma herança cultural, oriunda do fato de que elas estiveram historicamente focadas na agricultura de subsistência. As autoras mencionam as pesquisas de Hofstede (1980) para sustentar que, na verdade, a aversão à incerteza é um traço cultural forte da cultura brasileira e de outros países da América Latina.

A “disposição para assumir riscos” é uma das dez características comportamentais trabalhadas com rigor dentro do Empretec, curso em que Luciana afirma ter “descoberto” ser uma empreendedora e estar preparada para correr riscos, utilizando-se das ferramentas e seguindo um processo de planejamento racional: definir objetivos, traçar metas e elaborar estratégias, executar e avaliar os resultados das ações. A noção de “metas”, referida a algo alcançável pelo empenho e esforço pessoal em um determinado período de tempo, afetou significativamente a forma de trabalhar e as percepções da líder comunitária, ao ponto dela afirmar, quando questionada sobre seus sonhos: *“eu num sei se eu tenho sonhos, eu sei que eu tenho metas”*.

O depoimento de Luciana Balbino sugere que o “espírito empreendedor” é estimulado dentro do Empretec a partir da reconversão da posição de empregado em empregador, o qual obtém seu salário graças à utilização da força de trabalho de outras pessoas – os empregados. Segundo muitas interpretações, essa ideia estaria em contradição com a dinâmica tradicional campesina, que se baseia no trabalho familiar, na solidariedade e tem como objetivo não o lucro, mas sim a reprodução da família. No entanto, como argumenta Lanna (1995), a hierarquização das relações e sua configuração na forma patrão-empregado (ainda que de modo camuflado) não são estranhas às relações sociais dos camponeses nordestinos, ainda mais porque eles reproduzem a dinâmica ampla da estrutura social do país, dentro da qual o



próprio Estado (governos municipal, estadual, federal) é concebido como um padrão – aspecto que está presente na ideia do emprego público, mencionado por Luciana e por vários outros sitiantes com os quais conversei.

De acordo com Lanna (1995), quando um pequeno produtor rural bem-sucedido contrata (emprega) outro produtor (muitas vezes um parente, segundo esse autor), ainda que apenas durante o período em que necessita complementar a mão de obra familiar, ele encarna e passa a ser percebido como um “pequeno-patrão”. Desse modo, a patronagem se reproduz e é reconstruída nos diferentes níveis da sociedade, inclusive na esfera da pequena produção familiar, tanto que o ‘pai de família’ é concebido como um pai e um patrão ao qual todos os outros membros da família estão subordinados, segundo o referido autor. Na reflexão em curso, esse argumento subsidia a compreensão da coexistência e articulação entre as práticas capitalistas e não capitalistas observadas na microrregião do Brejo paraibano, já apontadas pela pesquisa de Afrânio Garcia, na década de 1980. Ademais, resalto que palavras como *meta*, *estratégia*, *lucro*, *colaboradores*, típicas do universo empreendedor capitalista, foram incorporadas a fala cotidiana de Luciana e de outros empreendedores do turismo de Areia após a participação do curso ou após receber consultoria do Sebrae-PB, sem que isso tenha suplantado o valor atribuído à reciprocidade e à solidariedade. Justamente o contrário, o incentivo ao associativismo entre os membros da cadeia produtiva do turismo tem estimulado a formação de rede de trocas instrumentais de dons. Nesse sentido, o incentivo ao associativismo dado pela consultoria contratada pelo Sebrae/PB – a ACG, resultou na fundação da Atura, em 2013.

Se de um lado, a ideologia do empreendedorismo mobiliza e estimula o “espírito de competitividade” entre os empreendedores, sugerindo que eles precisam inovar e se reinventar continuamente; de outro lado, na experiência de desenvolvimento da cadeia produtiva do turismo, a cooperação é necessária para fortalecer a atratividade da destinação turística. Assim, a inovação e a ação coletiva tornaram-se uma preocupação central entre os membros da Atura, convertendo-se em meta de alguns dos empreendedores do turismo que entrevistei, inclusive Luciana Balbino, os quais disseram procurar “apresentar algo novo”, “ter algo diferente para mostrar” aos clientes a cada três meses.

Conforme os depoimentos, o associativismo aparece na proposta do Sebrae com o objetivo de fortalecer a cadeia produtiva e a competitividade da destinação turística, considerando o fato de que os turistas não viajam para visitar um estabelecimento, mas sim um “lugar/destinação” com seus atrativos. Nessa perspectiva, conforme observei, as relações de cooperação são mais fortes entre empreendedores que não são concorrentes diretos,

embora haja uma ação coletiva de muitos empreendedores concorrentes por meio da Atura. Logo, trata-se de uma solidariedade utilitária/instrumental e apenas em alguns poucos casos de relações movidas pelo o afeto e a amizade recíprocas.

Apesar do Sebrae estar presente e “atuar no campo”, incentivando a agroindústria e a agropecuária desde a época do Cebrae, por meio de suas “agências” nas cidades pólos do interior de cada estado brasileiro, efetivamente, a incorporação da produção familiar no escopo das atividades do Sebrae ocorreu entre os anos 1990 e o início dos anos 2000. Não por coincidência, dentro de um cenário amplo de mudanças, dentre as quais se destacam: a definição dos “*Objetivos de Desenvolvimento do milênio*”<sup>301</sup>, pela ONU; a criação do Programa Nacional da Agricultura Familiar (Pronaf), primeiro a fornecer crédito rural exclusivamente para a agricultura familiar; e a incorporação da abordagem territorial<sup>302</sup> nos programas de desenvolvimento do país.

O uso dessa noção implicou na adoção de uma análise espacial, que leva ao reconhecimento de uma lógica econômica cada vez mais intersetorial e cuja escala geográfica de ocorrência remete à ideia de região e não apenas à propriedade rural ou unidade de produção familiar (FAVARETO; SEIFER, 2012). Trata-se de um reposicionamento, em resposta à revisão do conceito e das metodologias de desenvolvimento, por sugestão de agências de fomento internacionais, como o Banco Mundial, que já atuavam na região Nordeste desde a década de 1970 (VIEIRA, 2008). Reposicionamento que não altera o foco prioritário na atividade agrícola (“*é a galinha dos ovos de ouro*”), sendo o turismo rural ainda hoje considerado uma atividade complementar nas ações do Sebrae.

De acordo com Wanderley (2014), são os programas de desenvolvimento territorial, adotados no Brasil a partir do início do século XXI, com destaque para o programa “Territórios da Cidadania”<sup>303</sup>, que estão permitindo reequilibrar a balança das políticas

---

<sup>301</sup> Os Objetivos de Desenvolvimento do milênio – ODM, compreendem um documento que consolidou várias metas estabelecidas nas conferências mundiais ocorridas ao longo dos anos 1990, estabelecendo um conjunto de objetivos para o desenvolvimento e a erradicação da pobreza no mundo.

<sup>302</sup> A noção de território, forjada durante o último quarto de século XX no diálogo entre grandes instituições das Nações Unidas (Banco Mundial, FAO, FIDA) e pesquisadores, oferece um suporte conceitual para pensar a participação dos atores sociais atuantes num espaço geográfico delimitado e caracterizável, com o qual eles mantêm relações orgânicas (RAYNAUT, 2014). Trata-se, portanto, de uma noção de território socialmente construído, considerando a cultura, a história e não meramente aspectos geográficos.

<sup>303</sup> Desde 2008, o Sebrae está atuando em localidades delimitadas pelo programa governamental Territórios da Cidadania, que contempla municípios com baixos índices de desenvolvimento humano (IDH), baixo dinamismo econômico e concentração de beneficiários do Programa Bolsa Família, de agricultores familiares, de assentamentos rurais, dentre outros. O Programa Nacional Sebrae nos Territórios da Cidadania objetiva promover a inclusão socioprodutiva, ampliar o número de postos de trabalho, inserir micro e pequenos empresários no mercado e repassar conhecimento e informação sobre gestão empresarial, em nível local. As

públicas, que até então favoreciam as “empresas rurais”, representadas pela grande propriedade de terra e o agronegócio - formas dominantes de apropriação dos recursos produtivos, que se fortaleceram com a ‘modernização conservadora’ da agricultura. É certo que a criação do Pronaf, em 1996, e a criação do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), em 1999, contribuíram efetivamente para inserir a produção familiar nas políticas públicas do país (WANDERLEY, 2014). De lá para cá, o Pronaf apresentou crescimento quantitativo significativo em termos de recursos e abrangência, até 2016, ano do *impeachment* da presidenta Dilma Rousseff, sucessora de Lula - ambos representantes do Partido dos Trabalhadores, que governou o país de 2003 a 2016.

O ex-gerente da Agência Sebrae de Guarabira/PB, o consultor José Marcílio, explica a metodologia de atuação no território, especialmente, em áreas rurais, da seguinte forma:

Onde a gente chega, **a gente não tenta uma coisa de cima pra baixo**. Então, é importante identificar quem são os líderes. [...] não adiantava levar... não é desconsiderando o poder de empreender de quem tá cozinhando lá no Vó Maria. **Mas a pessoa que deveria fazer o Empretec era Luciana. Primeiro porque ela é formada, ela tinha capacidade de receber aquilo e propagar**. Então a gente identifica os *stakeholders* [públicos estratégicos]. Aquelas pessoas que podem propagar. Então, **a gente conhece a comunidade**, [...] Tenta construir com eles, enxergando que eles fazem parte do processo [...] **E aí eles conseguem enxergar o que a gente tá querendo, sem tá querendo introduzir nada**. *A gente tá querendo fazer com que eles enxerguem que a cultura que eles possuem, o potencial que eles têm, os bens que eles têm no seu quintal, como eu falei, na sua propriedade*. Eles podem transformar aquilo e ganhar dinheiro com, com aquilo dali. Aí vem os detalhes: a capacitação, consultoria... **Inicia a intervenção depois de diagnosticado, isso através da metodologia do desenvolvimento territorial**. (E45: José Marcílio; Gerente de Projetos SEBRAE/PB; 09/05/2016).

A preocupação em não impor “*de cima pra baixo*” e em conhecer a comunidade, identificar as potencialidades da cultura local, bem como as lideranças, mencionada por José Marcílio, possivelmente, reflete as recomendações de agências de fomento internacional e as experiências de projetos de desenvolvimento rural anteriores, dos quais trata Vieira (1994 e 2008)<sup>304</sup>. A menção à escolarização e à “*capacidade de receber aquilo*” (isto é, o conteúdo da

---

ações focalizam os 120 Territórios da Cidadania delineados pelo governo federal, incluindo áreas urbanas e rurais (SEBRAE, 2014).

<sup>304</sup> Para compreender a evolução dos conceitos e a teia de organizações envolvidas na formulação dos programas de desenvolvimento rural no Nordeste brasileiro, recomenda-se a leitura da dissertação *Globalização, nordeste e planejamento regional*, defendida por Flávio Lúcio Rodrigues Vieira, junto ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba, em 1994. No artigo “*O Banco Mundial e o Combate à Pobreza no Nordeste: o caso da Paraíba*”, Vieira analisa a trajetória de intervenções do Banco Mundial nas políticas públicas focadas no desenvolvimento da região Nordeste, entre as décadas de 1970 e 1990, passando pelo Programa de Desenvolvimento Rural do Nordeste, criado no início dos anos 1980, que deu origem ao Programa

formação) remete à barreira mais citada como empecilho à assimilação das práticas de gestão racional no campo: os baixos níveis educacionais da população rural, quando comparada aos índices da população urbana (TOMEI; SOUZA, 2014). Observou-se que há uma forte preocupação por parte de técnicos e consultores que atuam junto aos sítiantes investigados em adaptar e usar uma linguagem acessível. Exemplo claro disso foi dado por uma consultora terceirizada, contratada pelo Sebrae, que atuou no Brejo Paraibano formatando produtos/atrativos de turismo rural, a qual afirmou: “*A gente tem que falar para que até o “Zé das couves” entenda, lá na ponta do processo.*”

Parece-me que nem os baixos índices de escolarização, nem tampouco a suposta rejeição a mudanças é um empecilho à inovação entre os pequenos produtores. Diversos casos empíricos, tais como aqueles estudados por Kaliane Maia (2013) em sua tese de doutorado sobre o que denominou de “agronegócio sertanejo”, além de outros estudos desenvolvidos por pesquisadores do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Campina Grande, no perímetro do semiárido paraibano, indicam a capacidade de inovação e adaptação desenvolvida por alguns agricultores que tendem a distanciarem-se tanto dos antigos latifundiários quanto dos agricultores familiares, adotando uma racionalidade que mobiliza elementos da tradição e da modernidade (GOMES; MAIA, 2016, p. 106).

Outro ponto a ser destacado em relação à metodologia do Sebrae é a atenção dedicada à identificação de outros atores (*stakeholders*) que atuam no mesmo território, com os quais o órgão possa estabelecer parcerias<sup>305</sup> em prol de projetos de desenvolvimento local. Isso sugere uma preocupação com a atuação em rede, a qual também se reflete na valorização do capital social das comunidades rurais como elemento importante para o êxito das ações.

Dentre várias outras ações desenvolvidas pelos ‘Sebraes’ no meio rural, destaco o curso<sup>306</sup> “Negócio Certo Rural” (NCR), voltado para produtores rurais com no mínimo ensino médio completo. Além das 46 horas de aulas teóricas, durante as quais se discute

---

de Apoio ao Pequeno Produtor Rural do Nordeste (PAPP), o Projeto Áridas, criado em 1993, com a missão de “elaborar” um novo modelo de desenvolvimento para o Nordeste, e o Projeto Cooperar, criado em 1997.

<sup>305</sup> Em 2016, durante o trabalho de campo, pude acompanhar um desses momentos em que o Sebrae colocou-se como articulador e convidou “parceiros estratégicos” (Governo do Estado, Senar, Cooperar, Universidades, Banco do Nordeste e outras entidades da sociedade civil) para apresentar o “Diagnóstico Parcial do Curimataú e Seridó-PB”, e discutir a proposta de Desenvolvimento Territorial Sustentável (DET) para o *Territórios Curimataú e Seridó*. Conforme informações da Gestora do Projeto, 22 municípios do Curimataú/Seridó são atendidos pela Agência Regional de Araruna: Algodão de Jandaíra, Arara, Araruna, Baraúna, Barra de Santa Rosa, Cacimba de Dentro, Casserengue, Cubati, Cuité, Damião, Dona Inês, Frei Martinho, Nova Floresta, Nova Palmeira, Olivados, Pedra Lavrada, Picuí, Riachão, São Vicente do Seridó, Solânea, Sossêgo e Tacima. Dentre esses, 19 gestores municipais haviam manifestado adesão à proposta em questão até abril de 2016.

<sup>306</sup> O Programa Negócio Certo Rural é gratuito e é desenvolvido, na Paraíba, em parceria com o Senar-PB, responsável por ministrar um módulo dentro do curso.

planejamento e administração de pequenos negócios rurais, é oferecido duas horas de consultoria individual em cada propriedade, ao longo dos três meses de curso. O objetivo é estimular que os empreendedores rurais inovem a partir dos produtos e serviços já existentes nas propriedades e até mesmo na criação de novas atividades como, por exemplo, investindo no turismo rural (SEBRAE, 2017). Nas palavras de um informante pertencente ao quadro de um órgão parceiro do Sebrae: “[...] *o NCR transforma o produtor rural em empresário do campo*”. Dentro da proposta, o “empresário rural” ou “empresário do campo” é idealizado como um “novo<sup>307</sup>” agente econômico integrado ao mercado, que usa novas técnicas de produção e dirige sua propriedade como uma empresa, com foco na geração de capital e excedente econômico, ampliando o leque de atividades exercidas no meio rural, sejam elas essencialmente agrícolas ou não (GOMES; MAIA, 2016). Tudo isso evidencia a forte ênfase dada à assimilação da racionalidade mercantil e aos valores capitalistas pelo produtor rural nas ações do Sebrae, tanto em nível nacional, como local.

Sem dúvida, o Sebrae tem sido um agente muito importante na disseminação da ideologia do empreendedorismo no meio rural, mas de fato a entidade não está sozinha nesse processo de formação e qualificação dos empreendedores rurais. A partir da pesquisa de campo, identifiquei vários outros agentes intermediários que atuam no território rural (Emater, Interpar, Emepa<sup>308</sup>, Embrapa<sup>309</sup>, Senar, Cooperar etc.), os quais, mesmo utilizando-se de metodologias diferentes, compartilham a mesma ideologia: transformar o pequeno produtor rural em um “gestor”, capaz de tratar sua produção e sua propriedade como uma empresa. A seguir trato da atuação e da metodologia de trabalho de dois deles, em razão do envolvimento direto deles no desenvolvimento das atividades turísticas na Chã de Jardim. São eles: o Serviço Nacional de Aprendizagem Rural (Senar) e o Cooperar.

---

<sup>307</sup> A ideia de transformar pequenos agricultores/lavradores em pequenos empresários não é realmente nova. Teresa Sales, no livro *“Agreste, Agrestes: transformações recentes na agricultura nordestina”*, ao analisar os programas de incentivo financeiro à modernização da agricultura, revela que o objetivo já estava posto e ecoava nos discursos do Ministro da Agricultura e de agentes financeiros como Banco do Brasil, na década de 1970. (SALES, 1982, p. 43).

<sup>308</sup> Desde 2015, a Emater, o Interpa e a Emepa passaram a integrar um sistema de gestão unificada, ficando subordinadas diretamente à Secretaria de Estado do Desenvolvimento da Agropecuária e da Pesca. Conforme o Governo da Paraíba, a gestão unificada visa uma maior celeridade das ações para o crescimento e fortalecimento da agropecuária e do desenvolvimento rural sustentável da Paraíba (GOVERNO DA PARAÍBA, 2018).

<sup>309</sup> Criada em 1973, a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa) é vinculada ao Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (Mapa). Com sede em Brasília, a Embrapa é responsável por planejar, supervisionar, coordenar e controlar as atividades relacionadas à execução de pesquisa agropecuária e à formulação de políticas agrícolas, por meio das unidades administrativas espalhadas por todo o país, as quais são voltadas cada uma para um segmento específico de pesquisa. No Estado da Paraíba, a unidade atua na geração de tecnologias, produtos e serviços para as culturas do algodão, mamona, amendoim, gergelim, sisal e pinhão-manso. Tendo um trabalho reconhecido internacionalmente pelo desenvolvimento de variedades de algodão colorido.

## 6.2.2 Senar e Cooperar: conformação do *espírito empreendedor* e da distância entre patrões e empregados

O Senar-PB é apontado pela liderança da Comunidade Chã de Jardim como o principal responsável por qualificar e “formatar” operacionalmente a proposta de turismo rural adotada. A entidade forneceu capacitação teórica e prática sobre como organizar trilhas, atendimento, garçom, manipulação de alimentos e, inclusive, o curso de associativismo, a partir do qual surgiu a Adesco.

Vinculado à Confederação da Agricultura e Pecuária do Brasil (CNA), o Senar oferece assistência técnica e gerencial aos produtores rurais (sem distinção de tamanho) e tem como objetivos: organizar, administrar e executar, em todo território nacional, a formação profissional rural e a promoção social de jovens e adultos no meio rural (SENAR, 2017). Criada em 1991, a entidade integra o Sistema S, sendo mantida pela classe patronal rural e adotando uma estrutura organizacional<sup>310</sup> semelhante a do Sebrae, Senac etc.

No entanto, de modo distinto do Sebrae, que conta com uma malha de “agências regionais<sup>311</sup>” no interior de cada Estado e que envia seus técnicos e consultores para realizar diagnósticos e pesquisas de campo que subsidiem seus projetos<sup>312</sup>, o Senar atende as demandas apontadas pelos seus parceiros, chamados de “mobilizadores” - “*que podem ser as cooperativas, os sindicatos<sup>313</sup> rurais, as associações [...]*”. Para ser um mobilizador, além de passar por treinamento, é necessário assinar um termo de compromisso com o Senar. Efetivamente, o mobilizador faz o elo com os pequenos produtores no interior do estado da Paraíba, já que a sede do Senar fica na capital e conta apenas com 23 funcionários efetivos. Assim, é o mobilizador quem operacionaliza as formações e os cursos gratuitos (diferente do Sebrae, que, salvo exceções como o NCR, cobra pelos cursos) ofertados pelo Senar nas localidades, acompanhando os alunos e instrutores em sala de aula e nas aulas práticas, realizadas nas propriedades dos participantes dos cursos.

<sup>310</sup> Senar possui uma Administração Central, com sede em Brasília, que executa a administração da instituição. As 27 Administrações Regionais são órgãos descentralizados, responsáveis pela execução das ações nas unidades federativas, estando vinculadas às respectivas Federações da Agricultura.

<sup>311</sup> Atualmente, na Paraíba o Sebrae mantém, além da agência de atendimento direto aos clientes em João Pessoa, na capital do estado, mais oito agências no interior, estabelecidas nas cidades de: Campina Grande (primeira a ser implantada), Monteiro, Patos, Guarabira, Pombal, Souza, Itaporanda e Araruna.

<sup>312</sup> Muitos projetos do Sebrae são submetidos a editais, através dos quais asseguram-se recursos extras (a parte dos repasses governamentais), de entidades internacionais, como Banco Mundial e ONU.

<sup>313</sup> Conforme informações fornecidas, em 2016, 42 sindicatos espalhados pelo estado da Paraíba eram parceiros do Senar-PB.

Dentre os 15 cursos que compõe a grade do Senar, destaco o “Programa Empreendedor Rural”, uma formação de 136 horas, que combina conteúdos técnicos de gestão e elaboração de projetos com conteúdos sobre desenvolvimento humano, sucessão familiar, além de aspectos jurídicos relacionados à propriedade rural (SENAR, 2017). Conforme as informações disponíveis no site do Senar nacional, esse programa “[...] *ensina a calcular custos do processo produtivo e a elaborar projetos para que os produtores rurais passem a administrar suas propriedades com eficiência, como se fossem verdadeiras empresas*” (SENAR, 2017). Nas ações de capacitação do SENAR está pressuposto que: “empreendedor rural” é sinônimo de “empresário do campo”; a propriedade deve ser vista como uma empresa que gere lucros; a vocação do território rural ainda é prioritariamente a produção agrícola; a agropecuária e o agronegócio são os modelos de negócio ideal, ainda que dependa de subsídios governamentais. Assim, o turismo é visto como uma atividade secundária e complementar à produção agrícola – que continua sendo o foco principal das capacitações.

O atual presidente do órgão, Sérgio Martins, neto de fazendeiros de Pernambuco (sendo ele também um produtor rural), e portador de três títulos universitários (direito, história e contabilidade), explicou o foco de atuação, deixando clara a adesão à racionalidade mercantil e produtivista assumida pelo Senar sobre a produção rural:

Importante destacar que a agropecuária não se faz hoje daquele modo rudimentar, rústico, aquele modo que se fazia. **Você tem que atrelar tecnologia e conhecimento pra que você possa produzir mais naquela área, onde você produzia. Uma determinada quantidade que você passa a dobrar... triplicar aquela produção na mesma área**, usando a forma correta de se produzir. [...] Nós trabalhamos com um **planejamento estratégico** de fortalecimento das principais cadeias produtivas: sucoalcooleira, fruticultura, bovinocultura de leite, caprinocultura, avicultura e apicultura. (E43: Sérgio Martins; Superintendente do Senar-PB; 03/05/2016).

Perceba-se que ao privilegiar a produção agropecuária e o fortalecimento das cadeias produtivas, o Senar impulsiona a pequena produção familiar a adequar-se para atender as demandas do mercado, de modo a aumentar a produtividade e gerar lucros. Perguntado sobre as dificuldades e especificidades de trabalhar com agricultores familiares, Sergio Martins citou como “entrave” principal “a cultura”, referida ao baixo nível educacional e à resistência a mudanças. Ele mencionou ainda o fato de 70% do público atendido ser classificado como de “baixa renda”, o que justificaria a oferta de “*um lanche simples*” como parte da metodologia do Senar nacional, durante o intervalo dos cursos, com o objetivo de, simultaneamente, motivar a participação, suprir a carência nutricional dos alunos e tornar os cursos menos

cansativos. Nesse contexto, está implícita uma velha ideologia, há muito criticada por Martins (1975), de que os problemas no campo são causados pela ‘impossibilidade’ cultural e social do homem rural absorver e acompanhar o desenvolvimento econômico do país. É possível aventar que as chamadas “barreiras ao empreendedorismo”, apontadas pelos agentes intermediários, são produto dessa ideologia, que ignora que as relações não-capitalistas são reproduzidas e recriadas sob o domínio do capital.

Um terceiro agente intermediário que atua em áreas rurais na Paraíba é o Cooperar. Responsável direto pela execução de políticas públicas de desenvolvimento focadas na redução dos níveis de pobreza rural, o Cooperar (nome fantasia) constituiu-se uma unidade administrativa de natureza autônoma, vinculada à Secretaria de Estado de Planejamento e Gestão (SEPLAG) do Governo da Paraíba (COOPERAR, 2016). Vale ressaltar que programas semelhantes também existem em outros estados do Nordeste, onde recebem denominações locais<sup>314</sup>.

Criado em 1997, o Cooperar conta com recursos oriundos de convênios firmados entre o governo do Estado da Paraíba e o Banco Mundial. As ações da entidade estão inseridas num programa mais amplo do Banco Mundial, de combate à pobreza rural no Nordeste, o *Northeast Rural Poverty Alleviation Program* – Programa de Alívio da Pobreza Rural no Nordeste (VIEIRA, 2008). A Paraíba foi contemplada pelo programa porque estava entre os estados mais pobres da federação nos relatórios sobre o desenvolvimento mundial, elaborados pelo Banco Mundial, entre 1990 e 1992.

Conforme as linhas diretrizes estabelecidas pelo Banco Mundial, a prioridade das ações do Programa são os municípios com baixos Índices de Desenvolvimento Humano (IDH) e as comunidades mais pobres. Todavia, embora o foco seja o combate à pobreza, o programa financia/fomenta *projetos de infraestrutura* (eletricidade, saneamento, construção de estradas, etc.), *projetos produtivos* (unidades de agroprocessamento de pequeno porte e beneficiamento de frutas, artesanato, turismo rural<sup>315</sup> e irrigação, por exemplo) e *projetos de caráter social*, como reformas de escolas, postos de saúde e outros. Os dois primeiros componentes respondem por cerca de 90% dos projetos (COOPERAR, 2016).

---

<sup>314</sup> No Ceará, o programa recebe o nome de *Projeto São José*. Em Pernambuco é o *Prorural*, e na Bahia é o *Produzir*. Todos adotam a mesma sistemática, com algumas variações locais (RODRIGUES, 2005, p. 95). Na edição do ano de 2008, saiu o estado do Ceará e entrou o de Sergipe, com o nome *Sergipe Integrado* (SOUSA, 2011).

<sup>315</sup> Dentro da rubrica turismo rural, que estava prevista para entrar no projeto “PB Rural Sustentável”, seriam incluídos restaurantes, pequenas pousadas, lojas de artesanato etc.



De acordo com Vieira (2008, p. 127), ao menos no plano retórico, o Banco Mundial deseja “uma mudança cultural no interior das comunidades, que lhes permita uma autonomização frente ao Estado e aos grupos políticos locais, em busca da sustentabilidade e do desenvolvimento comunitário”, por meio da acumulação de capital social e do desenvolvimento de lideranças. Para tanto, do ponto de vista metodológico, um dos pilares do Programa é a gestão democrática e participativa dos projetos. Assim, a participação de associações comunitárias e de gestores públicos locais, além da sociedade civil é uma condição<sup>316</sup> para realização das ações. Nesse sentido, a atuação do Governo do Estado da Paraíba é bem delimitada: seu papel é fechar o acordo, dar uma contrapartida de 20 a 25% do valor do empréstimo, organizar a estrutura administrativa, repassar os recursos às comunidades, não intervindo na concepção ou nos chamados delineamentos estratégicos do Programa. As associações comunitárias são responsáveis pela elaboração (com auxílio de equipe técnica do Cooperar), pela execução dos subprojetos e pela manutenção do investimento, oferecendo uma contrapartida de 10% do valor de cada subprojeto, em dinheiro ou mão de obra. Os Conselhos Municipais de Desenvolvimento, do qual participam prefeitos, sindicatos, associações dentre outros atores sociais, são muito importantes, ao passo que são responsáveis por selecionar e aprovar os subprojetos a serem executados, definindo as prioridades, além da obrigação de monitorar e incentivar a participação da população na gestão dos projetos (VIEIRA, 2008; SOUSA, 2011). O Banco Mundial, ao seu turno, “procura exercer um rigoroso controle sobre os governos estaduais quanto à execução dos projetos de desenvolvimento por ele financiados”, realizando visitas de avaliação, analisando e acompanhando o alcance das metas através de relatórios semestrais etc. (VIEIRA, 2008, p 124).

Chamado de *Projeto Cooperar I*<sup>317</sup>, a primeira edição do programa vigorou de 1998 a 2006, realizando um investimento total<sup>318</sup> de US\$ 80 milhões em ações de combate à pobreza rural e de desenvolvimento local, em 222 municípios, ou seja, em todo o estado, com exceção da capital paraibana (VIEIRA, 2008; SOUSA, 2011). Apesar de se tratar de uma renovação, o

---

<sup>316</sup> A condição é ratificada num “Manual de Operações”, como uma exigência do BIRD para a assinatura do Contrato de Empréstimo (BIRD/ Governo da Paraíba, 1998, p.5), que definiu regras e procedimentos para a execução do projeto (VIEIRA, 2008, p. 123).

<sup>317</sup> O Projeto Cooperar I superou as expectativas do Banco Mundial ao atingir: 3.200 subprojetos financiados, 27% além da meta estabelecida em 1998, beneficiando 113 mil famílias, organizadas em 2.600 associações comunitárias e 220 Conselhos (*Loan Agreement - Rural Poverty Alleviation Project - Paraíba. Loan Number 4251-BR*).

<sup>318</sup> O Contrato de Empréstimo no 4251-BR, firmado em 16 de fevereiro de 1998, estabeleceu que US\$ 60 milhões seriam financiados pelo Banco, US\$ 12,9 pelo Governo do Estado e US\$ 7,1 milhões pelas comunidades (BANCO MUNDIAL, 1998). No acordo inicial, a data prevista para conclusão era 31 de dezembro de 2002, entretanto, como nos projetos anteriores, esse prazo foi estendido até 2006 (FONSÊCA, 2016)

*Projeto Cooperar II* foi assinado apenas em 2010, após um lapso temporal de quatro anos. Essa edição recebeu recursos no valor R\$ 58 milhões<sup>319</sup>, em cinco anos, beneficiando cerca de 26 mil famílias com 509 subprojetos conveniados (FONSECA, 2016). A terceira edição do acordo ganhou o título de “*PB Rural Sustentável*”<sup>320</sup> - sinalizando explicitamente a adesão à noção de desenvolvimento sustentável, presente no plano de ações que foi elaborado e discutido entre o Estado e o Banco Mundial entre 2014 e 2015 -, e estava prevista para ser assinada em 2016.

Em 2015, cheguei a participar inclusive do evento de pré-lançamento<sup>321</sup> desse novo Projeto (ver Figura 20 – Apêndice H). A solenidade ocorreu na comunidade Chã de Jardim e contou com a presença do atual diretor do Cooperar e de pequenos empresários e representantes de associações de produtores do Brejo paraibano. Na ocasião, o Cooperar também entregou, oficialmente, uma câmara fria para armazenamento de polpa de frutas, equipamento que estava incluído no subprojeto aprovado por meio de convênio<sup>322</sup> entre o órgão e a Adesco, dentro do Cooperar II. Seguindo o calendário de implantação do Projeto, um segundo evento, realizado em março de 2016 na sede do Cooperar, em João Pessoa, teve o propósito de divulgar as formas como as associações de produtores rurais poderiam acessar os recursos e as mudanças incluídas nessa nova edição. Entretanto, devido a alterações na conjuntura política, que interferiram nos prazos para aprovação do empréstimo no Senado Federal<sup>323</sup>, o acordo não foi firmado até o momento e até mesmo o site (na internet) do Cooperar está inativo. Segundo informações do Governo da Paraíba (2017), as negociações entre o Banco Mundial e o Estado estão sendo retomadas.

---

<sup>319</sup> O Acordo de Empréstimo no 7626-BR previa que US\$ 20,9 milhões seriam financiados pelo BIRD, US\$ 4,9 milhões correspondiam à contrapartida do Governo da Paraíba e as comunidades contribuiriam com US\$ 2,4 milhões, correspondendo a 10% do custo (BANCO MUNDIAL, 2010).

<sup>320</sup> O objetivo principal do *Projeto PB Rural Sustentável* era “melhorar o acesso a água, reduzir a vulnerabilidade agroclimática e aumentar o acesso a mercados da população rural pobre da Paraíba. Os subprojetos apoiarão a geração de renda, inserção em cadeias produtivas e, conseqüentemente, a elevação econômica desta população vulnerável do estado da Paraíba”. (PROJETO COOPERAR e GOVERNO DA PARAÍBA, 2016, p. 1)

<sup>321</sup> Ao apresentar o “PB Rural Sustentável”, o diretor do Cooperar ouviu críticas feitas por alguns empresários presentes, que se disseram céticos de programas que oferecem subsídios financeiros a “fundos perdidos”, expressão utilizada durante a apresentação do Programa para explicar como os recursos chegam aos beneficiados. Em conversas informais, ouvi críticas de representantes de associações de produtores rurais de outros municípios que diziam que “o Cooperar deveria deixar de olhar apenas para a Chã de Jardim”. (Notas do diário de campo, 2015).

<sup>322</sup> O Convênio N°: 269/201, no valor de R\$ 62.612,16, firmado entre a Adesco e Projeto Cooperar previa a aquisição de máquinas e equipamentos, material de consumo e reforma da unidade de Beneficiamento. Um aditivo ao convênio permitiu a aquisição da câmara fria. No total, o Cooperar II investiu na Unidade de Beneficiamento de polpas R\$ 131.512,16 e a Associação mais 10% desse valor. Além disso, a Associação recebeu do Cooperar, sem nenhuma contrapartida, um automóvel para transporte e distribuição das polpas de frutas.

<sup>323</sup> Segundo a legislação brasileira, por se tratar de um acordo com um organismo internacional, quem avaliza o empréstimo é a União (governo federal), por isso o Acordo precisava da aprovação do Senado Federal.

Apesar do Cooperar não se voltar especificamente para ações de empreendedorismo, essa ideologia está presente tanto na visão de seus gestores como em seus planos de ações. A proposta do “PB Rural Sustentável”, inclusive, havia incorporado mudanças sugeridas pelo próprio BIRD, prevendo o aumento da contrapartida dos interessados de 10% para 30% (exclusivamente de forma financeira) nos casos dos recursos fornecidos para incrementar “projetos produtivos” – que dentro do novo acordo, eram chamados de *alianças produtivas*. Perguntado sobre o porquê da mudança e o que ela significava, o diretor do Cooperar, Roberto Vital, argumenta:

A gente tem uma leitura de que se valoriza [mais] aquilo que você entra com cem por cento. Se não você, na primeira dificuldade, você abandona. [...] Então, primeiro você vai ponderar muito em aderir, né. Por isso, esses 30% da linha para *alianças produtivas* ser [exclusivamente] uma contrapartida financeira. E isso é um *indicador de seletividade*. **Só vai quem eventualmente tem um espírito de empreendedor ou a coragem de assumir riscos.** [...] Isso não é um projeto... Não quero dizer porque vai parecer que é soberba [...] **Mas não é projeto pra coitadinho. É um projeto pra empreendedor** [...] Se já tem 70% de subsídio, por que não pode os 30% em contrapartida? Não tem?! Não tem como alavancar no banco? **Ah, se você não tem crédito, não vai ser empreendedor. Vai ser trabalhador, empregado, né.** (E39: Roberto Vital; Diretor do Cooperar desde 2011; 16/03/2017).

Essa fala é particularmente interessante porque possibilita uma comparação com a primeira fala apresentada nessa seção, permitindo a observação do uso das mesmas categorias de classificação entre pessoas de gerações diferentes, que em comum têm uma ‘imersão’ (ou origens) no mundo rural. Além disso, autoriza algumas conclusões sobre ações de desenvolvimento rural executada no âmbito do Cooperar.

Formado em agronomia, em 1971, pela antiga Escola de Agronomia do Nordeste, em Areia, sua cidade natal, e especialista em planejamento agrícola pela Sudene, em 1975, Roberto Vital é filho de um (médio ou grande) proprietário de terras situadas na microrregião do Brejo paraibano. Após formar-se (numa época em que o ensino superior e o curso de Agronomia eram acessíveis apenas para membros das “elites agrárias”) ele fez carreira no serviço público, trabalhando, inclusive, como coordenador de planejamento do primeiro “Projeto de Desenvolvimento Rural Integrado”, financiado pelo Banco Mundial no estado da Paraíba. Essa trajetória (bem-sucedida<sup>324</sup>), no entanto, não o fez abandonar o uso das categorias estruturais utilizadas para classificar os indivíduos no mundo rural: *patrão x*

---

<sup>324</sup> Roberto Vital passou por vários órgãos da administração pública, tais como o Instituto de Terras e Planejamento Agrícola da Paraíba (Interpa) e, mais recentemente, a Prefeitura Municipal de João Pessoa, sempre atuando em cargos de coordenação/gestão, na área de desenvolvimento ou planejamento agrícola.

*empregado*. Construídas relacionalmente, uma em oposição à outra, essas categorias são homologas a oposição entre forte e fraco, que já descrevi em capítulos anteriores. Assim, o “coitadinho” é o fraco, o patrão é o forte. Na fala do diretor do Cooperar, o empreendedor é associado à figura do patrão, logo um empregador, um forte; enquanto o empregado, o trabalhador, é o fraco, o “coitadinho”. Essas mesmas categorias estão presentes nas falas cotidianas dos sitiantes e, inclusive, na de Luciana Balbino, quando ela disse que imaginava que seu futuro era um emprego público e que só após o Empretec “descobriu” que era uma empreendedora.

No caso de Roberto Vital há uma ambiguidade, considerando que sua condição de servidor público (assumida por opção, segundo o entrevistado) o colocaria supostamente na categoria de “empregado” do governo, logo, na posição de “fraco”. Porém, o acesso ao Estado brasileiro é historicamente restrito às elites, que se apropriam dele, governando em benefício próprio, tal qual sugere Lanna (1995). Assim, representar o Estado e ocupar um cargo pode ser entendido como um privilégio. Além disso, a contradição é superada pelo fato do cargo de gestor (Diretor do Cooperar) permitir distribuir “dádivas”, como contratar pessoas, como fez questão de ressaltar durante a entrevista, reavendo assim a posição de “patrão”. Vale salientar que, “ao invés de ser visto como um indivíduo que se relaciona com seus trabalhadores como um igual, dentro da realidade do mercado, o patrão é concebido como encarnação do mercado e do capital” (LANNA, 1995, p. 47).

Desse modo, observa-se um movimento de construção e reconstrução de sentidos a partir das práticas discursivas e das posições ocupadas por Luciana Balbino e Roberto Vital no mundo do trabalho. Suas falas levam a crer que o empreendedor é concebido como um “novo patrão”. Corroborando essa interpretação, ouvimos o uso da denominação “*patroa*” para referir-se à Luciana, certa vez, por um dos funcionários do Restaurante. No entanto, percebe-se certo cuidado por parte da própria Luciana e de seu “*staff*” para evitar que essa percepção se dissemine. Sem dúvida, a proprietária do Vó Maria prefere ser vista como uma “líder”, posto que assim se coloca como parte da comunidade, isto é, uma sitiante como aqueles que representa, não como um “patrão”. Certamente, essa atitude reflete o fato da figura do patrão também está associada à violência e ao autoritarismo, comuns nas relações de patronagem no Nordeste brasileiro (LANNA, 1995).

No caso em questão, deve-se reter especialmente que a figura do empreendedor é valorizada positivamente, porque traduz um deslocamento em sentido ascendente, isto é, uma “reconversão para cima”, que permite ascender a uma melhor posição no espaço social. Além disso, o empreendedor é percebido como alguém que tem “*iniciativa e coragem de assumir*

*riscos*” dentre outras qualidades excepcionais, agrupadas na ideia de “*espírito empreendedor*”.

Segundo a literatura especializada, o *espírito empreendedor* está diretamente associado, de um lado, a valores individualistas, como autonomia, liderança e iniciativa; de outro, ao próprio processo de reinvenção do capitalismo e, nesse caso, o empreendedorismo é uma forma de oxigená-lo ou atualizá-lo (BARBOSA, 2016), promovendo o *novo espírito do capitalismo*: em que cada indivíduo é responsável por si mesmo, por seu sucesso ou fracasso, e, assim, deve gerenciar e investir em sua carreira como se fosse uma empresa (“*eu-empresa*”) (COSTA, 2009). Visão que contrasta com o desejo da maioria dos jovens sitiantes com quem conversei, os quais desejam ter “um emprego”, com garantias trabalhistas e com um salário com o qual possam contar todos os meses.

Engajar as pessoas no empreendedorismo significa, portanto, não apenas viabilizar o acesso ao mercado (capitalista), mas, sim, a tentativa de promover uma mudança ideológica e de valores entre os sitiantes. O empreendedorismo significa, pois, uma adesão a “*uma visão de mundo*” segundo a qual as relações de sociabilidade tornam-se frágeis, “fugazes e movidas pela concorrência e por cálculos racionais frios, haja vista que implicam investimentos” (COSTA, 2009, p. 182) contínuos. Extremamente crítico a essa ideologia, Costa (2009) afirma que a disseminação da “cultura do empreendedorismo” pela educação produz “mônadas investidoras”, que rivalizam entre si e se tornam inseguras e desprotegidas, assumindo sozinhas a responsabilidade por tudo que lhes ocorre. Além disso, para o referido autor, os indivíduos tornam-se entorpecidos “por processos e políticas de subjetivação que os serializam e homogeneizam, levando-as à passividade política e mesmo ao adoecimento psíquico” (COSTA, 2009, p. 182).

Creio que, nesse aspecto, não há nenhuma distinção entre o discurso do empreendedorismo que se prega/reproduz em meio urbano ou rural. Afinal, o sentido das ações/programas de desenvolvimento rural implementados por entidades como Sebrae, Senar e Cooperar baseiam-se nos princípios ideológicos do novo espírito do capitalismo. Porém, apesar da aparente convergência ideológica, no que se refere ao discurso do empreendedorismo, cada órgão trabalha de forma independente e muitas vezes de forma desarticulada.

Apesar de alguns esforços (pontuais) realizados para estabelecer parcerias, a Gestora de Turismo de Sebrae, Regina Amorim, reconhece:

**Tem outras entidades trabalhando no território, mas nem sempre é aquela parceria consolidada.** Vamo dizer, Luciana mesmo, lá em Chã de

Jardim, ela tem outros parceiros, tipo Cooperar, Senar... Enfim, **mas isso não significa que senta numa mesa Sebrae, Cooperar, Senar. Cada um no seu quadrado.** Infelizmente a gente tem que evoluir ainda mais nesse sentido. (E44: Regina Amorim, 59 anos; Gestora de Turismo do Sebrae-PB há cerca de 15 anos; 09/05/2016).

Os entrevistados de cada órgão fizeram questão de delimitar bem as ações da entidade que representavam, diferenciando o foco de atuação em relação às outras. Do que foi dito por eles, pode-se, resumidamente, concluir que o Sebrae fornece capacitação, consultoria gerencial e de marketing; o Senar oferece capacitação e assistência técnica; o Cooperar fomenta/financia projetos de infraestrutura e de pequenos empreendimentos produtivos em comunidades rurais, além de desenvolver ações sociais. As observações em campo sugerem ainda que existem disputas políticas e lutas simbólicas entre os órgãos, que se revelam sobretudo quando tudo dá certo, isto é, quando um beneficiado torna-se um “caso de sucesso”, como a Chã de Jardim. *“Aí todo mundo chega. Porque todo mundo quer ser pai de uma coisa boa, ninguém quer ser pai de uma coisa ruim”*, afirmou a Gerente do Cooperar da unidade<sup>325</sup> que atende o Brejo paraibano. Ocorre que, nesses casos, as entidades querem obter o retorno do “investimento”, usando a imagem do beneficiado para autopromoção e legitimação. Assim, compreende-se a reivindicação de primazia da referida Gerente do Cooperar, alegando que esta entidade foi a primeira e única que apoiou a Chã de Jardim com dinheiro e que apenas depois as outras entidades teriam se aproximado da Comunidade.

Creio que os dados expostos fornecem algumas pistas para argumentar que a ideologia do empreendedorismo exprime a perspectiva da classe dominante, que, em síntese, desejam reproduzir as distâncias sociais, posto que o espaço geográfico é, como argumenta Bourdieu, uma reprodução deformada do espaço social. Afirmando isso porque o desejo de que os sítiantes permaneçam no território rural foi verbalizado explicitamente por um dos representantes de uma das entidades executora de políticas públicas, sob o seguinte argumento: *[...] se a gente melhorar a qualidade de vida do homem do campo, quem muito mais ganha é o homem da cidade. [...] que aqui já não tem emprego suficiente pros que estão aqui, entendeu? Os de lá num vão [vir] enfiar as periferias das cidades, entendeu?”* [E13: Gerente Cooperar Brejo; 29/01/2016].

Desse modo, acredito que as ações/programas de desenvolvimento rural exercem um efeito de controle social também sobre a mobilidade espacial e social. Para as classes

---

<sup>325</sup> Além da sede administrativa em João Pessoa, o Cooperar mantém 4 gerências regionais (Brejo, Campina Grande, Itaporanga, Patos e Pombal) e 4 escritórios (Campina Grande, Cajazeiras, Cuité e Cariri) no interior do estado.

dominantes, o acesso ao mercado, a financiamentos e a recursos são facilitados pela posição que ocupam e pelas relações (nem sempre lícitas) com Estado. Enquanto para os sitiantes, um de seus maiores medos é se endividar com “o banco” e por isso eles são cautelosos em tomar crédito para investir na agricultura ou aumentar a produção de galinhas, por exemplo. Observou-se ainda que, em sua maioria, eles ignoram o fato de que os empresários, geralmente, tomam financiamentos (por meio de empréstimos subsidiados e avalizados pelo Estado) para criar um novo empreendimento e que barganham, em muitos casos, o perdão da dívida, caso ocorra algum imprevisto na economia.

De fato, só uma mudança ideológica, como aquela pela qual passou a líder comunitária, para entender tais aspectos, como ficou implícito em sua fala, ao afirmar que: “[...] *empreendedor corre riscos mesmo*” e que “*ele sempre usa dinheiro do governo pra investir, porque ele vai gerar emprego pro povo*”. Nesse sentido, a disseminação do “espírito empreendedor” parece ignorar as desigualdades de acesso e de oportunidades que separam a população rural e urbana, os ricos dos pobres. De acordo com as falas e os discursos oficiais proferidos em eventos pelos dirigentes ou representantes dessas entidades o que falta aos sitiantes é “vontade de mudar”, já que eles (executores das políticas do governo brasileiro) oferecem capacitação “para todos” e “até subsídios”. Não se sabe se por má vontade ou hipocrisia, parece-me muito fácil atribuir apenas à falta de vontade e à resistência a mudanças de homens e mulheres do campo a dificuldade em assumir um ‘espírito empreendedor’.

Por outro lado, é preciso reconhecer que, em conjunto com outras ações, tais políticas trouxeram avanços, especialmente, no concerne à melhoria do IDH e à redução da pobreza rural. Helfand, Rocha e Vinhais (2009), a partir da análise de dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) e do Instituto Brasileiro de Geografia, e Estatística (IBGE), afirmam que a queda da pobreza nas áreas rurais foi mais acentuada do que nos centros urbanos. Segundo os autores, entre 1998 e 2005 a desigualdade no Brasil medida pelo índice de Gini apresentou uma queda superior a 5%, enquanto a diminuição na proporção de pobres chegou a 4,8 pontos percentuais. No mesmo período, “a renda domiciliar per capita rural aumentou 9,8%, enquanto o índice de Gini caiu 8,1% (HELFAND; ROCHA; VINHAIS, 2009, pp. 59-60). A observação direta de melhorias no acesso à saúde e educação, aos meios de comunicação digital e nas casas dos sitiantes do Brejo paraibano testemunham objetivamente os avanços.

No entanto, de modo geral, as políticas públicas de desenvolvimento ainda atingem um número pequeno de agricultores familiares, como mostrou o estudo exploratório de Favareto e Abramovay (2011), no Cariri paraibano, na região do Semiárido nordestino. Além

disso, a assimetria entre regiões rurais e urbanas ainda persiste em todo o país (FAVARETO; SEIFER, 2012).

### 6.2.3 Formatação da oferta turística: ensinando padrões e empregados a “olhar”

De modo geral, as instâncias intermediárias são responsáveis por formatar a oferta turística do município, ensinando os empreendedores de Areia a identificar e a como satisfazer as expectativas dos “turistas”. Pode-se dizer que os intermediários “identificam o olhar o turista<sup>326</sup>”, graças ao capital cultural que possuem, ao fato de adotar certo estilo de vida e de se inserir/pertencer eles próprios às camadas urbanas interessadas na visita ao meio rural e na cultura popular, traduzindo e ensinando os empreendedores e visitantes a atender “o gosto” dos turistas. Os cursos de capacitação, dos quais vários jovens visitantes têm participado, e as consultorias oferecidas pelos intermediários são os meios pelos quais esse conhecimento é transferido e compartilhado, como atestam as seguintes falas:

E40: **Teve um curso que foi “de olhar”, né. A gente pegou os meninos lá [em Areia] [...] Aí a gente marcou uma visita pro museu [Ricardo] Brennard, lá em Recife.** Aí pegou os alunos, levamos 40 meninos, professor e tal, no ônibus. “- Só que o negócio é o seguinte, a gente não vai lá pra ver o museu. A gente vai ver como é que o museu se estrutura: Como é isso, como é aquilo...” Aí foi orientando os meninos, sabe. **Aí eles começaram a olhar o museu com outro olhar.** Outra coisa que ela [arquiteta responsável pelo curso] fazia, de vez em quando, *era excursão fotográfica. Ela saía pela cidade trazendo máquinas e fotografando. Pá, pá, pá, pá. E depois a gente pegava, imprimia as fotos todinhas. E cada um, que foi o autor das fotos, ia explicar porque que ele fotografou e o que é que ele tava achando, pra depois a gente fazer um concurso. E fazia uma exposição das fotos selecionadas.* [...] Quando a gente mandou aquele quadro [Cristo Morto, de Pedro Américo] pra lá, para ser restaurado, eu consegui a passagem pra os meninos e pra duas professoras. **E foram dez meninos e duas professoras pro Rio. Ficaram lá uma semana, no Museu Nacional de Belas Artes, assistindo o restauro e conhecendo o museu.** [...] Alguns que foram lá, nessa viagem, com certeza é uma viagem que é marcante, né. [...] Você vê como é que isso funciona, em uma grande cidade né, um museu importante como é o de Belas Artes, **dá a ele um outro... outro estágio, uma outra percepção, outro olhar. Então, isso aí abre um caminho.** Como é que isso vai se reverter lá na frente, eu não tenho como dizer, certo? Mas tenho certeza que isso faz uma diferença enorme, né? (E40: Carlomano Abreu; Engenheiro civil e presidente da AMAR; João Pessoa, 29/03/2016).

<sup>326</sup> Referência ao livro “O olhar do turista - lazer e viagens nas sociedades contemporâneas”, de autoria de John Urry, lançado no Brasil em 1996 e, originalmente, em língua inglesa, em 1990, sob o título *The Tourist Gaze, Leisure and Travel in Contemporary Societies*.



Os cursos ofertados pela Associação Amigos de Areia (AMAR), diferentemente das consultorias e capacitações do Sebrae - que são voltadas para formar e apoiar empreendedores, eram direcionados aos jovens em situação de vulnerabilidade social de Areia, em conformidade com o foco da Associação, que atua na área de cultura, educação patrimonial e qualificação profissional. Além do trabalho da AMAR no tombamento da cidade, destacam-se a realização de gincanas culturais, cursos de fotografia, formação em restauração de objetos de arte (escultura, pinturas etc.).

A fala de Carlomano Abreu sobre os trabalhos desenvolvidos pela AMAR, do qual era na época da pesquisa presidente, enfatiza a contribuição da Associação para a integração e aproximação dos jovens às artes, por meio de cursos de fotografia, visitas a museus etc. No trecho acima, fica claro a ênfase dedicada em ensinar os jovens a “olhar”, isto é, desenvolver outra percepção sobre o espaço em volta, por meio das “excursões de fotografia”, por exemplo. Com efeito, parece que o objetivo dessa e de outras formações era desenvolver uma “competência estética instrumental” ou ao menos a capacidade de identificar os padrões sociais que definem “o feio” e “o belo” para uma determinada classe social. Reconhecendo não haver como avaliar quantitativamente o êxito dessas ações, o empresário Carlomano Abreu ressaltou, no entanto, que isso “abre um caminho” e chegou a dar como exemplos os casos de alguns jovens que, após a participação no projeto, entraram na universidade e de outros que trabalham, atualmente, com alguma atividade relacionada ao turismo na cidade. “[...] *Porque eles foram treinados, eles conhecem a história, eles sabem o que é que tem em cada coisa da cidade. Sabe de quando é aquele teatro, porque é que ele foi fundado... Quer dizer, ele é uma pessoa que já tem **um certo nivelzinho**, sabe?*”.

É certo que, para atuar no turismo, é necessário um “*nivelzinho*” mínimo de conhecimento e “competência estética”, de modo a identificar as expectativas dos visitantes e saber ‘agradá-los’, como bem destacou uma guia de turismo e o pintor José Felipe. De acordo com E08:

A senzala [urbana, no Casarão José Rufino] ninguém tinha conhecimento, então eram pouquíssimas pessoas que entravam ali dentro. **Foi eu que comecei a entrar, foi eu que comecei a abrir. E fechava a visita sempre com aquela última porta, que dá também uma vista belíssima da cidade.** Aí o povo começou a despertar pra essas coisas. [...] *Então, quando você leva o pessoal no Casarão, na antiga senzala, você mostra em cima, mostra em baixo, mostra o que tiver de mostrar, mostra até um buraquinho que tiver, o povo não tem interesse. Quando você para naquela vista por trás, aí sim, todo mundo fica boquiaberto. Quando você para lá, aí todo mundo: “- Ai, que vista bonita!”* (E08: 40 anos; Guia de turismo e sócia da Atura; Areia, 26/01/2016).

O depoimento da guia de turismo permite identificar que o êxito de uma visitação está condicionado muito mais à capacidade de apreciação da beleza paisagística do que ao valor histórico-cultural do local, no caso do Casarão José Rufino. Isso reforça a hipótese levantada no Cap. 4, formulada a partir dos dados da pesquisa exploratória com os clientes do RVM, segundo a qual boa parte dos visitantes de Areia teria uma “competência estética” limitada, porque seria oriunda da classe emergente, tendo um contato tardio com a cultura legítima e apenas por meio da escolarização. Além disso, a fala de E08 evidencia que quem recebe precisa estar atento e compreender as expectativas dos “turistas”, que parecem ser guiadas, de modo geral, pela busca do prazer estético na contemplação da ‘paisagem cultural’.

Algo que aparece de forma muito clara no interesse manifesto nas pinturas e gravuras do pintor José Felipe, único pintor local (de arte naïf) que parece ter captado bem essas expectativas, passando a pintar as fachadas coloridas dos casarões tombados e colocá-las em pequenas telas de 20 X 15cm, que são vendidas como *souvenires* da cidade aos “turistas”, em uma “galeria” local.

Excetuando as pequenas telas para os “turistas”, a obra de José Felipe tem forte inspiração nas memórias afetivas e na sua própria trajetória, que inclui muitos anos de trabalho em engenhos. Com frequência, ele pinta quadros nos quais trabalhadores pobres aparecem descalçados e em destaque, junto com suas ferramentas de trabalho (enxada, foices etc. como pode ser visto na Figura 21 – Apêndice H). Porém, eles estão sempre cabisbaixos ou olhando de soslaio - denunciando que vê e percebe o que está acontecendo - criando uma grande contradição entre a posição do corpo, que denuncia a condição de submissão, e o “olhar sorrateiro”, refletindo, provavelmente, a postura de subalternos que estes ocupavam em relação ao senhor de engenho e outras autoridades, no passado retratado a partir das memórias do pintor. Mas, apesar da forte expressividade desses quadros, são aquelas telas que mostram uma paisagem cultural, seja ela composta de fachadas dos casarões tombados com suas flores; de agricultores (sem rostos definidos) trabalhando na roça, com a casa grande e o engenho em destaque; ou ainda do forró, em que vários casais de trabalhadores de engenho aparecem dançando<sup>327</sup>, em primeiro plano, enquanto um trio de forró pé de serra toca no palco, que, segundo o pintor, caíram no gosto dos “turistas”.

José Felipe não participa de nenhuma associação específica de artistas ou comerciantes, nem da Atura. A trajetória do artista é mesmo peculiar: com apenas o ensino

---

<sup>327</sup> O pintor contou que pintou esse quadro a partir de narrativas e contos que relatam a invasão do grupo de Lampião em engenhos, durante a qual faziam festas e obrigavam os presentes a dançar. Nesse caso, não se trata de quadros pintados a partir de memórias, mas da imaginação criativa daquilo que seria um forró.

fundamental, ele conseguiu a ascensão de sitiante pobre e trabalhador de engenho no Brejo a comerciante e pintor, graças à estadia em São Paulo, onde trabalhou de porteiro em um prédio e começou a pintar telas junto com um irmão, que ainda hoje trabalha como funcionário de uma galeria de arte daquela cidade. No entanto, ele nunca viveu apenas da pintura, nem jamais teve uma exposição de seus trabalhos, nem muito menos foi entrevistado ou teve qualquer divulgação na mídia. Nem mesmo tem uma página pessoal no Facebook, por exemplo, como os outros estabelecimentos fazem questão de manter, para divulgar e facilitar o contato com os clientes.

Em entrevista, José Felipe contou-me que aplicou o dinheiro que juntou em São Paulo, ao voltar a Areia, para iniciar a atividade de feirante (seguindo os passos do pai, que havia combinado agricultura e ‘comércio’ nas feiras de Areia e Remígio) e manter um pequeno comércio no centro de Areia, onde vende os mesmos artigos que na feira-livre: de sandálias de couro - trazidas de caruaru, a guarda-chuvas. É nesse ponto comercial que ele costuma pintar suas telas, posteriormente enviadas a uma pequena “café-galeria” da cidade, cujos proprietários cuidam da venda, tirando de 10% a 20% do valor de cada tela vendida. Com este exemplo desejo deixar claro que é possível participar da produção da oferta turística em Areia como um *outsider*, mas isso implica em ser praticamente invisível aos olhos dos órgãos que executam as políticas públicas e ficar à margem do circuito de solidariedade que une os empreendedores do município. Realidade bem diferente da cantora Rejane Ribeiro, sitiante da comunidade Chã de Jardim, que é convidada a cantar nos eventos organizados pela Atura, como o Caminhos do Frio, e se apresenta regularmente em alguns restaurantes/pousadas da cidade, sendo remunerada com cachês.

O recurso às memórias do passado também faz parte das estratégias dos empreendedores de Areia, os quais procuram criar e reproduzir representações “autênticas” do passado rural da região, aderindo à visão romântica<sup>328</sup> e idílica de uma “vida simples”, junto da natureza. Não por acaso, as palavras<sup>329</sup> mais usadas para definir o espaço rural pelos respondentes do questionário aplicado com os clientes do RVM foram: natureza (69,6%), qualidade de vida (43%), simplicidade (42,2%), agricultura (39,2%), beleza (34,6%) e paisagem (32,1%).

---

<sup>328</sup> Segundo Campbell (citado por Alves 2009, p. 352), “o romantismo, ao se voltar sobre os efeitos do racionalismo instrumental potencializado pelo Iluminismo, deixou-se constituir por um caráter místico, que se recrudescia diante da necessidade de se recuperar um modo de vida perdido, “puro” e “imaculado”, objetivado no desejo de, por assim dizer, reencantar o mundo através da arte e da criação estética.” Assim, a *ética romântica* engendrou disposições e se tornou o principal agente do espírito do consumo moderno.

<sup>329</sup> A questão de múltipla escolha oferecia uma lista com vinte palavras e solicitava que os respondentes escolhessem as quatro que “melhor representam/caracterizam o espaço rural” (Ver apêndice A).

Sob estímulo de consultores e de professores/instrutores, os empreendedores têm aguçado o próprio olhar para os elementos culturais e objetos do passado, que fazem os “turistas” lembrar a própria infância no meio rural, como relatou a proprietária da Casa do Doce:

JR: *Me fala como você criou a “Casa do Doce”.*

E20: [...] **Aqui era o sonho, aqui eu tava levantando essa casinha, quando eu vim dali, em junho, eu tava começando a levantar, que eu queria fazer uma casinha de pau e palha, mas não era pra vender doce, eu queria pra fazer artesanato.** [...] E eu tinha um sonho de fazer o doce e fazer o artesanato à parte. Aí em junho, Mirian [consultora contratada pelo Sebrae] já estava aqui. [...] Em junho tava tendo a primeira visita técnica do Sebrae, através de Mirian aqui em Areia, então [...], eu disse: **“Mirian, vamo ali comigo que eu quero uma opinião tua.” Já de consultoria.** [...] ela disse: “- Vou.” Quando ela chegou ali no portão, ela encheu o olho de lágrima [riso] [Miriam disse:] “- Olhe, eu ainda não vi nada, mas ... acabou.” Ela pegou o celular e ligou pra Regina [gestora de turismo do Sebrae] e disse: “- Bote a Casa do Doce no roteiro.” Quando ela viu, né. Aí quando eu fui mostrar tudo... Quando ela chegou, eu já tinha botado uma redinha aí, umas plantinhas lá, a estante [herança de família] lá [...] **Pronto, que essa casinha tava pronta pra ser pra artesanato. Aí foi Mirian que disse: “- Pode tirar a estante dali [do terraço da casa principal], você vai começar a vender aqui nessa casinha [de palha].”** (E20: 49 anos; agrônoma e empreendedora; Areia, 25/02/2016).

Atualmente, E20 demonstra segurança em escolher os objetos de decoração para seu estabelecimento – máquina de costura, fogão e tambor de leite, dentre outros utensílios antigos -, conforme seu relato. Mas, ao menos no princípio, a opinião da consultora do ACG/Sebrae foi determinante na sua opção por uma casa de pau e palha como ponto de venda, onde ela continua até hoje<sup>330</sup>. Para observar as semelhanças nas representações e objetos usados na decoração do RVM e na Casa do Doce, ver Figura 22, no Apêndice H.

No caso de Luciana Balbino e de outros sitiantes, verifica-se que o processo de capacitação para o turismo e a aproximação dos agentes intermediários começou ainda no início da juventude, conforme relatou José Marcílio:

JR: *Como você conheceu Luciana?*

E45: Luciana eu conheci desde quando eu cheguei para atuar [no Brejo], faz muito tempo, desde 98... [...] **Então, Luciana começou participando desde o curso de “atender bem o cliente”. Luciana fez, eu me lembro que ela fez, isso há muitos anos mesmo, acho que uns dez anos, ela fez parte de um**

<sup>330</sup> Na época da pesquisa de campo, a Casa do Doce ficava próxima ao Engenho da cachaça Triunfo, na zona rural, a cerca de 4km da sede do município de Areia, em direção a cidade de Remígio. Desse modo, quem visita um, geralmente, visita o outro estabelecimento. Porém, tanto o engenho como a Casa do Doce deslocaram-se e se estabeleceram próximo ao Hotel Triunfo, a apenas aproximadamente 1km da sede do município, em fevereiro de 2018. A decisão conjunta deve-se a grande amizade e solidariedade entre as proprietárias desses dois negócios e do RVM, que também foi agraciado com a oferta de um quiosque para comercializar o artesanato do grupo de mulheres no mesmo local.

**grupo que nós fomos visitar experiências exitosas...** Essa é outra atuação do Sebrae que é muito interessante, além da capacitação e da consultoria, esse intercambio que a gente faz. De fazer o *benchmarking* de conhecer *casos de sucesso* pra trazer pra realidade. Luciana foi visitar um grupo de pessoas que cultivavam flores, aqui bem pertinho, em Garanhuns. O intercambio é [uma] visita técnica, a gente chama mais de uma visita técnica. **Que eu me lembro que na época eu fui buscar Luciana na casa dela, porque era difícil há dez anos atrás [dizer]: “- Vou viajar mãe, pra Pernambuco.” “- Com quem?” Eu já fui lá com dona Maria, com Moça,** que é hoje quem faz o curso, é uma das três irmãs que faz. **Eu me lembro, eu tenho foto da gente parado com o carro na frente da casa dela pra mãe dela saber com quem ela ia. Então a gente acabava, [risos] muitas vezes sendo até pai.** Responsável, quer dizer, por levar uma jovem que poderia ter o quê, na época? Há 10, 15 anos atrás, Luciana deveria ter 17, 18, que ela deve ter uns 35 anos, eu não sei. **Mas pegava o jovem na casa dos pais e levava.** (E45: José Marcílio; Gerente de Projetos Sebrae/PB; João Pessoa, 09/05/2016).

O depoimento do gerente de projetos do Sebrae sugere que havia certa “inquietação” dos pais em permitir que os jovens, especialmente do sexo feminino, viajassem (e deixassem o “espaço seguro” e vigiado da Comunidade) desacompanhados de “alguém conhecido” para realizar visitas técnicas, razão pela qual ele foi buscá-la na casa dos pais, assumindo, simbolicamente, a partir daquele momento “o papel de pai”, isto é, de uma “autoridade” para a jovem. Tal episódio reforça a interpretação corrente de que para os sitiante as relações interpessoais são essenciais para o desenvolvimento da confiança; e que a moral é um valor importante, associado frequentemente à figura masculina. Ademais, o relato feito por José Marcílio deixa claro que os jovens sitiante foram o alvo principal dos esforços de formação e capacitação do órgão no meio rural, não apenas porque se acreditava que eles tinham maior escolarização, mas também porque pareciam mais ávidos e, certamente, eram mais afetados (pressionados) pelo problema da escassez de oportunidades de trabalho, já que eles não se identificavam com o trabalho na agricultura e não havia perspectivas de novos empregos na região. De fato, a ideologia do empreendedorismo propõe uma solução (instável e precária) para a dinamização da economia local e uma “alternativa” para uma juventude rural que havia percebido que a migração para as grandes cidades já não era mais uma solução satisfatória.

Ademais, tais casos e falas apresentadas (acima) atestam a importância dos intermediários no processo de turistificação de Areia e sobremaneira para os sitiante, inclusive os jovens que hoje estão a frente do turismo na Chã de Jardim, posto que, segundo a própria líder, “[...] nessa época, a gente num sabia nem ir em Campina [Grande], pra falar a verdade.” Poder-se-ia acrescentar uma longa lista de exemplos de como os jovens sitiante foram sendo preparados e capacitados para fazer o que fazem e estar na posição que estão, porém creio que esteja claro que a liderança de LB e o próprio título de “caso de sucesso” da

Chã de Jardim é tributária de determinadas condições de produção. Dos primeiros passos dentro da Igreja – que também contribuiu com tal processo de formação, oferecendo “enes” cursos<sup>331</sup> de capacitação sobre trabalho comunitário, incluindo como redigir Atas e ofícios, por exemplo -, até a abertura do Restaurante Vó Maria, sabe-se que a influência de professores e de consultores na formação, na seleção e definição inclusive dos pratos que são servidos no local foi muito forte. A esse respeito, a líder e sua irmã afirmaram:

Então, o Empretec ajudou muito. E Cícero [professor do Senar], porque **ele dizia que nós tínhamos que ter um restaurante, que o povo não queria um restaurante luxuoso, não queria um restaurante chique! O povo que vinha, a maioria ia ser turista e eles queria nem seja debaixo de um pé de pau, que isso é o que é original pra eles. *Que tinha que servir, tinha que servi as coisa que tem por aqui, que tinha que envolver a comunidade, né.*** [...] Ele passou muito tempo conosco aqui, ele fez muitos cursos assim, como professor. (E31: Luciana Balbino, 35 anos; líder comunitária; 04/03/2016).

**Porque Cícero incutiu na gente que a gente deve “servir do pé calçado ao pé descalço”.** E a gente cumpri isso, ou seja, quem tem ou quem também não tem. [...] Porque eles quem nos forneceram os cursos e **grande parte dos cursos que nós temos é pelo SENAR. Sebrae é uma coisa mais recente! E Cooperar também.** [JR: E o que é que o Sebrae trouxe para vocês, efetivamente?] **O Sebrae trouxe mais consumidores, fez a propaganda.** Sabe, acho que a grande parceria do Sebrae foi essa. **Foi a propaganda e com isso mais consumidores.** Se não fosse a senhora lá do Sebrae, a gente não teria investido tanto no piquenique lá, que deu tão certo. (E23: 32 anos; professora e voluntária no RVM; 26/02/2016).

A partir dos depoimentos de LB e E23, observa-se que o Sebrae e o Senar foram os principais agentes intermediários que influenciaram a concepção do RVM. O primeiro inculcou a ideologia do empreendedorismo e, o segundo, “deu a receita” de turismo rural: “[...] *tinha que servi as coisa que têm por aqui, que tinha que envolver a comunidade*”; “[...] *a gente deve “servir do pé calçado ao pé descalço”*”. Antes deles, porém, a UFPB parece ter sido um ator importante. Primeiramente, na transformação da Mata Pau Ferro em Reserva e na sua gestão, como já foi relatado anteriormente. Posteriormente, no assessoramento dos jovens para abrir a “fábrica”, por meio do assessoramento direto de um ex-professor do Campus Areia, Carlos Barreto, que foi citado como um grande incentivador da criação da Adesco e da abertura da Unidade de Processamento de Polpas de Frutas. Ele assessorou o grupo nos seus primeiros anos, frequentando as assembléias da Adesco, responsabilizando-se por fazer a interlocução com o Senar e o Sebrae, quando os jovens sitiastes ainda não sabiam

<sup>331</sup> Luciana Balbino ressaltou que foi muitas vezes convidada para fazer cursos pelo Senar, Sebrae e outros órgãos devido ao fato de ser presidente da Adesco. Nas palavras dela: “*E a gente, enquanto representante da Mata do Pau Ferro, a gente sempre era convidado e eu não perdia nenhum*” (01/03/2016).

os caminhos para chegar até eles e eram invisíveis aos olhos desses. Mas, a medida que a líder foi se capacitando e se tornando conhecida pelos intermediários - “*a medida que a gente foi ganhando a confiança deles*”, os interlocutores locais tornaram-se “desnecessários”.

De modo geral, na época da pesquisa foi possível perceber certa postura de “emancipação” também por parte dos empreendedores do turismo, especialmente do grupo ligado à Atura, em relação aos agentes intermediários. Algo que se reflete no grande orgulho expresso por alguns deles em fazer e criar soluções sem ajuda do Governo do Estado, como destacou a associada E20: “*A gente agora, com a Atura, a gente tá muito fortalecido, né, a gente não espera. A gente faz, né. É como você viu o Caminhos do Frio, a gente não teve nem governo! Foi a Atura que fez, né. E... a decoração do natal também.*” A emancipação dos empreendedores evidencia-se a partir do acirramento da crise econômica, em 2015, quando eles foram buscar alternativas para a ausência de financiamento para a realização da Rota Cultural Caminhos do Frio. Todavia, importante ter claro que esse “protagonismo” não significa que desejem realmente independência ou que tenham aberto mão da ação do Estado, mas justo o contrário, ou seja, que os empreendedores estão em mobilização e procuram impor sua voz<sup>332</sup>, reivindicando ações do poder público.

E justamente por isso havia muitas queixas na época quanto à ausência da gestão municipal e também contra o Sebrae, dos quais esperava-se mais contribuição para o desenvolvimento do turismo. Entretanto, assim como os sitiantes, os empreendedores (ao menos aqueles associados a Atura e que aprenderam jogar o jogo da entidade) reconhecem que o Sebrae foi muito importante para o desenvolvimento turístico da região e que continua a “levar o nome” de Areia (divulgar) para mídia, em feiras de turismo etc. Como verifiquei, graças ao grande orçamento de publicidade e ao poder simbólico atrelado a sua marca, a entidade consegue espaço na grande mídia com facilidade para divulgar os atrativos e eventos turísticos que escolher.

### 6.3 CONCLUSÃO DO CAPÍTULO

Na Comunidade verifica-se um movimento claro dos sitiantes em busca de reconversão e ascensão social familiar e/ou individual, por meio do trabalho (em geral, não-

---

<sup>332</sup> Em um dos eventos do qual participei, em outubro de 2015, o representante da PBTur foi questionado publicamente pelos empreendedores, que cobravam ser ouvidos e participar do planejamento do órgão. No início do ano seguinte o presidente do Fórum de Turismo Sustentável do Brejo Paraibano e um representante da Atura foram convidados e participaram do planejamento anual da PBTur, conforme a própria presidente desse órgão confirmou em entrevista.

agrícola) e da educação. Também há um movimento de preservação da ordem moral camponesa que se expressa na busca de construir laços duradouros pelo endividamento recíproco e a promoção da solidariedade intracomunitária, o qual parece não entrar em conflito direto com o *espírito empreendedor*, apesar de este ter por base a iniciativa individual, a competitividade, a concorrência e o cálculo da relação custo-benefício, inclusive nas relações sociais.

Na longa duração, dentre as principais estratégias empreendidas pelos sitiantes, destacam-se: a migração, a pluriatividade e a escolarização. Convergentes quanto à tendência ao assalariamento das populações rurais, essas estratégias possibilitam a reconversão produtiva dos sitiantes e a assimilação de novas práticas de trabalho e novos valores, resultando em mudanças materiais e simbólicas, logo, objetivas e subjetivas. Nessa perspectiva, a escolarização é crucial, tanto como meio para reconversão produtiva e social como para ressignificação da campesinidade. Estes dois fenômenos (reconversão e ressignificação) parecem ser duas facetas de um mesmo processo, que permite integrar valores tradicionais, como família e religião, com inovações no âmbito do mundo do trabalho e da produção associada ao turismo.

Entretanto, verifica-se que a racionalidade camponesa não dá lugar a uma racionalidade capitalista “pura”. Na verdade, ocorre uma assimilação seletiva e uma integração parcial dos valores modernos, sem o abandono dos “tradicionais”. Enquanto alguns sitiantes parecem mais “propensos” a incorporar novos valores e estilos de vida, outros aparentam ser mais “aferrados” aos valores campesinos tradicionais. Essa dissonância se expressa na opinião dos mais velhos em relação às gerações mais jovens, cabendo àqueles com idade intermediária fazer a mediação, usando a internalização dos valores cristãos, dos valores família e trabalho como ponto de confluência dos interesses individuais e comunitários. Logo, a Chã de Jardim revela-se um microcosmo rico e complexo, onde os dramas sociais da sociedade são recriados e reconstruídos, sob formas particulares, como mais uma face do sistema geral do qual fazem parte.

No bojo dessas transformações, a produção associada ao turismo e a ideologia do empreendedorismo alcançam efetivamente um novo perfil de sitiante. Dotado de maior capital cultural porque mais escolarizado, esse sitiante pôde “fazer a opção” de permanecer no campo, tornando-se um trabalhador pluriativo. Uns passaram a combinar o assalariamento, ao menos em tempo parcial, no serviço público, no comércio ou no setor de serviços, com a agricultura. Porém, os jovens praticamente abandonaram essa atividade, o que explica porque “botar um roçado” é algo realizado majoritariamente por pessoas adultas ou idosas. Em geral,



são esses jovens, mais escolarizados, que se voltaram para o empreendedorismo, seja no setor de comércio, seja no de turismo, abrindo o próprio negócio e, assim, se tornaram patrões de outros sitiantes.

Ainda assim, no Brejo paraibano, poucos foram os sitiantes que assimilaram o “espírito do empreendedorismo” e, em geral, foram pessoas que já possuíam algum capital (simbólico e econômico), como no caso da própria líder comunitária. Observou-se com mais frequência reconversões produtivas horizontais, isto é, um deslocamento a partir do abandono da atividade agrícola, que é substituída por uma atividade assalariada (mais valorizada socialmente). Verificou-se, também, que o sonho de muitos jovens ainda é ser servidor público e ter “um salário garantido todo mês”, algo muito valorizado porque, além de ser “um empregado do Estado”, ao contrário do “*trabalho pesado, de sol a sol*” na agricultura, está associado à ideia de pouco esforço físico e à posse de capacidade intelectual, pois no serviço público “*vai trabalhar só com a cabeça*”, conforme disseram alguns informantes. Daí a importância dada à educação, sinalizada na frase “*estude pra ser alguém na vida*”, dita pelas mães e repetida pelos jovens, e que contém implicitamente a ideia de que ser apenas um agricultor significa “*ser um Zé ninguém*”. Em outros termos, não gozar de reconhecimento social.

Entre as expectativas dos pais, os sonhos individuais e a realidade, muitos jovens abandonam os estudos e vagam sem rumo certo, outros terminam o ensino médio e migram para estudar ou em busca de melhores oportunidades de emprego e renda em cidades maiores (ANJOS; CALDAS, 2005). Para Maia e Buainain (2015), atualmente, a escolaridade das pessoas é um importante determinante do êxodo rural<sup>333</sup>, que, segundo as análises feitas a partir dos dados dos Censos Demográficos do IBGE para os anos de 1991, 2000 e 2010, persiste em todo o território nacional. Ainda conforme Maia e Buainain (2015), quem permanece no campo, hoje, são predominantemente pessoas mais idosas e/ou com menor escolarização, e jovens do sexo masculino.

De forma similar ao que constatou Paulo (2010), o aumento do tempo de estudo, tem proporcionado às jovens sitiantes, mais do que aos rapazes, a possibilidade serem aprovadas em concursos públicos do próprio município ou de vizinhos e, assim, permanecerem

---

<sup>333</sup> No meio acadêmico, existe um debate sobre a inadequação dos critérios de classificação do rural adotados no Brasil, os quais foram estabelecidos pelo Decreto-Lei nº 311, de 1938, o qual outorgar aos municípios a prerrogativa de definir o que é urbano e o que é rural e, assim, permite que cada município demarque como urbanas áreas de características rurais, com a finalidade de aumentar a arrecadação de impostos municipais, já que os impostos sobre o território rural são recolhidos pelo governo federal. Essa situação é apontada como causa da progressiva diminuição das populações rurais (WANDERLEY; FAVARETO, 2013). Assim, conforme os dados do IBGE, entre 1970 e 2010, a participação da população rural caiu de 44% para 15,6%, o que qualifica a velocidade do processo de urbanização no Brasil (MAIA; BUAINAIN, 2015, p. 2).

residindo no sítio em condições diferentes das dos seus pais. Na Chã de Jardim, a assimilação do discurso e ideologia do empreendedorismo tem permitido a permanência no campo de muitas mulheres jovens e escolarizadas. Porém, também gerou situações ambíguas e efeitos contraditórios. Constatou-se, de um lado, a ascensão de alguns sítiantes à condição de patrão, ou, ao menos, da líder comunitária e daqueles próximos a ela; e, de outro lado, a criação de postos de trabalho precários e temporários, que, embora com remunerações muito baixas, dão condição para que os jovens permaneçam estudando, ajudem na manutenção de suas famílias, realizem seus pequenos “sonhos de consumo” e não precisem migrar, como fizeram muitos de seus antepassados.

Verificou-se que, embora (re)produzindo relações trabalhistas precárias e criando uma situação de subordinação dos trabalhadores, a inserção no mercado do turismo por meio de uma oferta liderada pelos próprios sítiantes é uma importante via de reconversão social, pois proporciona aos sítiantes envolvidos nessa produção um mínimo de reconhecimento social necessário à elevação da autoestima, para se sentir “alguém” (com acesso ao mercado de consumo) que tem sonhos e que tem o que “trocar” com outros grupos sociais. Ficou demonstrado também que tal inserção não seria possível sem a elevação da escolarização dos jovens sítiantes. Escolarização que foi, de certo modo, “financiada” pelo sacrifício da migração das gerações passadas.

Em conclusão, sugere-se que a disseminação da ideologia do empreendedorismo colabora, implicitamente, para a precarização das relações de trabalho, contribuindo para manter um exército de mão de obra reserva, a ser explorado e convocado segundo as conveniências do mercado capitalista. Nesse sentido, as políticas públicas que incentivam o desenvolvimento rural, baseado no discurso do empreendedorismo e no turismo rural, são viabilizadas por meio de um alinhamento entre as ações dos agentes intermediários – representados por entidades como Sebrae, Senar e Cooperar - e as ações dos empreendedores locais em busca da ascensão, manutenção ou fortalecimento da posição de patrão. Por fim, a partir desse estudo de caso, ficou claro que nem todos os sítiantes vão se tornar patrões/empreendedores, pois nem mesmo isso é produto de uma escolha consciente, já que as chances de êxito na reconversão social parecem ser predeterminadas pela trajetória familiar e o capital simbólico acumulado pelos indivíduos.



## 7 ALIANÇAS E LUTAS EM JOGO NO TURISMO

Neste último capítulo, busco sistematizar os dados, recuperando algumas categorias estruturantes das percepções e representações que os sitiantes mantêm sobre si mesmos, o território rural e as relações com outros grupos sociais, e, paralelamente, sublinhando as formas pelas quais eles vêm ressignificando o que é ser sitiante e viver no sítio. Nessa perspectiva, procuro responder as seguintes questões: Como são construídas as relações sociais com os agentes com os quais os sitiantes entraram em interação desde a inserção na oferta turística? O que diferencia essas relações daquelas que ocorrem no circuito interno de circulação de dádivas na Comunidade? E, por último, como a lógica da dádiva dialoga com a racionalidade mercantil?

Essas questões emergiram da observação que a produção e o consumo são duas faces de um processo circular (DOUGLAS; ISHERWOOD, 2006 [1979]), que une produtores e consumidores, cidadãos e sitiantes. E que esses agentes influenciam-se mutuamente e são ambos influenciados pela lógica do mercado e pela dinâmica das dádivas, dentro da produção e consumo da oferta turística em Areia. Com efeito, não se pode pensar na natureza do trabalho associado ao turismo, sem considerar que hoje há um interesse renovado pela ruralidade e suas representações, ou seja, ela se tornou um produto simbólico-cultural, isto é, cenário e tema de práticas de lazer e consumo, inclusive em espaços urbanos (ALÉM, 1996; PAULA, 1998). A integração do “mundo rural” ao mercado de bens simbólico-culturais, como discutido anteriormente, foi possível graças ao processo (em curso) de ressignificação do “mundo rural”, do qual pelo menos parte dos sitiantes da Chã de Jardim estão participando ativamente.

Nesse sentido, sugiro que há vários tipos e níveis de solidariedade em jogo no turismo em Areia. Considerando as relações entre os sitiantes da Comunidade e outros grupos sociais, observa-se que a “força invisível” da reciprocidade funciona como uma onda, propagando-se do núcleo do microssistema - onde age com mais potência, graças às relações de dominação simbólica, à adesão à campesinidade e aos valores partilhados por aqueles que estão mais próximo do centro propagador -, para as bordas, onde atinge de forma pontual e tênue clientes e turistas anônimos. A despeito do fato de que todos os agentes envolvidos no turismo estejam em contato com a lógica mercantil, que atua de forma massiva dentro do mercado capitalista no qual todos estão inseridos, as duas dinâmicas – da dádiva e do mercado, parecem dialogar e se nutrir uma da outra, gerando uma realidade ambivalente.

Para sustentar tais argumentos e evidenciar as ambivalências e as ambiguidades presentes nas relações entre a troca de dons e o mercado do turismo, refletidas na instrumentalização ou racionalização da dádiva, beirando o “clientelismo” e se confundindo com a controversa prática do “jeitinho”, proponho analisar as práticas adotadas pelos sitiantes a partir: 1) da inserção deles na rede de solidariedade do mercado de turismo, viabilizadas e (re)configuradas a partir do Restaurante Vó Maria; 2) da análise das “alquimias” que ocorrem por meio das trocas simbólicas; 3) das formas que adotam para subverter o discurso dominante sobre a relação cidade-campo, ressignificando o que é ser “matuto”, “do sítio”, trabalhar e viver no campo. A divisão e a apresentação desse capítulo seguem exatamente essa sequência.

## 7.1 OS SITIANTES NA REDE DE SOLIDARIEDADE DO MERCADO TURÍSTICO

### **7.1.1 Agentes implicados na produção e consumo da oferta turística: esboço de uma tipologia**

Os atores envolvidos no jogo do turismo em Areia já foram mencionados e a atuação de alguns deles foi analisada no Capítulo 5. Nesse tópico proponho uma visão mais panorâmica, o que significa dizer que busco identificar o conjunto de atores em relação uns aos outros e agrupá-los em função do papel que cada um desempenha. Trata-se de um esforço de sistematização por meio de um esboço de uma tipologia, que pode aclarar algumas interpretações já apresentadas e facilitar o entendimento das posições, das alianças e disputas entre os agentes no “campo” do mercado turístico e no espaço social abrangente.

Assumo o entendimento de que o espaço social é uma representação na qual “os agentes e grupos de agentes são assim definidos pelas suas posições relativas neste espaço” (BOURDIEU, 2004, p. 134). Posições essas assentadas a partir do volume total de capital, da distribuição relativa dos tipos de capital (econômico, social, cultural e simbólico) (BOURDIEU, 2004).

De modo esquemático, os agentes implicados no turismo em Areia e com os quais os sitiantes estão em relação podem ser classificados em três tipos gerais: intermediários, empreendedores do turismo, consumidores (incluindo turistas, viajantes e clientes). Essa categorização coloca, portanto, os sitiantes em primeiro plano na análise, mantendo o foco adotado na pesquisa ora apresentada (ver Figura 23 – Apêndice H).

Ressalto que essas categorias são relacionais, o que significa dizer elas se redefinem constantemente dentro das relações cotidianas, posto que um sitiante também pode ocupar, e

efetivamente ocupa, a condição de empreendedor e inclusive de “cliente<sup>334</sup>” de outros empreendedores em Areia. Deixo claro que, no curso da análise, quando uso o termo clientes ou consumidores refiro-me àqueles que adquirem/usam os serviços.

Destaco também que os agentes envolvidos no turismo em Areia estão implicados no jogo das disputas não apenas por prestígio e reconhecimento social, mas também pelo poder de impor a própria representação do mundo aos outros, assim como de definir as hierarquias, logo, as formas de classificação.

Nesse sentido, o turismo é aqui entendido como um “sub-campo” emergente e sobredeterminado pelos campos econômico e cultural (este último referido às práticas de lazer e consumo das diversas formas de arte, da gastronomia, do artesanato etc.), sendo estruturado por relações dinâmicas entre instituições e agentes sociais distintamente posicionados em função do volume de capital que possuem. Sabe-se que os agentes movem-se dentro de cada campo na busca de reproduzir ou alterar suas posições hierárquicas, usando diferentes estratégias de reconversão de seu capital (BOURDIEU, 2007). Por vezes, esses agentes podem cooperar e manter relações de “parceria *“ganha-ganha”*”, justamente para preservar ou melhorar suas posições, como será discutido na sequência.

### **7.1.2 Solidariedades utilitárias e ganhos simbólicos**

Chamo de solidariedades utilitárias as relações que se baseiam em trocas instrumentalizadas, isto é, trocas baseadas no cálculo antecipado das vantagens que cada parte interessada possa obter como resultado de uma “transação”. De modo semelhante às trocas de dons, elas também se baseiam no princípio da reciprocidade, porém, nesse tipo de relação os agentes mantêm a solidariedade com propósitos objetivos e, geralmente, conscientes, visando ganhos materiais ou simbólicos. Nessa seção, discutirei e demonstrarei como os sitiantes participam de uma rede de solidariedade instrumental ampla, que se formou entre os participantes do mercado turístico em Areia.

Mesmo considerando que os sitiantes ingressaram no ciclo econômico do turismo a pouco mais de uma década, já durante sua fase de “consolidação” no município, a participação deles não pode ser considerada periférica por duas razões: 1) a oferta turística em Areia tematiza a população e o território rural, sua cultura e representações, transformando-os no

---

<sup>334</sup> Dentro dos estudos sobre patronagem/clientelismo, o termo cliente é usado para designar a posição do dependente na relação com o “patrão”, de quem o indivíduo recebe favores em troca de outros e da lealdade e submissão.

“outro”, para o qual se dirige “o olhar do estranhamento” que separa de forma simbólica e relacional os mundos de quem é da cidade - “*da rua*”, e de quem “*do sítio*”; 2) a Comunidade Chã de Jardim, por meio de sua líder, tem uma atuação relevante na construção dessa oferta a partir do RVM, que pode ser considerado um canal de trocas simbólicas com os empreendedores, intermediários e clientes/consumidores.

#### *7.1.1.1 Trocas entre patrões e entre patrões e empregados*

Os “empreendedores” de Areia fazem parte e exercem forte influência na configuração da oferta turística não apenas do município, mas também da microrregião do Brejo, graças à atuação no Fórum Regional do Turismo Sustentável do Brejo Paraibano e à criação da Atura. Trata-se de um grupo heterogêneo quanto à trajetória e à origem social, caracterizando-se pela posse de diferentes níveis de capital cultural, econômico e social, mas homogêneo quanto à posição que ocupam atualmente no cenário local: promotores do turismo. Com efeito, esse grupo é formado pelos “patrões”, isto é, aqueles que se vêem como geradores de emprego e renda no município de Areia.

A observação permitiu identificar, dentro dessa estrutura, a subdivisão em dois subgrupos: microempreendedores, que atuam localmente, e empresários-investidores, cuja atuação não se restringe ao turismo nem ao mercado local. O primeiro subgrupo é formado, predominantemente, por emergentes, que conseguiram ascender socialmente com o trabalho no comércio e/ou no setor de serviços (favorecido pelo bom momento econômico dos anos 2000, interrompido com a crise econômica e política, em 2015) e outras estratégias de reconversão, dentre elas a aquisição de capital escolar. É nesse grupo que se encontram os *sitiantes* e/ou “*ex-sitiantes*”. Muitos microempreendedores/empreendedores são membros fundadores da Atura e proprietários de pousadas, lojas de artesanato e restaurantes, trabalhando e residindo no município e para os quais a atividade turística constitui a principal fonte de renda. O segundo é formado por grandes proprietários de terra e de capital econômico, sendo apontados como investidores em diversos segmentos: agropecuária, produção de cana de açúcar e cachaça em larga escala, mercado imobiliário com criação de condomínios de campo etc. Focados na dinâmica do mercado e visando rentabilizar o próprio capital, em sua maioria, não residem em Areia, embora em muitos casos mantenham uma segunda residência na cidade ou, em sentido inverso, façam de Areia sua residência primária e cidades maiores, como João Pessoa e Campina Grande, local da segunda residência. Poucos deles se associaram a Atura. Dessa forma, os *sitiantes* mantêm uma relação mais próxima com

os membros do primeiro subgrupo, especialmente porque a líder comunitária, Luciana Balbino, também é membro da Atura, representando o Restaurante Vó Maria e o Parque Estadual Reserva Mata Pau Ferro, da qual a Adesco é, extra-oficialmente, a entidade gestora.

Fundada sob estímulo de uma consultoria do Sebrae<sup>335</sup>, a Atura tem como objetivo promover o trabalho colaborativo entre os empreendedores e os empresários que atuam na área de turismo. Juntos, os representantes dos quinze estabelecimentos que frequentam as reuniões e são considerados membros ativos, atuam como sujeito coletivo perante o poder público e outros agentes intermediários, em prol da organização de roteiros e da promoção do desenvolvimento turístico do município.

Vale salientar que parece haver na cidade um estímulo recorrente ao associativismo<sup>336</sup>, haja vista que outra entidade voltada para o desenvolvimento turístico funcionou de 2001 até aproximadamente 2006: a Associação Paraibana de Turismo Rural, também conhecida pelo nome fantasia de APETUR<sup>337</sup>. Essa entidade, no entanto, encontra-se inativa e a maioria dos meus informantes não pertenceu ao seu quadro. De fato, em uma cidade onde o sindicato patronal dos produtores rurais nunca fechou e é tão organizado ou mais que o Sindicato dos Trabalhadores Rurais, são as entidades com fins bem delimitados e que reúnem a classe dos patrões que parece ser mais perene em Areia. Assim, não é de surpreender que Atura e Amar tenham ocupado papel de destaque no ciclo econômico do turismo, já que representam os interesses privados daqueles diretamente beneficiados com os resultados dessa atividade econômica. No caso da Atura, isso não quer dizer que internamente exista uniformidade e consenso. Conforme uma associada, que trabalha como guia de turismo e que ocupava um cargo na Atura, na época da pesquisa, a entidade sem fins lucrativos funcionava da seguinte forma:

A Atura é a Associação de Turismo Rural e Cultura de Areia e **foi criada por empresários daqui da cidade**, através de uma empresa que veio pra dar apoio a esses empresários, uma consultoria que foi pelo Sebrae. [...] Aí me

---

<sup>335</sup> De acordo com Sebrae-PB, o “estímulo” à criação da associação se deu no contexto do desenvolvimento dos Arranjos Produtivos Locais (APLs), os quais aglomeram empresas que apresentam especialização produtiva e mantêm vínculos de articulação, interação, cooperação e aprendizagem entre si e com outros atores, dentro de um mesmo território.

<sup>336</sup> Conforme relatos de informantes, entre 1997 e 1998, foi formada uma Associação de Condutores de Turismo de Areia (ATUAR), a qual funcionou por pouco tempo e não chegou a ser formalizada devido ao “desinteresse” do grupo, que era constituído de ex-alunos do primeiro curso de formação de condutor local em turismo, realizado em Areia, através de uma parceria entre Sebrae e Prefeitura Municipal.

<sup>337</sup> Diferente da Atura, que é uma Associação Privada e que atua especificamente no desenvolvimento do turismo, a Apetur era classificada como Organização da Sociedade Civil de Interesse Público (Oscip) e tinha vários objetivos. De acordo com seu estatuto, a Associação voltava-se para a assistência social, promoção cultural, preservação do meio ambiente e desenvolvimento sustentável, além do combate a pobreza e promoção do desenvolvimento econômico e social (SILVA SOUSA, 2006). A ausência de foco e essa diversidade de finalidades talvez expliquem seu desaparecimento.



chamaram pra ir e eu sem querer ir [...] **Quando eu cheguei lá, achei até estranho porque não me disseram como era, simplesmente disseram assim: “- Tu veio pra reunião? Toma a folha.”** [risos] “- **Preencha aí e paga R\$ 25,00 por mês, ta certo?**” Todo mundo paga uma taxa, uma mensalidade de R\$ 25 por mês. Aí, assim, começamos a conversar, assuntos pertinentes ao turismo e nessa história desses assuntos *eu comecei a meter. [...] E assim foi indo e hoje eu to dentro da Atura, e de uma certa forma, cada um tem sua voz.* [JR: Então, tem votação e cada um tem um voto?] **Que votação que nada! [...] Na prática, né assim não, entendeu? Que é que acontece, lá é assim: “- Olhe a gente vai fazer o São João, ta certo?” “- Não, num sei o quê...” “- Tá certo?”** Aí todo mundo: “- **Tá ceerto.**” [...] Eu notei que – na minha visão deles -, eu entendi o seguinte: que a Atura, ela ficou por causa desse evento que é os Caminhos do Frio. [...] **E que é que acontece com eles? É... nós... - nós entre aspas - , como temos os empreendimentos da gente... Então, esses empreendimentos, de uma certa forma, eles têm uma obrigação de divulgar a cidade e divulgando a cidade, divulga-se o roteiro.** [...] *Então o que eu vejo é isso, a Atura hoje acabou se tornando forte por causa desses empresários que têm empreendimentos que precisam ser divulgados. E divulgando esses locais, acaba-se divulgando a cidade; divulgando a cidade, se monta o roteiro e tem-se o que visitar. O que eu acho mais bacana da Atura é que tem que contemplar de uma certa forma a todo mundo* [todos os estabelecimentos dos sócios]. O roteiro, quando ele é montado, ele monta assim - a agência: a pessoa vai dormir no hotel, mas ela não vai ficar vinculada ao hotel. Dentro desse roteiro do hotel, você vai oferecer um almoço na Varzea do Quaty um dia; um almoço ou *pôr do sol no Vó Maria*; você vai oferecer um jantar na pousada Villa Real; você vai oferecer alguma outra coisa nos outros locais que têm empreendimento. (E08: 40 anos; guia de turismo e sócia da Atura; 26/01/2016).

O consenso na Atura e a solidariedade entre os associados é assegurada pela finalidade de divulgar a cidade, trazendo, conseqüentemente, mais visitantes e turistas. Ademais, o relato da associada da Atura permite entrever que, apesar de existir abertura para o debate e o fluxo de comunicação horizontal e transversal - da qual fui testemunha em uma das reuniões que presenciei -, dentro da Associação, há um “grupo” que efetivamente comanda e diz o que será feito (“*Olhe, a gente vai fazer o São João, ta certo?*”) e outro que obedece (*Aí todo mundo: “- Tá ceerto.”*). Essa estrutura hierárquica fica explícita na oposição entre o “*eles*”, que parece designar os proprietários de empreendimentos maiores e já consolidados (“*empresários daqui da cidade*”), e o “*nós*” usado durante a entrevista para referir-se aos microempreendimentos e às pessoas físicas, como é o caso da própria guia de turismo. Essa configuração não impede a solidariedade que se expressa na construção de roteiros de visitação e atividades turísticas que beneficiem “*todos*” os associados. Exemplo disso são: a organização da Rota Cultural Caminhos do Frio, em 2015, realizada pela Atura sem recursos do Governo Estadual; a decoração de praças da cidade, no Natal de 2016, e em outras ocasiões; e mais recentemente, a elaboração do Mapa do Turístico do município, em 2017, em parceria com nova gestão

municipal. Desse modo, concluí-se que a Atura institucionaliza e fortalece a rede de solidariedade formada pelos promotores do turismo, atuando circunstancialmente como um interlocutor importante na configuração do turismo do Brejo paraibano.

Vale destacar que a interlocução dos sitiantes com a Atura é feita pela líder comunitária. É certo que o ingresso e a atuação da líder da Comunidade Chã de Jardim nessa Associação simbolizam sua ascensão ao grupo dos “patrões”. Porém, por meio de certa performance, ela consegue evitar ser associada explicitamente à posição de patroa na comunidade, valendo-se da oposição entre “nós” e “eles” em suas falas cotidianas junto aos demais sitiantes. Todavia, a participação ativa da líder nas reuniões da Atura e a visibilidade de seu Restaurante na mídia levam a crer que ela exerce influência crescente sobre os outros associados, como revela a fala de um deles:

Agora a gente já tá se preparando pra [fazer a] decoração junina, a gente quer uma “*sala de reboco*”<sup>338</sup> na cidade - **ideia de Luciana Balbino, que ela já bateu o martelo e disse que a sala de reboco vai sair**, né. A gente quer forró em todos os estabelecimentos, e vai ter, né. Vai ter na Casa do Doce, vai no Rancho, vai ter lá no Vó Maria, vai... em todo canto, em época de São João, vai ter o forró. (E20: 49 anos; agrônoma e empreendedora; 25/02/2016).

Esse relato reforça o entendimento de que o capital simbólico e a capacidade de persuasão da líder não se restringem ao âmbito de sua Comunidade de origem, pois “*ela bateu o martelo*” dentro da Atura (também). O processo pelo qual a líder ascendeu e passou a ser aceita como “um igual” nesse grupo deve-se em grande parte, tal como argumenta Bourdieu (1996, p. 112), à transformação de seu capital simbólico difuso, apoiado apenas no reconhecimento coletivo, em “*capital simbólico objetivado*, codificado, delegado e garantido pelo Estado”. Os prêmios e a exposição recorrente na mídia do “caso de sucesso” de seu Restaurante, algo que é referendado por órgãos como o Sebrae Nacional e também é usado como discurso de autolegitimação.

Nesse contexto, vale salientar que os associados da Atura não só “acatarem” a ideia da “*casa de reboco*”, mas já chegaram a adotar a estratégia de fazer e vender rifas (sorteios) de hospedagens para arrecadar fundos para as ações da Associação, em 2017. Essa estratégia, usada frequentemente e sem nenhum constrangimento pelos jovens sitiantes para arrecadar fundos para as atividades religiosas da Comunidade ou para ser eleito(a) “rainha” ou “rei do

<sup>338</sup> A expressão “sala de reboco” designa, atualmente, um espaço destinado a apresentações musicais de trios de “forró pé de serra”, construído especialmente durante os festejos juninos, em muitas cidades do interior. O espaço procura recriar e efetivamente ressignifica a função de uma “típica casa de taipa”, um tipo de construção muito comum nas áreas rurais da região Nordeste do Brasil, e que era tradicionalmente feita com “varas” cobertas com argila e piso de chão batido. O processo de ressignificação da “sala de reboco” ganhou expressividade a partir do São João de Campina Grande/PB, com a criação do Sítio São João.

milho” (durante os festejos juninos na Chã do Jardim), por exemplo, foi sugerida aos associados da Atura por Luciana Balbino. A despeito das opiniões contrárias, ela convenceu a todos, argumentando que quem não quisesse vender os bilhetes (e para alguns parece que vender rifas era algo constrangedor), poderia bancar sua cota com recursos próprios. Com esses exemplos, sugiro que a representante e líder do grupo dos sitiantes seria, tal como o soberano ou sacerdote citado por Dumont (apud Lanna, 1996, p. 116), capaz de representar diversas camadas de uma dada sociedade e ao mesmo tempo pertencer a uma delas; isso porque possuiria as virtudes através das quais cada uma destas camadas se autodefine – empreendedor, patrão, sitiante -, o que implica que ela possa se colocar por vezes “acima e além”, mas também “dentro” de sua Comunidade. Desse modo, creio que a líder está conseguindo converter em poder seu capital simbólico também dentro da Atura, e, com isso, fazer com que o Restaurante Vó Maria torne-se um canal de trocas entre os sitiantes e os empreendedores. Um exemplo de como isso está ocorrendo emergiu no depoimento da sitiante E19. Nas palavras dela:

**E19: E através dessas amizade que a gente vai teno no restaurante, que as pessoas, elas vai se compadeceno da gente, aí elas diz “os coitado”, aí vai liberano as piscina pra gente ir [fala em tom de riso]. Como seu X [senhor X], do condomínio, liberou.**

JR: *Mas por que é que essas pessoas acham vocês “uns coitado”?*

E19: **Num acha “uns coitado”, mas acho que elas acha assim, é... [pausa e pensa] Eu acho que agora eles passa a ter um interesse na gente, né. Porque... mas não é interesse, num é interesse interesseiro, ta entendeno? Porque a gente tem o que trocar. Assim, “seu X”, ele vem, ele deixa ali o panfletozinho dele, do condomínio dele, aí é uma forma de vender, ta entendeno? Eles vêem a gente como um negócio, ta entendeno? Porque eles vê, “ali eu vou poder ter alguma coisa em troca”. Assim, acho que é nas trocas que a gente vem crescendo mais ainda, vai se fortaleceno mais ainda nas trocas. [...] E também sabeno agradecer, como já disse, né. Ele vem aqui, ele num quer que a gente faça isso, mas a gente não cobra, a gente dá um suco, esse negoço, um almoço de cortesia, e mostram que a gente ta cresceno também né, porque vê muita gente vindo aqui, né. “Eu vou ganhar em cima deles também”, mas num é assim como se fosse os urubus em cima da carniça, é de uma forma assim que todo mundo ganhe.** (E19: 28 anos; associada da Adesco; funcionária RVM, 18/02/2016).

Perguntada sobre a forma como se divertia, E19 mencionou passeios para eventos religiosos, saídas com os companheiros de trabalho para pizzaria, ir ao cinema, ao teatro e citou, como exemplo mais recente, o “dia na piscina” no condomínio de campo em que ela e outros trabalhadores do restaurante e da fábrica haviam ido alguns dias antes da entrevista. Sua fala explica como obtiveram (através da líder) autorização para utilizar a piscina, permitindo entrever a existência de uma relação de reciprocidade, por meio de trocas simbólicas e

mercantis entre o proprietário do condomínio e o RVM, graças às quais eles - os trabalhadores, receberam a “oferta” (dom) de usufruir um “dia na piscina”. Ocorre que o proprietário do condomínio deixava panfletos do empreendimento no Restaurante e chegou a colocar um *stand* de vendas ao lado do RVM, almoçando regularmente no local nos fins de semana, durante o período de pesquisa. Paradoxalmente, a fala aponta também a percepção de que o interesse capitalista pode exceder o interesse no caráter simbólico da troca, ao mencionar que para o dono do condomínio (e para outros empresários) existiria o interesse de “*Eu vou ganhar em cima deles também*”, que está presente de forma reprimida na proposição de que “[...] *num é assim como se fosse os urubus em cima da carniça* [...]”.

Seja por meio das trocas simbólicas ou mercadológicas, o laço entre a liderança e o proprietário do condomínio em questão se fortaleceu ao longo do tempo, fazendo crer que as trocas são feitas “*de uma forma, assim, que todo mundo ganhe*”. A ambiguidade e a ambivalência também são reveladas na fala de E19 quando ela aponta a existência de um olhar benevolente dirigido aos trabalhadores do RVM, por meio da ideia de que “[...] *as pessoas, elas vai se compadeceno da gente*”. Vale lembrar que a generosidade é interpretada pelos sitiantes como uma atitude própria de quem é mais afortunado e, por isso, pode/deve dar mais.

Graças à inserção na produção da oferta turística, mais exatamente por meio do RVM (entendido também como um “canal de comunicação” por meio do qual as trocas fluem), os jovens sitiantes sentem-se muito mais autoconfiantes e com a autoestima elevada, pois entendem que isso lhes permitiu a passagem da condição “*de coitados*” para “um negócio”. Considerando que a palavra *negócio* é, para os pesquisados, sinônimo de *comércio*, de *mercado* e de *transação*, isso significa dizer que os sitiantes crêem que hoje também “são canais” para acessar o mercado e realizar trocas mercantis. Em outras palavras, isso significa que eles foram elevados a posição de participantes de um jogo de trocas simbólicas e comerciais, que envolve inclusive os não-sitiantes, os aproximando simbolicamente e materialmente de outros grupos sociais.

Na concepção de E19 e de outros sitiantes, eles deixaram de ser percebidos como “*uns coitados*” “*porque a gente tem o que trocar*” e, graças a isso e “*as amigas do restaurante*” outras pessoas passaram a se “interessar” por eles. Ou seja, eles deixaram de ser invisíveis no mercado capitalista, do qual participavam apenas secundariamente, enquanto “consumidores” improváveis, dado o baixo poder aquisitivo. E hoje, eles tornaram-se simbolicamente ponto nodal da oferta turística no Município. É graças a isso que os trabalhadores podem usufruir “da piscina” e dos mesmos espaços de lazer e bens de consumo que aqueles que têm casa no condomínio, algo impensável em outros momentos da trajetória do grupo, dada a grande

distância social e econômica que os separavam dos condôminos. Nesse processo de aproximação, os sitiantes se concebem como “*sabidos*” porque conseguem burlar as barreiras que ainda os separam dos “de fora”. Porém, as trocas de dons não eliminam ou anulam a hierarquização do espaço social, como E19 e outros sitiantes parecem ter plena consciência.

Efetivamente, tanto para a proprietária do restaurante como para o empresário, a solidariedade mútua é um meio para acumular capital simbólico, reforçando suas posições dominantes, ou seja, de “patrões generosos” - porque sabem reconhecer a dívida para com subordinados, redistribuindo as dádivas as quais tem acesso. Entretanto, a distância que separa os trabalhadores e a subordinação ao patrão não é claramente percebida pelos trabalhadores do RVM. Em primeiro lugar, porque a “patroa” faz parte do grupo de sitiantes e não se comporta autoritariamente como um patrão; em segundo lugar, porque além da remuneração pelo trabalho realizado, a participação nessa *comunidade de interesses* possibilita o acesso a um circuito de trocas que vai além da Comunidade e permite participar de um mercado (de consumo), que inclui piscina, pizza, cinema, teatro etc., ou seja, lazer e arte, bens simbólico-culturais que conferem *status* aos seus consumidores e dos quais os sitiantes antes estavam excluídos.

Verifica-se uma dicotomia e uma contradição impressionantes, pois a reciprocidade e a troca de dádivas parecem ser práticas valorizadas dentro do mercado turístico. Embora este seja por definição *locus* privilegiado das trocas mercantis, que são pontuais e se realizam por intermédio do dinheiro, que torna tudo equivalente (GODBOUT, 1998). Ocorre que a solidariedade torna-se um instrumento utilitário, seja para assegurar as posições dos patrões, seja para viabilizar o acesso dos trabalhadores ao mercado econômico. Em conclusão, pode-se afirmar que, para os sitiantes, participar do mercado turístico é uma condição para acessar um circuito ampliado de trocas de dádivas e o mercado de bens simbólicos, onde nem pessoas nem coisas podem ser equivalentes e onde circulam dádivas “mais valiosas” e bens simbólicos que conferem *status* social.

#### *7.1.2.1 A instrumentalização dos dons nas trocas entre os intermediários*

Os agentes intermediários podem ser definidos como aqueles que desempenham uma função especializada, mediando as relações entre os sitiantes com o poder público e os órgãos governamentais, a mídia especializada (em turismo), capacitando e dando suporte no acesso às políticas públicas. Representantes de entidades como Sebrae, Senar, Cooperar, Empresa Paraibana de Turismo (PBtur), pesquisadores e jornalistas de diferentes meios de comunicação fazem parte desse grupo, que se caracteriza por se situar “acima” (mas não fora

do alcance) do campo de forças do espaço social local - que compreende o município de Areia -, pela posse de grande capital simbólico, exercendo forte influência sobre os sitiantes, tanto por meio da inculcação de ideias a respeito do que é e como desenvolver o trabalho no turismo rural, como sobre empreendedorismo e o que é ser um empreendedor.

Quanto ao perfil dos intermediários, observei que todas as pessoas a quem entrevistei/tive contato direto possuem no mínimo estudos de nível superior, alguns têm mestrado e muitos têm o título de especialista. Além disso, eles “apresentam-se como” e ocupam cargos de “gerente”, “gestor”, “diretor”, “presidente”, “consultor”, “professor”, “jornalista” etc. Isso reforça o entendimento que eles ocupam uma posição valorizada e hierarquicamente superior na relação com os empreendedores e com os sitiantes. Disso resulta a expectativa desses últimos de que eles tragam soluções e aportem benefícios para a cidade/comunidade. Em outras palavras, espera-se que eles doem mais, o que justifica o esforço de agradá-los pela oferta de dons “desinteressados”, porém com o objetivo de “conquistar simpatias” e estabelecer relações duradouras.

É nesse sentido que julgo que não há incompatibilidade entre a ética camponesa e a racionalidade mercantil, posto que mesmo o dom mais desinteressado baseia-se na expectativa de retribuição. No caso da solidariedade utilitária, creio que, diferente das dádivas, a forma de retribuição é pré-determinada.

Com efeito, as trocas realizadas entre os empreendedores do turismo, os sitiantes e o Sebrae/PB foram as que mais me chamaram atenção. Sobretudo porque o princípio da reciprocidade hierárquica e a prática da solidariedade utilitária parecem fazer parte da metodologia de trabalho da entidade. Atualmente, além de promover anualmente feiras e eventos como o *Festival Sons e Sabores*, Feira do Empreendedor e ser parceiro do Festival de Turismo de João Pessoa etc., parte do trabalho da Gestora<sup>339</sup> de Turismo do Sebrae-PB consiste em produzir materiais de divulgação - folders e panfletos, também denominados material de papelaria -, e fazer “a ponte” entre os empreendedores de turismo e as agências de viagem e, principalmente, com a mídia, através das seguintes práticas de troca:

Na minha experiência, eu já levei jornalistas pra vivenciar todos esses trabalhos [referindo-se aos 16 projetos expostos no folder sobre a mesa, os quais foram formatados pelo órgão]. Eu acho que Deus me iluminou pra que eu fosse buscar *parcerias da imprensa* [...] Então, **essa parceria com a**

<sup>339</sup> Conforme o organograma do órgão, a Gestora de Turismo do Sebrae-Pb faz parte da equipe da Unidade de Desenvolvimento da Indústria, Comércio, Serviços e Turismo (UDICST), que deve dialogar diretamente com as agências de desenvolvimento regional, espalhadas pelo estado. Essa e outras unidades, bem como as agências, estão subordinadas a Diretoria Técnica (DITEC), cujo responsável é casado com a gestora de turismo. Dessa forma, é coerente levantar a hipótese de que a grande influência e poder da Gestora dentro do Sebrae-PB explica-se, ao menos em parte, pelo acesso privilegiado a direção do órgão, graças às relações pessoais.

**imprensa foi muito bom, porque eu convido, monto a programação, eles vão, vivenciam as atividades, sentem a emoção [...] e eu percebo que eles conseguem escrever melhor. [...] Hoje eu tenho um grupo no Facebook onde eu tenho mais de 90 pessoas da assessoria de imprensa. Seja jornalista, seja locutor, seja fotógrafo, redação, produção. [...] Por que eu não desisti de trabalhar em equipe com a imprensa? Porque pra mim parceria tem que ser ganha-ganha, né. Ganha e ganha.** Então, isso era bom porque gerava pautas de mídia espontânea. E pra eles também, [porque] o que eles falava: **eles se sentem prestigiados por tá indo e não pagar nada e ao mesmo tempo vem com duas, três, quatro, cinco pautas.** (E44: Regina Amorim, 59 anos; Gestora de Turismo do Sebrae-PB; João Pessoa, 09/05/2016).

A “mídia” é um intermediário muito relevante para o desenvolvimento do turismo, sendo responsável por “formar” opinião, confirmar e pautar<sup>340</sup> o desejo de viajar e de conhecer outros lugares. A estratégia de levar os jornalistas para “vivenciar” um dia lazer e turismo, sem nenhum custo, isto é, com tudo pago (parte pelo Sebrae, que banca, geralmente, o deslocamento; e parte pelos próprios empreendedores do turismo, que “doam” hospedagem e refeições), segundo a opinião da gestora Regina Amorim, é muito eficaz, pois gera mídia espontânea (“...vem com duas, três, quatro, cinco pautas”).

A metodologia de trabalho do Sebrae-PB na área de turismo e a forma de selecionar os parceiros de negócio sustentam-se sobre a ideia de “*parceria ganha-ganha*”, o que na prática significa que “o Sebrae não faz nada de graça”, ele sempre demanda uma contrapartida do empreendedor-parceiro, não necessariamente financeira. Trata-se de um jogo baseado em trocas materiais e simbólicas. E quem não estiver disposto a seguir as regras impostas pela entidade ou quem é julgado como sem aptidão ou habilidade para participar desse jogo é descartado antes de iniciar a partida, como pude apreender a partir de alguns depoimentos de “empreendedores” não envolvidos com o Sebrae-PB.

Todavia, essa metodologia não é originária e nem adotada exclusivamente pelo Sebrae/PB. Parece ser uma prática comum no mercado turístico, como se depreende do depoimento da atual presidente da PBTur:

*JR: Qual o papel da PBTur no desenvolvimento do turismo na Paraíba hoje?*  
E42: A PBTur cuida da promoção e do marketing do destino. Somos nós que participamos de todas as feiras, no Brasil, algumas no exterior, né? [...] *somos nós que fazemos capacitação de operador de viagem, agente de viagem, operador de turismo, somos nós que trazemos a imprensa nacional e internacional, pra conhecer aqui. Nós fazemos o que a gente chama de*

<sup>340</sup> No início dos anos 2000 o jornal estatal paraibano “A União” criou e passou a publicar quinzenalmente, aos domingos, um encarte especial denominado “Turismo na Paraíba”, o qual era impresso em papel colorido, em formato de revista. Dentro dessa série foram exibidas reportagens especiais sobre roteiros, atualmente, consagrados, como Areia, no Brejo paraibano, Lajedo Pai Mateus, em Cabaceiras, Parque Estadual da Pedra da Boca, em Araruna, dentre outros.

*“fantour”*, agora mesmo, em maio, nós vamos receber três grandes fantour de operadores, **que é quando o cara vem pra fazer uma familiarização turística**. Então ele passa aqui uma semana, conhecendo tudo. Praias, restaurante, hotel, atrativos. [...] Vem europeu, aí vem norte-americano, vem um monte de gente. *Aí a gente faz isso, isso é a familiarização turística, que eu considero um dos trabalhos que dá mais resultado. Tanto quando você traz o Fampress, que é o da imprensa, quando você traz o operador, o agente de viagem*. Porque uma coisa é você vender um produto que você não conhece, né? [...] Outra coisa é quando ele vem, aí ele vive disso. Ele toma um banho de mar, ele come a comida daquele restaurante, ele faz o passeio pela orla, ele conhece as coisas. Aí é outro tipo de experiência, funciona muito mais! Se ele gostar, obviamente. Se ele detestar é uma tragédia né? Adeus. *Mas se ele gostar, geralmente eles gostam, eles vende bem melhor. Então a gente faz muito isso com os operadores e agências, e também com a imprensa.* [JR: E como isso é operacionalizado?] **A gente chama de mídia espontânea. A gente entra com as passagens aéreas; a hotelaria, a gente consegue a hospedagem; com a Abrasel - que é associação de restaurantes, a gente consegue a alimentação; e a gente faz um grande, uma grande cooperação pra receber esses veículos, pra gente ter um retorno**. Vale muito mais do que você fazer 20 anúncios na Veja. Porque o cabra vem e faz a matéria, aí é outra coisa! *Ele diz o que ele viveu, é outra história!* **Então, a gente gasta menos, o retorno é muito melhor**. Então a gente faz muito isso. (E42: Ruth Avelino; jornalista e presidente da PBtur; João Pessoa, 02/05/2016).

O depoimento da jornalista Ruth Avelino sugere que o mercado turístico se baseia na “cooperação” (solidariedade utilitária) entre os agentes (operadores de turismo, agentes de viagem, empresários/empreendedores etc.). Conforme sua fala, a imprensa parece ser a principal parceira *na venda* de uma destinação, isto é, na criação e/ou disseminação de informações que motivem o desejo de conhecer uma destinação turística. Para tanto, cada um deve fazer seu dom: *“A gente [PBtur] entra com as passagens aéreas; a hotelaria, a gente consegue a hospedagem [com os proprietários de hotéis]; com a Abrasel - que é associação de restaurantes, a gente consegue a alimentação; e a gente faz uma grande cooperação pra receber esses veículos, pra gente ter um retorno.”* Dessa maneira, Ruth Avelino indica que os resultados – “o retorno”, é fruto de um trabalho coletivo, em que cada um contribui ofertando um serviço, que será utilizado e avaliado por um profissional (intermediário cultural) que irá informar e/ou formar a opinião dos consumidores. Porém, claro que há muita concorrência e competição dentro desse mercado, em que a cooperação ocorre em ações pontuais, entre determinados agentes e com fins específicos. Além disso, as assimetrias de poder podem levar ao favorecimento de empresas maiores e com mais recursos e à subordinação dos pequenos ou micro-empreendedores às entidades patronais ou que representem o governo.



Como no caso do 5º Festival de Turismo de João Pessoa<sup>341</sup>, em 2015, quando o Sebrae-PB assegurou a divulgação de Areia como destino turístico principal<sup>342</sup> no interior do estado e exigiu como contrapartida da Atura o envio de no mínimo dois empreendedores ao evento, bem como o pagamento de uma determinada quantia em dinheiro por cada *stand*. O princípio dessa “*parceria ganha-ganha*” é a solidariedade utilitária, que combina a instrumentação da dádiva com trocas mercantis.

Nesse tipo de “parceria”, pode haver alguns agentes que se beneficiem mais que outros, porém, que recebe mais, normalmente, também se torna mais devedor, logo subordinado aos “doadores”. Observei que quanto mais dependente e, moralmente, “em dívida” com entidades como o Sebrae, ou melhor, com seus representantes, mais poder estes últimos exercem sobre a relação e o agente em questão. Ou seja, também nessas relações as “trocas” são vividas segundo o princípio da reciprocidade hierárquica, como fonte de subordinação, em que as parcerias não implicam simetria e as dádivas se transformam em trocas de serviços, pagamentos etc. Deve-se ter claro que, no âmbito da promoção do turismo, manter relações com o Sebrae-PB e com seus representantes - o que é viabilizado basicamente pelas relações interpessoais -, é algo percebido como um privilégio, porque ter acesso ao órgão significar ter acesso ao mercado e à mídia.

Com efeito, a construção de laços alimentados pelo endividamento recíproco, que gera a obrigação da retribuição, parece ser o motor da solidariedade entre os agentes intermediários, entre os empreendedores, entre os sitiante, enfim, entre todos esses agentes, revelando-se um elemento que define o jogo do turismo. No entanto, em cada “mesa ou rodada” de jogo, isto é, em cada nível/círculo, ocorrem disputas para definir quem dá as cartas. Se no plano local, em Areia e dentro da Atura, a sitiante e líder da Chã de Jardim participa como “um igual” do grupo dos patrões (“ela já bateu o martelo”), no embate com os agentes intermediários, quem faz as regras do jogo são aqueles que estão melhor posicionados hierarquicamente no espaço social. Isso não impede que haja interlocuções e interpenetrações nas práticas de uns e outros, posto

---

<sup>341</sup> O Festival do Turismo de João Pessoa, também conhecido como Festival do Turismo JPA, é um evento organizado pela Sophistiqué Eventos e o Convention & Visitors Bureau João Pessoa, em parceria com autarquias e entidades governamentais, entre elas o Sebrae e a Prefeitura Municipal de João Pessoa. O evento, cujo objetivo é reunir e promover a integração do setor de viagens e turismo, vem sendo realizado desde o ano 2010, reunindo em um só lugar: feira, fórum, capacitações e alguns eventos paralelos, tudo voltado para os profissionais de turismo (FESTIVAL DO TURISMO JPA, 2017).

<sup>342</sup> O Sebrae-PB era um dos parceiros na realização do evento, respondendo pelo financiamento da “praça de alimentação” e *stands* de arte e cultura. Dentro dessa área, além de apresentações culturais, foi disposto um grande *stand* para promover o conceito de *turismo de experiência* e de *economia criativa*, no qual foram reproduzidas as condições e foram colocadas fotografias em tamanho real do “piquenique na mata” e alguns outros atrativos da cidade de Areia. O Sebrae também disponibilizou meio de transporte para os “empreendedores-expositores” interessados, oferecendo inclusive hospedagem, em João Pessoa, durante os dois dias de evento. Em troca, cada expositor (artesão, artista plástico, dono de restaurante, pousada etc.) pagou R\$ 400,00 por *stand* individual onde poderia expor e comercializar seus produtos.

que a lógica da reciprocidade hierárquica está presente em todos os níveis e relações entre os agentes implicados no turismo. O que significa dizer que o “campo do turismo” é entendido pelos agentes envolvidos como um espaço hierarquizado, em que a posição ocupada por uma classe/grupo social está associada ao volume de capital possuído, sendo a conversão de capital cultural, social e/ou econômico em poder simbólico uma forma socialmente legítima de dominação sobre os que estão posicionados no nível inferior subsequente.

### 7.1.3 Reciprocidades entre sitiantes e clientes a partir do Restaurante Vó Maria

Os depoimentos e a observação de campo sugerem que os sitiantes buscam criar laços duradouros também com os clientes (turistas, visitantes, excursionistas, residentes locais etc.), fazendo-os voltar, divulgar e indicar o Restaurante Vó Maria. Nesse sentido, o RVM funciona como um canal de comunicação e um instrumento de mediação entre os sitiantes e os diferentes perfis de cliente, com os quais os sitiantes desenvolvem tanto relações puramente mercantis como de troca de dons.

No RVM, diferentes estratégias são implementadas com o objetivo de “encantar” ou conquistar os clientes. De um lado, observa-se certa tendência para desenvolver uma *mise en scène*, que inclui a exaltação da “identidade regional”, por meio não apenas da culinária, mas também da linguagem -“matutês<sup>343</sup>” -, do fardamento<sup>344</sup>, da decoração, da música<sup>345</sup> etc., tudo isso para conferir “autenticidade” ao ambiente e caracterizá-lo como “o rural tradicional”. Em

---

<sup>343</sup> De acordo com Chianca (2013, p. 165), pesquisadora que estudou a festa junina em Natal, destacando a ressignificação do personagem do matuto, o “matutês” foi apresentado pela imprensa nos anos 1960 como “dialeto que, supostamente, reproduziria o modo de falar do matuto, associado à linguagem “inculta” das pessoas do campo e dos migrantes do interior”. Seu uso no Restaurante pretende remarcar caricaturalmente a oposição entre a fala dos cidadãos, supostamente neutra, e a fala dos sitiantes, com seus sotaques, palavras e expressões, dirigindo o olhar do cliente para a autenticidade e o que haveria, supostamente, de exótico na população rural.

<sup>344</sup> No início, a equipe de garçons (que era forma exclusivamente por homens) usou camisas em tecido xadrez, nas cores vermelho, azul e branco. A atual farda oficial do RVM é composta por: uma camisa em tecido na cor vermelha e estampa floral, que lembra o tecido chita; calça ou saia na cor preta; e lenço do mesmo tecido da camisa sobre a cabeça. Esse traje é usado aos fins de semana e eventos, caracterizando-se “traje de gala”. Durante a semana é comum que todos usem como farda calças jeans e camisetas brancas, feitas para os eventos da igreja, onde há sempre o nome da Comunidade e do Restaurante. Na cabeça, usam-se tocas descartáveis e sobre as vestimentas um avental de cintura.

<sup>345</sup> O ritmo tocado no aparelho de som durante a semana é invariavelmente o “Forró Pé de Serra”, com o predomínio de músicas de Luiz Gonzaga e seus intérpretes. A observação sugere que essa sonoridade funciona como um dos primeiros índices de identificação (ou não) dos comensais e visitantes para com o Restaurante e as lembranças que ele enseja. Não por acaso, posto que “a música de Gonzaga vai ser pensada como representante desta identidade regional” (ALBUQUERQUE JÚNIOR (2009, p. 175), amalgamando-se aos outros elementos já descritos. Porém, nos fins de semana, ocasião em que a clientela torna-se mais diversificada e heterogênea, uma artista da comunidade interpreta nomes da Música Popular Brasileira (MPB). Para mais informações sobre esse e outros elementos culturais usados no RVM, consultar o artigo “Festa na fazendinha”: Formas de consumo simbólico-cultural e de apropriação do rural por famílias urbanas” (OLIVEIRA, 2017).

outras palavras, exploram-se as memórias e a imagem do “matuto” e se procura ressignificar as representações do “rural de antigamente”. Por outro lado, verifica-se uma preocupação constante em “encantar” os clientes e “inovar”, criando novos atrativos e serviços, a cada três meses. Com efeito, inculcados pela liderança, que os incorporou à sua forma de gerenciar, os verbos inovar e encantar – atrelados ao discurso de empreendedorismo, tornaram-se parte do vocabulário dos trabalhadores do estabelecimento, traduzindo-se em práticas de acolhimento e atendimento aos clientes, diante dos quais a performance “dos matutos” e “dos coitadinhos” que se tornaram caso de sucesso é *mise en scène*.

A postura humilde, a fé e os valores cristãos, dentre eles o trabalho (sacrifício), caracterizam e dão vida ao personagem dos “coitadinhos” ou dos “matutos”, que irá transfigurar-se, ao longo da narrativa, e se tornar “os jovens empreendedores”, responsáveis pelo caso de sucesso da Chã de Jardim, ao final da interpretação. Sugiro que a narrativa ou performance do caso de sucesso tem três funções: 1) sensibilizar aqueles que podem dar mais porque “mais afortunados”, despertando sua generosidade para retribuir pela “coisa recebida”; 2) exaltar a inalienabilidade do trabalho dos sitiantes, fazendo com que as pessoas enxerguem e valorizem esse trabalho (sacrifício) nas “coisas” que eles produzem para outros consumirem; 3) provocar a rememoração e construir uma identificação dos clientes com a “identidade nordestina”, exaltando a ‘autenticidade’ e despertando memórias afetivas e a nostalgia do passado.

Em seu conjunto, trata-se de uma narrativa ou discurso de autolegimação. Todavia, creio que ao menos as duas primeiras funções citadas estão ligadas à dinâmica da troca de dádivas, no sentido que, conforme Mauss (2003 [1923/24]), o trabalhador dá de si e aquele/aquela que adquire ou consome algo resultante do trabalho (sacrifício) dos sitiantes assume a condição de recebedor de uma dádiva, ou seja, aceita algo do doador, podendo entrar na dinâmica da reciprocidade com ele ou não. Está implícito que o trabalho é entendido pelos sitiantes, tal qual sugere Lanna (2014, p. 36), “como dom feito pelo trabalhador de partes de sua própria pessoa, dádiva com claro aspecto sacrificial”.

Sempre marcada pelo tom emotivo e pelo relato das dificuldades coletivas vividas pelo grupo de “jovens” sitiantes, que hoje superou todos os desafios e se apresenta no presente vitorioso, essa performance que coloca em evidência, do início ao fim, o trabalho como sacrifício, tem sido muito eficiente. Seja quando executada diante dos intermediários e “turistas”, seja nas palestras para grandes plateias ou pequenos grupos. Nesse último caso, a exaltação da conquista do “sucesso”, último ato da “peça teatral”, é vivida como uma catarse, tanto pela audiência, como pelo “ator-narrador”, daí as lágrimas nos olhos de muitos.

Confirmando minhas próprias observações, uma guia de turismo destacou a força dessa narrativa apelativa:

E tirano a comida, se ela [Luciana Balbino] conversar com o povo, aí ela fecha o restaurante e pode butar o povo debaixo do braço e fazer o que quiser! A conversa dela... **Agora eu tenho muito medo - isso é um ponto de vista pessoal – eu tenho muito medo das pessoas, às vezes, associarem a ter dó, a ter pena. Sabe? “ – Ah, vamos ajudá, porque o mundo hoje tá tão ruim e eles tão trabalhando, então vamo da uma ajudadazinha assim...”** Porque... é... a maioria das pessoas que eu levei pra lá, de 100, 80% gostaro, 20% não. Quando escuta a história, aí esses 20% se convence. (E08: 40 anos; Guia de turismo e sócia da Atura; Areia, 26/01/2016).

De fato, parece que “*quando escuta a história, aí esses 20% [mais resistente] se convence*”. Nas várias vezes que vi essa performance e narrativa ser executada<sup>346</sup> dentro do RVM, observei que alguns dos ouvintes, pouco depois, se dirigem à Bodega/loja de artesanato e compram algo “para ajudar”. Certa vez, ouvi uma mulher de aparentes 50 anos de idade verbalizar isso, dizendo para a pessoa ao lado (outra mulher), enquanto assistia a palestra-performance: “- *Antes da gente ir embora, a gente tem que comprar uma coisinha na loja pra ajudar eles*”. Porém, discordando da entrevistada citada acima, creio que as pessoas (audiência, clientes/consumidores) não sentem “dó” ou “pena” dos sitiantes envolvidos no turismo na Chã de Jardim, mas, sim, empatia e, talvez, sintam-se também “endividados” por crer que estão recebendo “algo a mais” do que aquilo pelo qual pagaram, isto é, pelos alimentos, serviços etc.

A empatia seria produto da identificação e/ou do fato de também enxergarem o trabalho como sacrifício, ou ainda de se reconhecerem, enquanto trabalhadores, como parte dessa narrativa que “reivindica” a alienabilidade<sup>347</sup> do trabalho e que expõe, de certa forma, a luta dos sitiantes por dignidade<sup>348</sup> no sentido definido por Taylor apud Souza (2003), que se refere ao reconhecimento entre iguais. Efetivamente, uma luta dos pobres, dos trabalhadores

<sup>346</sup> Regularmente, comitivas formadas por gestores (vereador, prefeito e sua equipe de assessores) de outros municípios da própria Paraíba, do Rio Grande do Norte e de Pernambuco, além de grupos de universitários e de agentes de desenvolvimento (AD), em formação e acompanhados de professores e instrutores, visitam o RVM/Comunidade para conhecer o caso de sucesso e “se inspirar”. Nessas ocasiões são recebidos pela líder ou membros da liderança, que fazem uma palestra dentro do próprio restaurante ou na Mata Pau Ferro.

<sup>347</sup> Em “Além das coisas: elogio a alienabilidade de Marcel Mauss”, Lanna (2014) discute a complementaridade tanto entre dom e mercadoria como entre Mauss e Marx. Segundo Lanna, enquanto Marx mostra ser o trabalho mercadoria, Mauss demonstra ser um dom sacrificial, em que o trabalhador dá de si. Assim, haveria uma teoria do valor implícita na teoria de Mauss do dom como inalienável, que deve ser considerada em relação à crítica de Marx da alienação do trabalhador no modo de produção capitalista.

<sup>348</sup> De acordo com Souza (2003, p. 31), para Taylor a “nova dignidade” baseia-se na capacidade exclusivamente humana presidida pela noção de calculabilidade, raciocínio prospectivo, autocontrole e trabalho produtivo como os fundamentos implícitos, tanto da sua autoestima quanto do seu reconhecimento social, constituindo-se uma nova fonte de hierarquização social. “Ao invés da “honra” pré-moderna, que pressupõe distinção e privilégio, a dignidade pressupõe um reconhecimento universal entre iguais.” Para Souza (2003, p. 166), essa dignidade é também o fundamento do reconhecimento infra e ultrajurídico, o qual permite a eficácia social da regra jurídica da igualdade e da aplicação da noção moderna de cidadania.

que são obrigados a dar de si, fazendo o dom do trabalho (sacrificando a si mesmo), contra a elite que se apropria do trabalho sem enxergar “algo a mais” - a dádiva do trabalhador.

Dado o exposto, é possível afirmar que essa performance teatral pretende criar um laço muito mais duradouro com os clientes do Restaurante e visitantes da Comunidade que simplesmente uma transação comercial, baseada no *toma lá, dá cá* que caracteriza a transação impessoal e pontual de “pagar e levar”.

Sugiro que os comentários deixados espontaneamente no Livro de Visitas pelos comensais do Restaurante Rural Vó Maria testemunham a reciprocidade entre os clientes e os visitantes, ao menos em nível comunicacional. Posto que tais mensagens constituem uma forma de dom, que comunica<sup>349</sup> aos visitantes sentimentos de gratidão, de fé, de esperança, votos de sucesso e motivação, além de sugestões.

Quadro 7 - Mensagens\* escritas pelos clientes no Livro de Visitas do RVM.

<p><b><i>Parabéns pela qualidade do serviço, do ambiente de todos, que fazem o restaurante funcionar que continue sempre assim, pois saindo daqui irei divulgar e dizer para todos que aqui é um sonho. (Ana Clara, Natal/RN, 10/11/2013 - P03AC06**)</i></b></p> <p><b><i>Adoramos conhecer este lugar, desde a recepção até a comida deliciosa!!! Continuem assim, orgulhosos por manterem a nossa tradição nordestina, perfeito!!! Amamos também a ornamentação, decoração e bela voz dessa jovem moça chamada Rejane, com certeza voltaremos e indicaremos. Parabéns!!! (Mônica Rodrigues, João Pessoa/PB, 20/07/2014, - P24AC22)</i></b></p> <p><b><i>"Recebemos mais do que alimento nesta refeição, mas nos enchemos de entusiasmo para nossos projetos de vida." (Jonas de Araújo – sem local, out/2014 - P36AC01)</i></b></p>	<p><b><i>História que é um show em fé e superação. Parabéns a comunidade que recebeu essa energia e força de Luciana. Obrigada Rejane por nos trazer tantas bênçãos em sua voz. (Marta Brandão, Mineiros/GO, set/2014 - P31BC13)</i></b></p> <p><b><i>Feliz por estar visitando o vizinho estado da Paraíba, deixo um abraço para os paraibanos, meu reconhecimento pelo excelente atendimento prestado no restaurante Vó Maria, a excelente comida regional e um agradecimento pelos laços de amizade iniciados nesta visita. (Dr. Bezerra, Currais Novos/RN, sem data - P37AC03)</i></b></p> <p><b><i>Parabéns aos funcionários! Atendimento excelente!!! Comida e ambiente ótimos. Conquistaram mais uma família. (Autor não declarado, João Pessoa/PB, Maio/2014 - P16BC01)</i></b></p>
--	---

Fonte: Livro de Visitas 2013-2015. Elaboração Josilene Ribeiro/2017.

\* Mensagens transcritas como no original.

<sup>349</sup> Os comentários foram classificados em cinco categorias principais: elogios, sugestão, crítica ou reclamação, agradecimento, “mensagem motivacional”. Destaco que essa classificação, feita com base na análise de conteúdo, considerou o teor predominante do comentário/mensagem. Nesse sentido, observou-se que 85% das mensagens trazem algum tipo de elogio, seja em relação à decoração, ao atendimento, à comida ou ao conjunto. As categorias “agradecimento” (5,7%) e “mensagem motivacional” (7,3%), em seu conjunto, expressam gratidão, incentivo e encorajamento, fazendo referência em muitos casos à fé e a Deus, o que indica a forte presença de valores cristãos e a religiosidade de parte dos clientes do restaurante. No artigo “*Festa na fazendinha*”: Formas de consumo simbólico-cultural e de apropriação do rural por famílias urbanas”, de minha autoria, publicado na Revista de Ciências Sociais. Fortaleza, v.48, n. 1, p.16-68, jan./jul., 2017, trabalho melhor tais dados, enfocando as percepções dos cidadãos em relação ao rural.

As mensagens acima foram deixadas pelos clientes em retribuição pelo “algo mais” que supostamente receberam – “bênçãos”, “entusiasmo” e etc.-, e que faz com que muitos deles se comprometam em voltar e divulgar (“*com certeza voltaremos e indicaremos*”) o RVM e a Comunidade. Além disso, ainda que os produtos e serviços oferecidos (refeições, piqueniques, trilhas, passeios etc.) sejam pagos, parece existir entre os comensais, visitantes e turistas uma percepção de que a Comunidade é, de certo modo, uma “fonte de inspiração” quanto aos valores difundidos - união, fé, trabalho etc. Como Jonas de Araújo, muitos crêem que “... *mais do que alimento nesta refeição, ... nos enchemos de entusiasmo para nossos projetos de vida.*” E isso leva alguns a reconhecer que “[os] *laços de amizade iniciados nesta visita...*” devam ser continuados. Vale salientar que todas essas mensagens parecem ter sido deixadas por pessoas que ouviram a narrativa e, portanto, assistiram à palestra de Luciana Balbino.

Mesmo considerando pessoas não sensibilizadas pelas palestras, a tendência de retribuir a “dáviva” (acolhimento, bom atendimento, refeições) recebida se mantém e se materializa no RVM através de gorjetas (eventuais) e da indicação/divulgação ou do possível retorno. A análise dos dados da pesquisa exploratória realizada com 237 clientes demonstrou que 60,3% dos respondentes tomaram conhecimento do RVM por indicação de amigos e/ou familiares, e 68,4% dos que estavam lá pela primeira vez havia feito a escolha do restaurante devido à indicação de alguém. Reforçando o entendimento de que o *espírito da reciprocidade* é o que alimenta o caso de sucesso do RVM, a pesquisa revelou que 98,3% dos entrevistados estava disposto a indicar<sup>350</sup> o RVM e 97% estava disposto a retornar novamente ao restaurante. Ressalto que essa mesma pesquisa obteve uma taxa de satisfação dos clientes com o atendimento recebido de 96,6% e de 97,1% em relação à qualidade e sabor da comida.

Apesar da alta taxa de satisfação e indicação registrada pela pesquisa, as relações entre clientes e trabalhadores do Restaurante nem sempre são harmônicas ou apenas de empatia, havendo questionamentos e tensões pontuais. Entre os 546 comentários deixados no Livro de Visitas (entre 2013 e 2015), 0,5% foram de críticas e/ou reclamações (sobre diversos aspectos). Entretanto, até mesmo as críticas e as reclamações anotadas no Livro de Visitas, normalmente, também são reconvertidas em uma fonte de ideias para melhoria dos serviços/produtos. Conforme foi relatado pela líder e eu mesma observei, muitas sugestões e ideias deixadas/dadas pelos clientes foram posteriormente implementadas. Exemplo disso foi a incorporação da “música regional”; a inclusão de uma cortesia de uma dose de cachaça

---

<sup>350</sup> Os mesmos 0,8% que disseram não indicar e não pretender voltar são também os que assinalaram que estavam “*muito insatisfeito*” com a qualidade da comida ou com o conforto de mesas e assentos do Restaurante, dentre outros itens avaliados.

“brejeira” (bebidas alcoólicas e refrigerantes não eram vendidos no local) e de pratos como *picado*, aumento da variedade de verduras e legumes; disponibilização de pagamento por cartão de crédito e acesso *wifi* para os clientes, dentre outras sugestões deixadas no Livro analisado e que foram incorporadas ao longo dos três primeiros anos do RVM.

De modo geral, o atendimento é o ponto mais criticado pelos clientes, pois este aspecto obteve entre os respondentes do questionário a taxa de reprovação (insatisfeito ou muito insatisfeito) mais alta (2,6%), principalmente durante a semana, quando há apenas um garçom atendendo. Porém, ao contrário do que afirma alguns diaristas mais críticos, “*a voz do cliente [não] é a voz de Deus*” para liderança, pois o questionamento mais frequente, tanto nos registros deixados no Livro de Visitas como no questionário e também nas conversas informais com clientes, refere-se à interdição da venda de bebidas alcoólicas e refrigerantes no RVM. Sabe-se que não há pretensão<sup>351</sup> de rever essa decisão, pois, como revelado ainda no primeiro capítulo, a produção do contradom com o qual se retribui o trabalho de pelo menos sete dos jovens sitiantes participantes do circuito interno de circulação de dádivas depende em grande medida do consumo e da comercialização das polpas de frutas no RVM.

Outro ponto muito questionado é a oferta de pratos exclusivamente regionais, motivo da não escolha do local pela maioria das escolas que trazem alunos à cidade de Areia. No entanto, a posição da proprietária é firme “... *não descaracterizar o restaurante, a comida tem que ser a do nosso lugar, porque é a nossa identidade*”. Objetivamente, como já foi mencionado, o RVM e os pratos tradicionais voltam-se para um público que valoriza o ideal da pureza e da autenticidade da cultura popular e, ao mesmo tempo, a nostalgia de ex-sitiantes que procuram reviver os prazeres (especialmente gastronômicos) de um passado que não mais existe. Assim, normalmente, os incidentes e os eventuais questionamentos feitos pelos clientes, de forma direta, são contornados com grande habilidade, recorrendo-se novamente à performance que dá ênfase a certos personagens – o matuto, o besta, o coitado, o sabido. Como relato abaixo permite observar:

Eu fui aprendeno assim, professora, **as vezes eu me faço de besta, de “ah, coitada”. O povo fica, assim, tirando sarro: “- Ah coitada! Aquilo ali é uma besta.” Mas só que na verdade eu to deixando as pessoa pensar que eu sou besta. [...]** Assim, as vezes chega um cliente, aí, as vezes,  **você tem que não deixar eles vê que você é besta e mostrar que você ta entendendo o que ele ta dizem, que as vezes eles querem, tipo, pisar na pessoa, sabe. “Se acha”, porque você ta ali, você é empregado deles, você tem que dedicar atenção exclusivamente a eles. Aí você tem que saber lidar nessas**

<sup>351</sup> Durante o São João de 2016, uma barraquinha/tenda foi montada fora do restaurante, onde era vendido cervejas geladas aos clientes trazidos pelas agências de viagem, os quais também podiam dançar no pátio aberto, ao som de um “trio de ferro”. Terminado os festejos, a barraca foi desmontada.

situação. Aí, hoje, eu já tenho mais facilidade nisso, né. E assim, o fato da gente também num... só servir essas coisa “n a t u r a i s”, aí o povo chega e diz: “- Ah, vocês só servem isso, num tem um Papos, num sei o quê, num tem uma lasanha, num sei o quê lá...” Aí a mulher chegou assim pra mim, eu num sei se eu fui meia bruta com ela, aí ela falou assim: “- *Que geração vocês estão, que vocês num tem um refrigerante, que geração vocês vive?*” Eu só olhei assim pra ela e disse: “- *Minha senhora a gente vive na geração saúde.*” [...] Aí depois eu fiquei assim, oh: [faz a expressão de paisagem com o rosto, seguida por gargalhadas minha e dela]. (E19: 28 anos; associada da Adesco; Garçonete no Vó Maria, 18/02/2016)

Como será discutido mais adiante, para muitos citadinos os sitiantes são ingênuos/“bestas”, mas como demonstrou a sitiante E19, o grupo está sempre atentos (ou, conforme o termo nativo, “*ligado*”) e sabem interpretar o “papel de besta” quando lhe convém (“*Mas só que na verdade eu to deixando as pessoa pensar que eu sou besta*”), usando argumentos como da “geração saúde”, para reverter o estereótipo de atrasado por tomar a decisão de não vender refrigerante no RVM. Mais importante que isso, os sitiantes olham nos olhos dos clientes, dão respostas firmes e “saem de cena”, como se nada tivesse acontecendo, bem diferente do olhar obliquou e sorrateiro dos trabalhadores rurais do passado (registrado e que resgatado pelas memórias do artista José Felipe em suas pinturas).

Ouvi informalmente outros relatos de problemas pontuais com clientes. A exemplo de dois casos em que clientes tentaram evadir-se do local sem pagar pelas mudas de plantas que haviam “furtivamente” retirado da Loja. Em uma dessas ocasiões, usando de agilidade, outro sitiante foi informado e abordou na “porteira” (saída) a pessoa em questão, dizendo: “- *a senhora esqueceu de pagar a muda*”, que custava apenas R\$ 5,00, destacou o informante. Tudo me foi relatado como se fosse uma grande piada, entre muitas risadas, mas sem esconder o quanto a atitude dessa cliente lhes parecia escandalosa e imoral, porque, para meus interlocutores, nos dois casos as pessoas “*tinham condição*”, isto é, podiam pagar pelos produtos. Pode-se dizer que havia até mesmo certo orgulho na maneira de falar dos meus interlocutores ao narrar tais episódios, o que na minha interpretação devia-se ao fato de demonstrarem se diferenciar moralmente “deles” – os clientes (percebidos como desonestos e arrogantes) - pela postura ao mesmo tempo humilde e atenta, que faz com que se percebessem tão “sabidos” ou mais que os clientes, a ponto de abordá-los na porteira e constrangê-los, olhando no olho, ou seja, não mais adotando a postura de subalternos (retratada nos quadros de José Felipe). Creio que todos esses relatos falam de algo mais que atitudes individuais, mas sim das estratégias dos sitiantes nas lutas cotidianas contra outros grupos sociais. Trata-se de lutas simbólicas em que a moral é para eles o escudo e a ponta de lança usados contra quem lhe engana e/ou oprime, evidenciando os confrontos entre a ordem moral camponesa e a moral



daqueles que querem apropriar-se do trabalho dos sitiantes de forma leviana e injusta, ou seja, sem oferecer nada em troca.

Noutra perspectiva, pode-se afirmar que, de modo geral, as relações entre sitiantes e clientes, visitantes e turistas são de “solidariedade”. E em alguns casos, os laços se fortalecem e a relação estabelece-se sob o princípio da reciprocidade, sendo a confiança mútua o suporte das negociações. Exemplificando, muitos serviços prestados aos clientes/consumidores são “acordados apenas de boca”, isto é, sem nenhum contrato, como no caso da festa de casamento realizada por um casal residente na cidade de Borborema (localizada a 38,2Km de Areia) e cujo “noivo” atuava como técnico agrícola e aluno do curso de veterinária na UFPB, no Campus de Areia, e a noiva era estudante de graduação do Colégio Agrícola Vidal de Negreiros (CAVN) /UFPB, em Bananeiras. Ele já frequentava o Restaurante e conhecia pessoalmente a líder, que havia mediado sua aproximação e atuação junto aos pequenos produtores da comunidade. Assim, certo dia, durante um almoço no RVM, ele manifestou (segundo ele, em tom de brincadeira) interesse em celebrar a cerimônia de casamento e a festa no local. A proposta foi acatada e estimulada pela líder e a gerente do empreendimento. Na sequência, transcrevo um trecho da “entrevista”, que aconteceu na casa do casal e da qual participou também a mãe da “noiva”, no qual eles explicaram como foi a negociação.

**Noivo:** Aí foi, a gente fez o acordo. E além disso, [...] ela ainda fez uma maneira da gente... que eu pudesse pagar parcelado. **E aí entrou uma coisa que hoje, nos dias atuais, ela tá bem excluída: que é a crença na outra pessoa. Porque ela não me pediu pra que eu assinasse nada, ela não me pediu que eu passasse em cartão, só pela palavra. Contrato, nada, só pela palavra. Tanto da parte dela quanto da minha parte. Eu confiei nela e no restaurante e ela confiou em mim.** Tanto é que a gente veio conseguir terminar de pagar faz pouco tempo. **Então é uma coisa que tinha muito antigamente, eu me lembro isso com meus avôs e meus pais, que era você ter, diziam assim, que “confiança na praça é melhor que dinheiro na caixa”.**

**Mãe da noiva:** “Amigo na praça é melhor que dinheiro na caixa!” [...]

**Noivo:** **Então, é a questão de acreditar nas pessoas.** Então teve até essa questão também. [...] (E48b: noivo, 28 anos, veterinário/técnico em agropecuária; E48c: mãe da noiva, 40 anos, dona de casa; Borborema, 03/09/2016).

O caso dos “noivos” de Borborema não é o único. Durante o período da pesquisa de campo, registrei pelo menos mais uma recepção de casamento (de um casal da própria comunidade) e uma festa de aniversário infantil (cuja criança era filha de um jovem casal de estudantes da pós-graduação, que moram em Areia há alguns anos) negociados do mesmo modo, concedendo-se inclusive condições especiais de pagamento. Nos três casos, me parece

que a facilidade de pagamento e o baixo preço cobrado pelos serviços se constituíam dádivas doadas aos “contratantes”, as quais foram retribuídas com a promoção do local, pois as imagens de seus eventos foram usadas, com a permissão deles, posteriormente, para divulgar o RVM como local para confraternizações e eventos corporativos e particulares. Tratar-se-ia, pois, de uma variante da “parceria ganha-ganha”, agora realizada com os próprios clientes, mostrando que estes podem participar e estão diretamente implicados no jogo das trocas simbólicas e solidariedades utilitárias que caracterizam até mesmo as relações comerciais em Areia.

Todavia, ressalto que a troca de dádivas não é estabelecida com clientes quaisquer, mas sim com aqueles que, na percepção dos sitiantes, são “merecedores de confiança” seja porque “representam uma instituição”, seja porque se crê que partilham dos mesmos valores e/ou porque podem agregar algo para os sitiantes. Em qualquer desses casos, pressupõe-se que se a relação for abalada pela quebra da confiança os envolvidos na “transação” têm algo a perder. E aqui vale lembrar que embora os “turistas” sejam o público principal, os residentes em Areia e nos municípios circunvizinhos, em um raio de até 50Km, representa aproximadamente 40% da clientela do RVM, conforme já mencionado. Isso significa que os clientes do Restaurante e com os quais os sitiantes estão em interação mais frequentemente, provavelmente, conheçam as regras e, talvez, até participem de microssistemas de circulação de dádivas semelhantes ao que descrevo e procuro explicar nesta tese. No mínimo, pode-se dizer que o princípio da reciprocidade para esses clientes não é completamente estranho, como a fala do “noivo” deixou claro.

Quanto à informalidade dessas negociações, convém esclarecer que as mesmas práticas são adotadas para a venda do artesanato (em grande quantidade) e com algumas agências de viagem, que agendam visitas e encomendam almoços, sem contrato, sem pagamento antecipado, “apenas de boca”. Enfim, “*só pela palavra*”, como disse o “noivo”. Em todos esses casos, os acordos são estabelecidos por meio de contato pessoal, de telefonemas, de e-mails e/ou mensagens via Whatsapp com a líder. De parte dos sitiantes não há riscos de quebra do compromisso (moral), pois como ressaltou a artesã E09, “*depois que a gente dá a palavra, a gente tem que entregar aquela encomenda, tem que entregar mermo*”. Deve-se lembrar que, segundo a moral camponesa, “a palavra” vale tanto quanto um contrato - elemento essencial às transações mercantis modernas. Ainda assim se trata de uma “aposta”, sobre a qual reside a incerteza intrínseca à dádiva. E em sendo uma expectativa, sem garantias (legais), ouvi o relato de pelo menos um caso em que as artesãs entregaram 300 “pastas artesanais” (produzidas com a palha da bananeira), encomendadas por uma professora universitária para um evento, em Campina Grande, sem jamais receber pelo trabalho. Ocorre

que o pagamento, acordado para ser feito posteriormente à entrega, nunca foi realizado, o que causou grande indignação das artesãs, sobretudo porque a tal “contratante” da encomenda teria dito à líder comunitária: “*É, devo, num nego, pago quando eu puder.*” Atitude interpretada como “imoral” pelas artesãs.

Com efeito, para os sitiantes envolvidos na produção da oferta turística na Chã de Jardim até mesmo as relações comerciais se pautam por um esquema de valores em que a confiança na palavra empenhada é uma questão de honra. Como demonstrado, determinadas práticas continuam sendo pautadas pela confiança mútua, a amizade, as relações pessoais. O que, em certa medida, contrasta com o discurso do empreendedorismo e a profissionalização pela qual vem passando o Restaurante nos últimos anos, da qual a emissão de cupom fiscal<sup>352</sup> era o exemplo mais recente, em 2016.

Convém esclarecer que essas práticas “não-capitalistas” são motivo de discordância entre os consultores e vários empreendedores de Areia, também aferrados aos princípios morais da honra, reciprocidade hierárquica. Aliás, constatei que a busca de aproximação com os clientes por meio da troca de dádivas não é uma atitude exclusiva do RVM, pois outros empreendedores expressaram preferir adotar tais práticas nas relações com os clientes, contrariando as recomendações dos consultores do Sebrae, como o depoimento a seguir revela:

**Assim, eu mantenho a minha linha, porque eu acho que se até agora tá dando certo, então, eu não tenho que mudar, né.** Porque, assim, é uma linha diferente da linha que eles pensam. É essa linha que eu lhe disse, que é a **linha de resgate, é a linha do caseiro, é a linha do aconchego**, entendeu? [...] eu dou a consultoria a minhas... ar meninas, pra **venda no aconchego**, de provar, de fazer isso... [JR: O aconchego é...?] Da gente com o cliente, entendeu? **Não é aquela coisa fria. De tá ali um vendedor, que vai vender.** [...] **E isso é o que o Sebrae oferece a gente. São números, né? E eu prefiro o calor humano, entendeu? Assim, de você oferecer uma degustação, de você conversar com a pessoa ali, de a pessoa ser bem atendida, eu acho que isso impulsiona mais, do que comprar mais.** Aquela história: “Olhe, com essa venda casada... Você leva um doce por tanto e leva um geleinha por tanto”. **Vieram oferecer esse curso e eu disse “Eu não quero.” Eu não gosto disso, é frieza. Eu num gosto, eu gosto desse outro jeito, né? O calor humano: De você oferecer uma degustação, oferecer um cafezinho. Eles são contra esse café que eu boto aí, o chá pra eles tomar, que eles diz que é preu cobrar. Eles querem que eu cobre uma entrada [para visitar o local].** (E20: 49 anos; agrônoma e empreendedora; 25/02/2016).

Depreende-se do depoimento acima que a proprietária da Casa do Doce entrou em conflito com os consultores do Sebrae por causa de sua “filosofia de trabalho” - a “*venda no*

<sup>352</sup> A emissão de cupom fiscal estava sendo implantada em fevereiro de 2016, não por uma decisão voluntária da proprietária, que na época queixou-se porque teria que pagar mais impostos. Ainda assim, por orientação do contador, ela decidiu emitir o cupom, temendo fiscalizações do Fisco Estadual.

*aconchego*”, que supostamente privilegia “o calor humano”, transfigurado dentro da interação pessoal com o cliente na oferta da degustação, do cafezinho etc. Para a empreendedora, o que o Sebrae propõe “*é frieza*”, “*são números*” – isto é, os clientes e as vendas tornam-se números -, razão por que prefere trabalhar do seu ‘jeito’. Em outras palavras, ela acredita na oferta de “algo a mais”, de um “dom gratuito”, que é retribuído pelo cliente que se sente “em dívida” e estimulado a comprar/consumir.

O atendimento no RVM segue filosofia semelhante, pois uma das principais preocupações dos trabalhadores e da proprietária é o chamado “acolhimento”, isto é, a recepção dos clientes, que segue certo ritual, como descreve E27:

**Então, a gente acolhe bem, mesmo que esteja com algum problema, bota um sorriso no rosto, faz aquela pessoa, vamos dizer, se sentir em casa, se sentir em casa mesmo, né. [...] Começa... “Seja bem vindo”. Muitas pessoas dizem “é a primeira vez que eu venho aqui.” “- Ah, que bom, seja bem vindo, fique à vontade na casa de Vó.” A casa de vó é a casa que lhe acolhe.** Então, sempre usando palavras boas de acolhimento, pra que ele possa se sentir em casa. (E27: 33 anos; sócia Adesco e gerente do RVM; 29/02/2016).

Ainda que ritualizado - pois o trabalhador é obrigado a “*mesmo que esteja com algum problema, bota um sorriso no rosto*” e todos os atendentes do RVM seguem o mesmo roteiro -, o acolhimento e a busca de “agradar” o cliente, fazendo “*se sentir em casa*” é quase uma obsessão no RVM. Geralmente, não se mede esforços para atender “os caprichos” daqueles clientes “*de casa*” (fieis e que apoiam de alguma forma a liderança). Por exemplo, se um deles pedir, os trabalhadores fazem seu suco ou chá preferido (a parte), mesmo que isso implique que alguém abandone seu posto/função para ir em busca dos ingredientes na própria residência; doam cortesias para degustação e, às vezes, negocia-se até o preço se o cliente pechinchar. De fato, todas as pessoas que trabalham no RVM são orientadas e estão empenhadas em agradar o cliente (e certos clientes regulares mais que outros). Provavelmente por isso todos os trabalhadores do RVM disseram que a razão do sucesso do restaurante é o “acolhimento”, o bom atendimento, que faz com as pessoas “sintam-se em casa”, voltem e indiquem o estabelecimento a outras. Todavia, me parece que o que os move e faz crer nisso é a total adesão deles e de boa parte dos clientes ao princípio da reciprocidade, que, como bem ressaltou a empreendedora E20, “*até agora tá dando certo*”.

Com efeito, parece existir uma dialética entre a dinâmica da dádiva e a racionalidade mercantil no turismo em Areia. Essa dialética sugere que as práticas camponesas e os valores camponeses que definem o “mundo rural” não estão em via de desaparecimento, mas encontram na produção e consumo da oferta de turismo rural uma forma de circulação. Assim, a

campesinidade seria, portanto, uma das faces do mercado turístico no Brejo paraibano. E a reciprocidade uma condição para participar desse jogo, posto que quem não estiver disposto a trocar fica a margem desse circuito, que embaralha interesses mercantis e dádivas desinteressadas.

## 7.2 ALQUIMIAS DAS TROCAS SIMBÓLICAS

Sem necessariamente entrar em choque com os valores do mercado capitalista - que preconiza, segundo Gobbout (1998, s/p), a autonomia e a liberdade individual por meio de trocas e relações pontuais -, o “*espírito da reciprocidade*” baseado no estímulo ao endividamento (moral) e na manutenção de relações duradouras, é perceptível nas atitudes dos sitiantes e da liderança para com os agentes intermediários e empreendedores do turismo. Geralmente, tudo se passa como se as relações fossem desinteressadas. No entanto, sempre se espera algo em retribuição. Em regra geral, dá-se hoje para receber amanhã uma indicação, divulgação, mais clientes etc. Trata-se de trocas estabelecidas para criar vínculos ou fortalecê-los, pois tal como sugere Mauss (2003 [1923/24]), o dom sem tal intenção não existe. De fato, no âmbito da Comunidade, os argumentos de Mauss (ibidem), de Douglas (1990 [1979]), de Bourdieu (1996a [1994]; 1996b) e de Lanna (1996) - para os quais não existe dom gratuito -, são válidos.

No plano simbólico, mais uma vez, é a confiança o principal dom trocado. Porém, no plano material, ela é transfigurada em hospitalidade, informações, serviços, refeições, promoção etc. Da mídia e dos pesquisadores espera-se explicitamente que falem bem da Comunidade, que divulguem o Restaurante e que, assim, estes tragam mais pessoas/clientes, além de tornarem-se eles próprios clientes fiéis. Dos representantes de órgãos governamentais e entidades que atuam na execução das políticas públicas, tenta-se efetivamente estabelecer parcerias duradouras por meio das quais se espera chegar ao mercado, por meio de acesso facilitado aos cursos de capacitação profissionalizante, às consultorias, ao fomento/recursos e créditos ou da intermediação para obtenção de espaço na grande mídia. Pode-se afirmar que, quanto mais fortes forem os laços entre os representantes da Comunidade e os órgãos/entidades, há uma tendência que um se torne, dentro de determinadas circunstâncias, “avalizador” e propagador das ideias do outro. Na sequência, proponho-me a analisar dois aspectos dessas relações: a institucionalização do “*suborno positivo*”; e os sentidos da *parceria ganha-ganha*, graças à qual os sitiantes da Chã de Jardim passaram de “coitadinhos” a caso de sucesso.

### 7.2.1 “Suborno positivo”: toma lá, dá cá, “jeitinho” ou dom

Certo dia, em uma conversa informal com a líder, enquanto ela e outra jovem sitiante faziam um trabalho de embelezamento da vila da Chã, fazendo mudas de plantas ornamentais e as pendurando nas árvores em frente às casas dos moradores, fui exposta a seguinte questão: “*Você já ouviu falar em suborno positivo?*” Respondi que não e ela, como que para reverter a minha provável expressão de surpresa, falou de forma empolgada e me explicou como “eles” conseguiam facilidades no atendimento de serviços prestados pelo poder público local, para a vila da Chã, o núcleo da vida comunitária e o restaurante. Ela deu como exemplos a coleta do lixo da vila (que normalmente era semanal, mas que depois do Restaurante passou a ser dia sim, dia não) e a reposição da iluminação pública, destacando que oferecia (em troca) refeição gratuitamente no restaurante para o pessoal que realizava o serviço. A partir de então, passei a ficar atenta e a observação me permitiu deduzir que não havia nenhum acordo da líder com secretários municipais ou ocupantes de cargos equivalentes para facilitar a concessão de serviços como os citados, o que também não significa dizer que estes não tenham conhecimento do fato e possam simplesmente fazer “vista grossa”. Todavia, pareceu-me que existia um “acordo” informal com as “pessoas” do nível mais baixo da hierarquia, como por exemplo os próprios agentes de limpeza ambiental (garis), que faziam questão<sup>353</sup> de fazer a coleta do lixo “da vila<sup>354</sup>” e do restaurante.

Demorei a assimilar e a entender o significado dessa troca de favores denominada pela expressão nativa de “suborno positivo”, a qual por si só exprime uma enorme ambiguidade e contradição. Sabendo que a palavra “suborno” é sinônimo de corrupção e, portanto, algo ilícito, como ele poderia ser “positivo”? Observe-se a explicação da líder:

---

<sup>353</sup> Geralmente, enquanto alguns garis coletavam o lixo (disposto há alguns metros do RVM, ao lado da PB-079), outro membro da equipe vinha até a cozinha do restaurante, pela lateral, se apresentava e lá recebia dos funcionários os alimentos. Jamais eles tomavam o almoço no local. Certa vez, registrei que duas equipes passaram no mesmo dia e embora não houvesse mais lixo para ser coletado, não foi negado almoço para os membros da segunda equipe (igualmente composta por três ou quatro homens). O motivo do uso da lateral pode ser explicado por duas razões: 1) Os garis poderiam ser advertidos e até demitidos se vistos recebendo refeições, já que são servidores públicos ou funcionários terceirizados, que prestam serviços à prefeitura municipal; 2) A situação talvez lhes cause constrangimento, porque trabalham com algo socialmente repugnante – o lixo, e apresentar-se em um ambiente de alimentação certamente seria algo reprovado. Essas razões explicam também porque não tomavam sua refeição no local.

<sup>354</sup> Após a abertura do Restaurante, a proprietária colocou em discussão em assembléia da Adesco e foi aprovada a construção de um ponto de coleta de lixo cerca de aproximadamente 20 metros do estabelecimento, onde são depositados os resíduos produzidos aí e também pelos moradores da vila da Chã, que fica em frente ao restaurante. Porém, nem todos os moradores colocam lixo nesse local, apenas aqueles mais próximos da liderança (isto é, os familiares) parecem sentir-se autorizados a fazê-lo. Segundo o discurso oficial da liderança, o ponto de coleta serve a toda Chã do Jardim.

Suborno positivo é quando todo mundo sai ganhando. Por exemplo, os pobres dos garis recebem muito pouco da Prefeitura, trabalham o dia inteiro e às vezes passam o dia com fome; e a agente junta muito lixo, todos os dias. Então, eles fazem o serviço deles, ajudam a gente e a gente ajuda eles e todo mundo sai ganhando. É uma parceria ganha-ganha, entende? (Notas do Diário de Campo, 11/09/2015).

Essa explicação me levou de imediato a pensar naquilo que DaMatta (2001) chamou de “jeitinho brasileiro”, também chamado por outros pesquisadores de práticas localizadas na “zona cinza”, que fica entre o certo e o errado, entre a criatividade e a malandragem. O fato de falar abertamente e sem constrangimento sobre tal prática denota o quão enraizada e socialmente aceita era essa prática na área pesquisa. Ao aguçar o olhar, percebi que ela tinha pelo menos duas variantes: uma voltava-se para o coletivo, caso do lixo, e outra, cujos beneficiários diretos são indivíduos. De uma forma ou de outra, o “suborno positivo” não era praticado apenas dentro da comunidade e nem restrito à esfera dos serviços públicos.

Verifiquei que a prática é adotada na relação com os motoristas<sup>355</sup> de ônibus que trazem os “turistas” e excursionistas, os quais normalmente recebem a “rapadura”, ou seja, um pacotinho contendo rapaduras e/ou polpas de frutas. E os guias ou condutores que trazem grupos para almoçar no restaurante recebem em dinheiro “os dez por cento”, além de refeição gratuita. Parece-me coerente aventar que, incorporando expressões e variantes em cada região/local turística, “a rapadura” e “os dez por cento” caracterizem o “jogo do turismo” em muitas outras pequenas cidades turísticas do interior do país. Na comunidade Chã de Jardim, o objetivo dessas ações, geralmente, é criar boa vontade, “*cativar as pessoas*” e criar uma rede de solidariedade sustentada por trocas recíprocas.

Desse modo, essas práticas parecem “fluir naturalmente” entre os envolvidos, não havendo questionamentos. No entanto, observando os comportamentos, sobretudo daqueles que recebem, parece existir consciência de que aquilo é “incorreto”, pois no momento de receber “os dez por cento”, “a rapadura” ou as refeições, se age com certa discrição: esconde-se o dinheiro na palma da mão ou “a rapadura” para não ser vistos pelos “turistas”. Isso denota que há distinção entre o “suborno positivo” e a troca de dádivas, uma vez que esta última prática é reconhecida como legítima porque, entre outras coisas, é percebida como moralmente correta e justa, pois está baseada na ausência de cálculo e em um conjunto de “expectativas coletivas” (MAUSS, 2003 [1923/24], “gerando” e sendo gerada pela confiança recíproca (BOURDIEU, 1996 [1994]). Todavia, ambas as práticas sociais baseiam-se no

<sup>355</sup> Segundo os relatos informais, até mesmo servidores públicos federais ocupando o cargo de motorista são adeptos da mesma prática, às vezes antecipando-se a oferta e procurando o dono do estabelecimento para cobrar “a rapadura”.

princípio da reciprocidade e são na área pesquisada socialmente aceitas, sem contudo equivaler uma a outra. Três aspectos permitem distingui-las: o tempo entre o dar e o retribuir; o tipo de expectativa envolvida, se coletiva ou individual; e o tipo de acordo, se entre indivíduos ou entre pessoas morais.

O tempo revela-se um elemento diferenciador de uma e de outra prática, pois, conforme constatei, cobra-se “a rapadura”, busca-se o dinheiro no mesmo momento em que se presta o serviço (trazer clientes). Portanto, não há mais a incerteza que mascara a troca de dons, pois não existe mais um espaço de tempo para encobrir o “toma lá, dá cá” - que, conforme Bourdieu (1996b, p. 11), torna “possível a emergência do puro interesse e a generalização do cálculo e do espírito de cálculo (estimulado pela invenção do trabalho assalariado e pelo uso da moeda)”. Além disso, esse acordo é feito de indivíduo para indivíduo, resultando em negociações personalizadas, que beneficiam “exclusivamente” as “pessoas interessadas”. Nesse caso, a pessoa jurídica do restaurante e o motorista, o guia etc. Dessa maneira, não se trata mais de expectativas coletivas, mais de interesses individuais utilitaristas.

Todavia, essa “boa vontade comprada” pode e, muitas vezes, “cativa as pessoas”, permitindo a criação de “amizades instrumentais<sup>356</sup>”, mas, ainda sim, vínculos duradouros que transformam a “solidariedade utilitária” em um meio de participação na dinâmica de troca de dádivas, como o caso dos agentes de limpeza exemplifica melhor. Nesse caso, os beneficiados são sujeitos coletivos – a vila da Chã (por meio da mediação do líder) e os gariis. Não se trata de um acordo feito entre indivíduos, mas sim entre pessoas morais. Assim, não importa qual gari se apresente, ele receberá o dom da refeição gratuita para toda a equipe, mesmo que não haja coleta a ser feita naquele momento. Logo, eles recebem hoje na incerteza se receberão amanhã, mas certos de que receber implica retribuir em outro momento. Com efeito, essa relação não se trata, necessariamente, de um “toma lá, dá cá”; mas também não supõe igualdade, pois existe subordinação, explicitada no uso da noção de “generosidade” daqueles que trabalham no restaurante para com “os coitados dos gariis”. Isso porque, de acordo com Sahlins (1972) citado por Lanna (1996), a generosidade é uma “prerrogativa da chefia”, ou seja, daqueles melhor posicionados hierarquicamente, aqui os trabalhadores do RVM sentem-se claramente superiores por diversas razões.

---

<sup>356</sup> Wolf (2003 [1966], p. 105) define a amizade instrumental como aquela que não está centrada no afeto e na qual “cada membro da díade age como uma ligação potencial com outras pessoas fora da díade.” Assim, cada participante apadrinha o outro. Mas, mesmo nesses casos, de acordo com autor, um mínimo de afeto é sempre um ingrediente importante da relação e, por isso, mesmo que não esteja presente, deve ser fingido. Esse tipo de relação comporta um tipo de reciprocidade que compreende uma série mais longa e não especificada de atos de assistência mútua.



Caminhando para conclusão desse tópico, convém chamar a atenção para três pontos: o papel de mediador que o “restaurante” (e a líder) assume nas relações entre os sitiantes e os agentes intermediários, no caso, o poder público local; a reafirmação da campesinidade, por meio do dom precisamente da comida; e a contribuição do “suborno positivo” para manutenção da lógica mercantil.

O restaurante materializa o espírito comunitário e o estilo de liderança, tornando-se um instrumento de redistribuição de dons para dentro e para fora da comunidade, graça ao princípio da reciprocidade hierárquica ou redistributiva, como denomina Lanna (1996). Através da dinâmica da dádiva, esse princípio se reproduz e se expande encontrando vulto em uma sociedade que talvez jamais tenha se desvinculado inteiramente das práticas tradicionais, pois estas, conforme argumenta Leite (2004, p. 37), “nunca deixaram completamente de se constituir em parâmetros de conduta compartilhados”, tais como a reciprocidade e “troca de dons desinteressados”. E, ao menos no caso das relações e trocas com agentes posicionados na escala inferior da cadeia de produção da oferta turística (gari, guias de turismo, motoristas, por exemplo), a comida é um dom ofertado pelo restaurante, retomando a prática “tradicional” entre os sitiantes, que ainda hoje consideram a solidariedade por meio da troca alimentos uma das vantagens de viver no sítio, como evidenciado no capítulo 2. Assim, reafirma-se o princípio da reciprocidade, embora possa assumir um caráter utilitário.

Por fim, não poderia concluir esse tópico sem evocar a dialética entre dinâmica da dádiva e racionalidade mercantil, a partir da constatação de que o “suborno positivo” contribui para a manutenção do capitalismo, favorecendo a acumulação de capital daqueles (um pouco) melhor posicionados no espaço social – nesse caso, o patrão, o guia, o motorista – em detrimento daquele descapitalizado – o gari, o sitiante com menos escolarização etc. Ideia esta já defendida por José de Souza Martins e por Francisco Oliveira, ao argumentarem que “o atraso”, isto é, as práticas tradicionais não necessariamente se tornam um obstáculo para o desenvolvimento do capitalismo brasileiro (OLIVEIRA, 2003 [1973]; SOTO, 2003). Digo isto porque, apesar de não existir um cálculo por parte da direção do restaurante sobre os custos de tal prática, é certo que ela implica na diminuição dos ganhos/faturamento – talvez em proporção maior do que se imagina, pois efetivamente muitos são os que comem “de graça” ou de forma subsidiada (com desconto) no restaurante -, revertendo-se muito provavelmente nas baixas remunerações dos sitiantes envolvidos na produção da oferta turística na Comunidade (como discutido no Capítulo 3). Em resumo, sacrificam-se os sacrificados, os que não podem revoltar-se contra as regras do microssistema e do sistema capitalista, senão usando do “jeitinho” e, por

vezes, atuando no interstício entre o que se julga como certo e errado, ou seja, na zona cinza, para tentar sobreviver e/ou progredir.

Interessante notar, por fim, que, possivelmente, foi por saber cativar as pessoas “de fora” – “os outros”, intercalando a posição de generosos e de submissos, logo, sabendo jogar o jogo do turismo que a Comunidade e o restaurante angariaram simpatias e ganharam o reconhecimento de “caso de sucesso”. Título que atesta a importância atribuída ao trabalho como elemento que confere reconhecimento social aos indivíduos e que legitima as estratégias empregadas pelos sitiantes para se inserir no mercado de bens simbólicos, ressignificando e mercantilizando a campesinidade.

### 7.2.2 De coitadinhos a caso de sucesso: sentidos da parceria ganha-ganha

Como já foi discutido, a reciprocidade também fundamenta as relações cotidianas entre os sitiantes e os agentes intermediários. Estes últimos quase sempre fazem parte de outro grupo social e, genericamente, classificados como “não-sitiantes”. Condição que, na percepção dos sitiantes, os dota de um *status* superior, como se não pertencer ao “mundo rural” lhes conferisse “de saída” uma vantagem. Talvez por isso se espere deles mais generosidade para com “os coitadinhos”, em uma visão um tanto romântica da sensibilidade dos ricos para com os pobres por meio da redistribuição de dádivas. Visão criticada e apontada como ingênua por Lanna (2000).

De certo, observei existir expectativas do gênero entre os pesquisados. Entre os sitiantes predomina a noção de que a disposição de com eles trocar e de servir à comunidade é uma atitude nobre, própria de pessoas que sabem ser generosas, e, exatamente por isso, dignas de respeito e admiração. O que implica dizer que o ato de doar contribui diretamente para aumentar o capital simbólico do doador. Por outro lado, ao entrar na dinâmica da dádiva, o indivíduo aceita a regra segundo a qual em algum momento ele receberá uma retribuição e se tornará, por sua vez, um devedor. Ou seja, ao menos no plano simbólico, ele deverá aceitar ser “subjugado”, ao se tornar um devedor. É nesse sentido que pessoas “nobres” e generosas tornam-se “escravas<sup>357</sup>” de sua atitude altruísta, pois não podem jamais deixar de doar, senão perdem o capital simbólico acumulado e, simbolicamente, o signo de distinção.

---

<sup>357</sup> Conheci e entrevistei um herdeiro de um senhor de engenho reconhecido pelos sitiantes como generoso. Preso pela “armadilha moral” de uma atitude nobre e altruísta, graças às disposições incorporadas, esse homem ainda hoje se esforça para manter a posição de nobreza que sua família conquistou no passado, mantendo e se submetendo a uma dinâmica de trocas simbólicas com os sitiantes que é, conforme relatos e a observação, economicamente desvantajosa para ele. E isso se estende também as visitas de excursionistas, posto que,

Segundo a ética camponesa, de um lado, a tripla obrigação de dar-receber-retribuir torna os atores “iguais” no plano moral, porque apenas sujeitos dotados das mesmas qualidades morais (generosidade, altruísmo) podem trocar; de outro lado, quem dá, seja lá o que for, assume uma posição “privilegiada” diante de quem recebe. Este último só pode reverter tal situação tornando-se também um doador, ou seja, pelo ato de retribuição que inverte a posição e alimenta um novo ciclo. Nessa perspectiva, como afirma Bourdieu (1996, p. 15), “sem dúvida, o sentido da resposta positiva, réplica, contradom, objeção, é inequívoco como afirmação de reconhecimento da igualdade em honra (*isotimia*), que pode ser considerada como o ponto de partida de uma longa série de trocas”. E aqui desejo enfatizar que a reciprocidade parece ser o elemento mais elementar de uma linguagem (talvez) “universal” do reconhecimento, que permite dois indivíduos, independente da posição e *status* social, entrarem em comunicação. Isso justificaria o fato de, a despeito das práticas de dominação dos senhores de terra e engenhos, os sitiantes sublimarem as desigualdades existentes e explícitas entre eles em nome da manutenção da reciprocidade que os unia como seres moralmente iguais em honra. Nesse sentido, a reciprocidade seria uma prática e um valor compartilhado pelos diferentes agentes, que se reconhecem como mutuamente obrigados e interdependentes. Assim, “[...] a retribuição de favores ao protetor poderoso adquire a realidade de uma retribuição honrosa que reestabelece, na consciência do dependente, algum sentido de bilateralidade e, através desta, de alguma forma de autoestima e reconhecimento social” (SOUZA, 2003, p. 126).

É certo que a igualdade moral/simbólica dos trocadores não anula a assimetria de poder e as diferenças de posições no espaço social, que podem, inclusive, se reproduzir pelo tipo de dádivas trocadas e se perpetuar na relação estabelecida ao longo do tempo, “em condições de assimetria durável” (BOURDIEU, 1996b, p. 15). Portanto, não estou sugerindo que os sitiantes “trocam” para se tornar iguais, pois efetivamente só existe troca de dádivas porque há desigualdades de posição, de dons, de tempo. O dom é, na verdade, uma forma de estabelecer relação, de estabelecer comunicação recíproca com o diferente, portanto, de criar uma relação duradoura mesmo em condições de grande assimetria.

Nesse sentido, a expressão “parceria ganha-ganha”, evocada pela líder para explicar as trocas simbólicas e materiais com os garis denota, de um lado, um movimento de translação

---

eventualmente seu engenho recebe grupos de “turistas”, mas ele não cobra pela visita, diferente de outros engenhos. Ele ainda oferece degustação da rapadura produzida no engenho e gosta de mostrar a *casa grande*, onde seus pais moraram e ele nasceu, bem como a coleção de xícaras de porcelana de sua mãe, mas apenas àqueles que, na opinião dele, sabem valorizar isso. Qualquer atitude depreciativa do visitante em relação ao engenho ou à casa, o faz mudar de humor e de ideia. Em suas palavras: “*Eu não mostro a casa para qualquer um, isso é pra quem entende o significado*” (E10: 65 anos; agrônomo; proprietário de engenho, 28/01/2016).

pela assimilação do discurso do Sebrae e da ideologia do empreendedorismo e sua aplicação no plano local; de outro, sinaliza a provável simbiose com uma ideia cara aos pesquisados: a troca de dádivas “torna” os sujeitos moralmente iguais e cria laços duradouros, o que permite que todos saiam ganhando, independentemente dos dons trocados, pois o importante é a relação, baseada “no respeito mútuo e na generosidade recíproca” (LANNA, 2000, p. 192).

Essa simbiose permite pensar que as relações ganha-ganha são baseadas na reciprocidade e que elas tendem a se fortalecer com o tempo, já que alguém sempre estará disposto a retribuir/dar para manter viva a relação e preservar o autorespeito, assumindo a posição de doador. Ocorre que, ao contrário do modelo mercantil, em que cada troca é completa e cada relação é pontual, graças à lei da equivalência baseada no uso do dinheiro como moeda universal (GODBOUT, 1998), as trocas simbólicas promovem o endividamento moral, criando obrigações mútuas. A *parceria ganha-ganha* se aproxima desse modelo porque, por meio das trocas, cada um obtém o que deseja, mas, diferente do *toma-lá-dá-cá* que caracteriza o mercado, o tempo e a incerteza quanto a retribuição criam uma máscara sobre os interesses econômicos em jogo. Nesse sentido, ninguém pode questionar a “dupla verdade do dom”:

A economia do dom, ao contrário da economia do “toma lá, dá cá”, baseia-se em uma denegação do econômico (em sentido estrito), em uma recusa da lógica da maximização do lucro econômico, isto é, do espírito de cálculo e da busca exclusiva do interesse material (por oposição ao simbólico), que está inscrito na objetividade das instituições e nas disposições. Ela se organiza visando a acumulação do capital simbólico (como capital de reconhecimento, honra, nobreza etc.), que se efetua, sobretudo, através da transmutação do capital econômico realizada pela alquimia das trocas simbólicas. (BOURDIEU, 1996b, p. 11).

A denegação do econômico pelos agentes dificulta a identificação das assimetrias de poder presentes na parceria ganha-ganha, como facilmente se constata na relação da líder com os trabalhadores no RVM (cap. 1 e 3) ou entre estes e os garis. Dessa forma, a alquimia das trocas de simbólicas, de que fala Bourdieu, é tão mais poderosa se considerarmos que a dádiva promove a igualdade moral dos sujeitos, reproduzindo as desigualdades de capital e sociais; e que parte da incerteza para gerar a certeza dentro das relações, posto que dar, receber e retribuir devem ocorrer em tempos diferentes e não são classificados como atos equivalentes, embora interdependentes. Vale salientar que para Lanna (1996), “a desigualdade também é uma condição da troca” e que o autor, citando Lefort (1979, p. 33), acrescenta: “o dom é ao mesmo tempo o estabelecimento da diferença e a descoberta da similitude”. Me parece que o mercado turístico propicia o desenvolvimento de dinâmicas ou a criação de circuitos de troca de dons,

dentro dos quais os agentes podem criar laços duradouros, tornando-se interdependentes ou, na linguagem dos empreendedores do turismo, “parceiros de negócio”.

Sem dúvida, a relação entre o Sebrae-PB e a Comunidade Chã de Jardim pode ser assim definida: uma parceria duradoura, baseada na reciprocidade, alimentada na troca regular de dons. E o Sebrae-PB tem sido generoso com a Comunidade, pois custeou inclusive a primeira grande aparição do Restaurante em mídia nacional, por meio de uma publicação (paga) dentro da revista *Globo Rural*<sup>358</sup>, em 2014, antes mesmo do RVM completar um ano da abertura. No mesmo ano, a Comunidade foi destaque dentro da publicação semestral da Confederação Nacional do Comércio de Bens, Serviços e Turismo (CNC), denominada “Turismo em pauta”, em uma edição especial<sup>359</sup> sobre turismo rural, mais precisamente dentro do texto “*Caso de sucesso da Paraíba – Turismo rural criativo e de experiência*”, assinado por Regina Amorim, gestora de turismo do Sebrae-PB. Um ano depois, em 2015, a Comunidade estava em rede nacional de televisão, dentro do episódio “*Uma visita ao Brejo Paraibano*”, produzido pelo jornalista Fernando Gabeira para Globo News (canal fechado). Sem dúvida, a unidade do Sebrae-PB responsável pelo segmento do turismo deu suporte para que “*de coitadinhos*”, a Comunidade passasse a ser reconhecida como “um caso de sucesso”.

E que tipo de alquimia é essa que permitiu aos sitiantes, ao menos no plano simbólico, um deslocamento vertical na estrutural social e nas percepções de outros grupos sociais com os quais eles passaram a se relacionar? E que permite que de “coitados”, recebedores de dons ou, - conforme a definição no Dicionário da língua portuguesa Caldas Aulete (2004, p. 177) -, carentes, necessitados ou ainda “dignos de compaixão”, os sitiantes passassem a ter o que trocar e se tornassem “doadores”?

Primeiramente, convém ter claro que, para os sitiantes, o ato de dar é classificado como “mais significativo”, porque denota “fortuna”, “graça” e “poder”, logo, um ato mais

---

<sup>358</sup> O encarte de três páginas, produzido pelo Sebrae Nacional, tem como nome “Empreender” e na sua edição de fevereiro de 2014 tratou do tema turismo rural, trazendo na página 1, de abertura (posicionada a direita), o seguinte título “*O charme do campo*” e a seguinte chamada: “*Ações do Sebrae incentivam pequenos produtores a aumentar a renda da propriedade com a produção associada ao turismo rural*”. Uma foto de uma família, composta por três adolescentes, a mãe e o pai, pousando por trás de uma mesa com uvas e garrafas de vinho, ocupava toda a página e ilustrava a matéria. Na página 2 (lado esquerdo), no canto inferior, imagens de Lucina Balbino fardada e do Restaurante Vó Maria (ao fundo) ilustravam a reportagem, que citava o caso da Comunidade Chã de Jardim e de uma família de produtores rurais do Rio Grande do Sul, terminando na página 3. A revista *Globo Rural* - Ano 2014 - Nº.340 – tinha como tema principal “Soja - Brasil Assume a Liderança Mundial”.

<sup>359</sup> A publicação *Turismo em Pauta* tem como lema e sub-título: “Quem pensa e faz o Turismo acontecer”. Regularmente, a publicação traz textos de ministros, deputados e alguns especialistas na área de turismo. Na edição n. 21, textos de nomes conhecidos no cenário acadêmico e do mercado, como Andrea Roque e Karina Toledo Solha, fazem parte do número publicado em 2014.

valorizado porque expressa generosidade<sup>360</sup> de quem está em uma posição superior ou tem melhores condições; enquanto a atitude de receber denotaria uma condição (pelo menos circunstancialmente) inferior, associada à posição e ao papel de “coitados”. Digo papel porque se trata também de um personagem construído socialmente e de modo relacional por oposição ao “afortunado”, ao “próspero”, ao bem-sucedido etc. Em segundo lugar, a performance “dos coitadinhos” não foi em momento algum abandonada pelos sitiantes, estando presente inclusive na narrativa do caso de sucesso, que da grande ênfase a noção de trabalho como sacrifício, da qual já se falou.

Embora seja difícil dizer quem fez o dom inaugural, se o Sebrae-PB ou sitiantes, é provável que essa performance tenha mobilizado inicialmente o olhar dos representantes do órgão, “despertando” a generosidade destes e reafirmando sua posição dominante. No entanto, sabendo que a “política” do órgão não contempla “receptores perpétuos”, ou melhor, quem não saiba jogar o jogo das trocas simbólicas, falta explicar o que a entidade obteve em retribuição aos dons ofertados aos sitiantes da Comunidade Chã de Jardim.

Sabe-se que antes mesmo da aparição em revistas de circulação nacional, Luciana Balbino já tinha começado a ministrar palestras a convite do Sebrae. Percebendo a habilidade de oratória e a boa performance da líder, a especialista em turismo rural e consultora da ACG (prestando serviço ao Sebrae), Miriam Rocha, que antes ministrava as palestras nos eventos sobre o tema, afirmou que a colocou para dar testemunhos sobre as atividades em curso na Comunidade, desde 2013. Assim começou a carreira de palestrante da líder, que antes já se destacava como professora de história em escolas privadas e a frente de projetos como “Saberes da Terra”.

Desde então, Luciana Balbino passou a ser uma “espécie de garota propaganda do Sebrae”, mostrando com o exemplo de sua Comunidade que a metodologia de trabalho da entidade, o turismo rural e o empreendedorismo são atividades que geram renda e desenvolvimento, testemunhando que essa estratégia é uma oportunidade viável para pequenos produtores rurais. Poder-se-ia dizer que o Sebrae demonstra grande confiança nessa “garota propaganda” e sabe tirar de sua exposição os melhores rendimentos. Ou seja, trata-se de uma homologação recíproca.

---

<sup>360</sup> De acordo com Lanna (1996), na obra *Stone age Economics*, Sahlins apresenta a generosidade como uma ideologia. Porém, para Lanna é consenso que, enquanto ideologia, a generosidade é sempre função da institucionalização específica das trocas de dádivas em dado tempo e lugar, nas sociedades não-capitalistas assim como nas capitalistas. Ele acrescenta ainda que ela é concebida como um valor nas mais diversas sociedades estudadas pelos antropólogos, inclusive o Brasil contemporâneo (LANNA, 1996, p. 137).

Se levarmos em conta que o Sul<sup>361</sup> do país ainda é a referência nacional sobre o tema do turismo rural e que dentro de entidades como o Sebrae nacional existe muitas disputas por visibilidade, poder e orçamentos/verba, ter uma “embaixadora” como Luciana Balbino – mulher, nordestina, de origem rural, jovem, formada - pode ser um trunfo (carta na manga), que ajuda a obter mais capital simbólico dentro desse jogo, em que o acúmulo de capital é revertido em poder simbólico e dominação legítima.

Compreende-se, assim, que a líder comunitária bem como a Comunidade Chã de Jardim avalizam a metodologia e o trabalho da unidade e da gestora de turismo do Sebrae-PB. Como discutido no primeiro capítulo, “emprestar o nome” ou endossar corresponde a uma forte demonstração de confiança - dom mais elementar, trocado entre sujeitos morais. Posto que, como destacou Mauss (2003 [1923/24], p. 241), “os homens souberam empenhar sua honra e seu nome bem antes de saberem assinar”.

Dessa forma, não é por acaso que a Comunidade Chã de Jardim é escolhida com frequência como “vitrine” das ações do órgão em feiras e eventos, como o 5º Festival de Turismo de João Pessoa, em 2015. Nesse evento as fotos do ‘piquenique na mata’ foram dispostas em tamanho real no *stand* do Sebrae, no qual Luciana Balbino e a cantora da Comunidade - Rejane Ribeiro, ofereceram uma “vivência” aos visitantes da feira (exclusiva para profissionais de turismo). Vale salientar que, em contrapartida, o RVM foi induzido a manter um *stand* próprio, pagando um valor considerado alto pelos outros membros da Atura (apenas o RVM e a Casa do Doce compraram *stands*), mas em nenhum momento questionado pela proprietária do estabelecimento. No *stand*, os sitiantes tentaram vender refeições e sucos, mas essa iniciativa resultou em um fracasso e um prejuízo financeiro (não calculado), posto que as vendas foram mínimas e os alimentos pereceram. Ainda sim, a líder comunitária avaliou que valeu a pena o “investimento”<sup>362</sup>, pois ela concedeu entrevista a um jornal local –

<sup>361</sup> A região Sul do país é apontada como a precursora do turismo rural no país, tendo iniciado suas primeiras experiências há pouco mais de 30 anos. Nos estados nordestinos, a prática turística no meio rural ainda é uma novidade recente (BRAMANTE, MAGLIO, ROQUE, 2012).

<sup>362</sup> Além da aquisição do *stand*, o RVM investiu em transporte próprio para a equipe e os equipamentos (alimentos, sucos, microondas etc.). Os alimentos, preparados em Areia, foram colocados em recipientes em material plástico que podia ir ao microondas, nos quais eram apresentados e servidos aos clientes, após aquecidos, já no local de venda, em João Pessoa. No primeiro dia de evento, 46 refeições foram preparadas, acomodadas dentro de isopores e transportadas para o evento. O Sebrae havia sugerido servir bode e farofa, mas os sitiantes decidiram incluir “arroz mole”, arroz na graxa, arroz com carne de charque, fava etc. Assim, cada recipiente recebeu cerca de 600 gramas de comida. No segundo dia, eles retornaram para Areia pela manhã e voltaram, à tarde, trazendo um número um pouco menor de “marmitas”. Conforme os relatos, eles venderam no máximo 10 refeições em dois dias de evento. E todo o restante pereceu no retorno. A razão provável do fracasso de vendas deve-se aos seguintes fatos: a) ao lado do stand do Restaurante havia outros vendendo comidas, possivelmente, mais atrativas ao gosto dos clientes - pizza, lasanha, chocolates etc., considerando que tiveram mais clientela; b) o público comensal na “praça de alimentação” do evento parecia ser composto de pessoas que estava trabalhando no evento, operários, mas não os visitantes. Ademais, percebi que os sitiantes estavam

A União, e assim “o nome do RVM e da Comunidade apareceram” no caderno de turismo desse veículo de comunicação, em uma clara denegação do econômico, em seu sentido estrito de maximização do lucro.

Na verdade, apesar de saber que a liderança considera o relacionamento com a mídia muito relevante, acredito que a principal razão de considerar o investimento em participar do ‘Festival JPA’ válido, é o fato de que isso era, a uma só vez, uma forma de retribuição ao Sebrae pelas dádivas recebidas e uma forma de reafirmar os laços com seus representantes, ou seja, alimentar a relação e fazê-la duradoura, mesmo a custa do sacrifício dos sitiante, isto porque, como argumenta Lanna (2000, p. 192) a partir de sua interpretação do *Ensaio sobre a dádiva*, “a solidariedade gerada pela dádiva não pode ser sem sacrifício”.

### 7.3 “TEMPO DE BESTA JÁ SE ACABÔ”: FORMAS DE SUBVERSÃO DO DISCURSO DOMINANTE

Neste último tópico da tese, vou me ater aos sentidos e às reinterpretações de três outras figuras estruturantes do mundo dos sitiante estudados: o matuto, o besta e o sabido. O leitor já se deparou com essas figuras ao longo da tese, por meio das falas dos entrevistados. Aqui elas serão analisadas “separadamente” e, na sequência, a partir da oposição entre as figuras do *matuto besta* e do *matuto sabido*. Além de expressões nativas singulares<sup>363</sup> para designar, diferenciar e classificar as atitudes de homens e mulheres do campo, usadas na área pesquisada, é possível relacioná-las ao processo de reprodução das desigualdades sociais, recorrendo a algumas noções conceituais-chave na teorização sobre o desenvolvimento da subcidadania de Jessé de Souza.

---

visivelmente deslocados no ambiente do Festival, certamente, porque aquele não era o “mundo” deles, o que se refletiu na escolha dos pratos enviados e na quantidade “exagerada” de comida colocada em cada recipiente, justificada pela líder que tinha que ser muito que “*é pra comer pra encher o bucho*”, lema levado a sério pelos sitiante (Notas do Diário de Campo, 2015).

<sup>363</sup> Alternativamente, é possível relacionar o matuto ao personagem do *malandro*, uma das figuras do triângulo ritual básico definido por Roberto DaMatta e por ele utilizado para discutir a hierarquização da sociedade brasileira dentro de sua teoria do personalismo. Não sendo possível desenvolver as duas análises em paralelo, me atendo à relação com a teorização da subcidadania de Jessé de Souza, sem ignorar a possibilidade de que as representações do *matuto sabido* possam ser produto de uma simbiose entre a noção de *sabido* do campo (do sítio) e o *malandro* da cidade. Os filmes de Amácio Mazzaropi são os que melhor retratam essa simbiose, por meio de um anti-herói ‘caipira’ (termo usado aqui como sinônimo de matuto) singular, vivendo em um mundo rural em transição Marchner (2015). Embora tenham recebido diferentes nomes (Jeca, Pedro Malasartes etc.), os personagens caricatos e estereotipados vividos por Mazzaropi têm como um dos traços comuns a ambigüidade: embora nutra qualidades morais como solidariedade e compaixão que caracterizariam seu “bom coração”, também aplica golpes e comete pequenas infrações, mas sempre com boas intenções, razão por que é sempre perdoado no final do filme.



O uso das expressões *matuto besta* e *matuto sabido, do sítio e da rua*, empregadas pelos pesquisados permite observar as articulações entre as mudanças recentes no “mundo rural” – incluindo a maior escolarização da população rural, a pluriatividade, as políticas de desenvolvimento territorial e a multifuncionalidade, que contribuíram para a ressignificação da ruralidade e a reconversão social e produtiva dos sitiantes -, e a produção de novos comportamentos e novas identidades. Essas novas identidades são contruídas relacionamente e mobilizadas estrategicamente pelos sitiantes para desconstruir e tentar superar os estereótipos e preconceitos que lhes são imputados por outros grupos sociais. Mais que isso, em certo sentido, o engajamento dos sitiantes na atividade turística revela a aspiração de reconhecimento social e de integração aos novos padrões da sociedade contemporânea.

Preconceitos e estigmas que podem estar associados, segundo Jessé de Souza (2004, p. 88), à difusão da “ideologia do desempenho”, “a partir da qual se constitui a mais importante forma de legitimação da desigualdade no mundo contemporâneo”. Partindo das ideias de Reinhard Kreckel (1992), Souza (2003) aduz o argumento da existência de um “pano de fundo consensual” acerca do valor diferencial dos seres humanos, que teria como referência o trabalho produtivo como medida de julgamento da utilidade de todos os indivíduos. Na interface desse argumento, Souza (2003) lança mão da teoria crítica do reconhecimento do filósofo social canadense Charles Taylor, para quem a “dignidade” é o fundamento da autoestima e do reconhecimento social do indivíduo. Completando seu tripé argumentativo, Souza (2003) faz uso do conceito de *habitus* de Pierre Bourdieu para advogar a existência de uma “massa de excluídos” entre a população brasileira, decorrente da ausência de condições sociais e econômicas pelas quais pudessem desenvolver as competências mínimas para o trabalho, tais como disciplina, conhecimento, etc. Vítimas do abandono do Estado, das más condições econômicas e da desestruturação familiar, essa massa teria, de acordo com o autor, desenvolvido um “*habitus* precário”.

Equacionando essas abordagens, Souza (2003) demonstra que a “ideologia do desempenho”, conforme definida por Kreckel, propagou-se no Brasil no limiar do século XIX, com o que ele denomina “reeuropeização<sup>364</sup>” do país, e se intensificou a partir de 1930, com o início da modernização em larga escala. Ele sugere que o resultado desse processo foi a formação de uma “ralé estrutural”, marginalizada por não possuir a disciplina e os conhecimentos necessários para se adequar aos novos padrões sociais demandados e de

---

<sup>364</sup> De acordo com Souza (2003, p. 141), a reeuropeização teve “um caráter de reconquista ocidentalizante e de transformação profunda não só de hábitos e costumes, mas também de introdução de valores, normas, formas de comportamento e estilos de vida novos, destinados a se constituir em critérios revolucionários de classificação e desclassificação social.”

caráter eminentemente urbanos. Conforme Souza (2003), os grupos historicamente excluídos e deixados a própria sorte - mulatos, negros e camponeses – tornaram-se possuidores daquilo que o autor chama de “*habitus precário*” e, assim, por meio de um consenso social opaco e silencioso, são tratados não como “gente”, mas como sub-humanos ou equivalentes a animais domesticados, sendo negado a esses seres humanos a cidadania plena (SOUZA, 2003).

Para Souza (2004, p. 87), o “*habitus precário*” significaria:

[...] o limite do *habitus* primário em sentido descendente, ou seja, aquele tipo de personalidade e de disposição de comportamento que não atende às demandas objetivas para que um indivíduo ou um grupo social possa ser considerado produtivo e útil em uma sociedade moderna e competitiva, podendo gozar de reconhecimento social com todas as dramáticas consequências existenciais e políticas aí implicadas.

Nessa perspectiva, a “ideologia do desempenho” fundamentaria a noção de meritocracia, tão cara a classe média brasileira - como os eventos políticos e os conflitos sociais recentes deixaram entrever - tendo por base a tríade: qualificação, posição e salário. Assim, tal ideologia “não apenas estimula e premia a capacidade de desempenho objetiva, mas legitima o acesso diferencial e permanente a chances de vida e bens escassos” (SOUZA, 2003, p. 166); enquanto indivíduos considerados “improdutivos” são marginalizados e não gozam de reconhecimento social, ou seja, não são visto como “iguais” pelos demais, alimentando preconceitos, gestos e atitudes depreciativas naturalizadas a tal ponto que foram incorporadas pelas vítimas, alimentando um ciclo vicioso da baixa autoestima destas. Em síntese, o que está em discussão na obra de Souza (2003) são as “estruturas” invisíveis que permitem a reprodução da desigualdade no Brasil ao longo da história. O que me proponho a discutir, a partir de tais ideias, é que os sitiados (enquanto grupo) tentam superar o discurso dominante que os estigmatiza e os exclui, pela reafirmação da “ideologia do desempenho” e dos valores da classe dominante, ou seja, pela reafirmação do trabalho como um valor e um critério de julgamento, bem como pela aquisição de conhecimento (escolarização).

Ressalto que não estou afirmando que os sitiados façam parte daquilo que Jessé de Sousa definiu como a “*ralé brasileira*”, justamente porque o modo de vida deles é definido e caracterizado pela ordem moral camponesa, ou seja, pela manutenção de valores morais como trabalho, família e religião, reciprocidade, hierarquia e honra. Na verdade, o que estou sugerindo é que apesar do *ethos* camponês colocar os sitiados em uma posição menos desqualificada do que aquela da “*ralé brasileira*”, dentro do campo de relações de força que caracteriza o espaço social no Brejo paraibano eles eram discriminados e estigmatizados tal qual a “*ralé*”, que vive nas periferias urbanas nas médias e grandes cidades brasileiras. Seja

por causa da falta de estudos, seja por causa dos supostos maus hábitos que lhes são imputados. Mas, como será discutido, a reafirmação do *ethos* camponês, por meio da manutenção e valorização de suas práticas culturais e valores, associado à disciplina para o trabalho e à aquisição de mais conhecimento/capital cultural, é uma estratégia que, a uma só vez, remarca a distância dos sitiantes em relação à “ralé” e uma forma deles obterem reconhecimento social, permitindo o aumento da autoestima e a superação dos preconceitos direcionados a eles pelas classes melhor posicionadas no espaço social.

Exemplo claro dos resultados desse processo seria o caso das mulheres artesãs que voltaram à sala de aula, cuja história do grupo já foi contada no Capítulo 3 e que volto a mencionar agora, numa outra perspectiva. O depoimento a seguir reforça a interpretação de que a escolarização e a aproximação dessas mulheres ao mundo do trabalho considerado produtivo (porque integrado ao turismo e supostamente gerador de renda), além da inclusão em uma rede de sociabilidade - onde havia espaço para recreação e lazer – foram fundamentais para elevação da autoestima e para que elas se sentissem reconhecidas dentro e fora da comunidade.

Teve de tudo [no curso]. Tinha, teve... Oie, a **Casa de Pedro Américo, eu nunca pensei que podia entrar. Ela levou nós lá. Ela levou nós no Teatro [Minerva], que eu tinha tanta vontade de entrar num teatro, nunca tinha entrado. Ela levou, levou na Universidade, levo no Casarão.** Aí depois pagou um sorvete pra nós na praça e nós viemo simbora. [risos] [JR: *Por que a senhora nunca tinha entrado no Teatro?*] **Eu nunca pensei nem que podia entrar! Num sei, eu pensava que só os alunos, essas pessoas assim, os turista... nós não.** Aí ela levou nós nesses canto tudim. (E29: 55 anos; ex-artesã, voluntária no RVM; 01/03/2016).

A sitiante E29 participou da formação inicial do grupo de artesãs, quando foi aluna de Luciana Balbino, no curso “Saberes da Terra”. A fala dela evidencia o quão forte e presente eram o sentimento de inferioridade e a marginalização dos sitiantes diante da cultura legítima: “*Eu nunca pensei nem que podia entrar [no teatro]! Num sei, eu pensava que só os alunos, essas pessoas assim, os turista... nós não.*” Ao levar essas mulheres de volta a sala de aula, onde algumas aprenderam a ler e a “escrever melhor”, a atual líder comunitária mostrou às suas alunas e tem demonstrado aos jovens sitiantes engajados no trabalho com o turismo que “eles também podem” participar e frequentar um mercado de lazer e cultura. Tanto para as artesãs como para os trabalhadores, está claro que se trata de uma conquista simbólica muito importante. Entretanto, resta entender como e por que os sitiantes, de modo geral, entendiam que o teatro, a universidade, o Casarão José Rufino etc. não eram lugares para “*nós não*” e o que isso tem a ver com a introjeção da representação do *matuto besta*.

### 7.3.1 O besta, o sabido e o riso

No Brejo paraibano, *besta* e *sabido* são expressões que aparecem e se definem uma em oposição à outra. Assim, ao menos nas práticas discursivas, não parece existir um *sabido* sem um *besta*. O adjetivo “*sabido*” pode significar, dependendo do contexto, “culto ou ensinado”, “sábio”, ou ainda esperto. De acordo com Lanna (1995, p. 90-91), no sertão nordestino, em regra geral, a palavra “implica uma combinação desses três sentidos, isto é, sabedoria associada à astúcia, falta de inocência.” Confirmando a interpretação de Lanna, durante a pesquisa de campo observei o uso do adjetivo nos sentidos definidos pelo autor, levando-me a postular a possível generalização da utilização da palavra nas acepções aqui mencionadas entre as classes populares de todo o Nordeste, resguardadas as particularidades locais.

A palavra *besta* designa tanto o animal de carga, como uma pessoa ingênua ou tola. Em um terceiro sentido, aplica-se a alguém que é exibicionista ou esnobe e que se julga superior as outras, comportamento socialmente reprovado e desprezado pelos sitiantes. Com efeito, o sentido da palavra depende inteiramente do contexto e da entonação que é empregada na fala. Ademais, da palavra *besta* também derivam as expressões “*abestalhado*” ou “*abestaido*” e “*abestado*” presentes no vocabulário corrente como xingamentos, usados para desqualificar uma pessoa considerada estúpida, “*trouxa*”, ou tola, dentre outros sentidos semelhantes. Por sua vez, a palavra “*besteira*”, também usada com certa frequência pelos sitiantes, designa tanto algo sem importância, como o ato da pessoa dita *besta*, significando<sup>365</sup> asneira, bobagem, tolice.

Nessa perspectiva, as duas figuras além de estarem presentes nas conversas informais, surgiram “espontaneamente” em algumas entrevistas dos sitiantes. Em uma delas, a irmã da líder fala de sua relação com a bisavó, Vó Maria, que deu nome ao restaurante e que inspirou um dos pratos – a “*farofa d’água*” ou “*farofa branca*” e relata a rotina dela e dos irmãos quando eram crianças:

A gente ia toda tarde tomar o chá com aquele biscoito - cházim de laranja, de capim santo - com um biscoito que a gente chamava “biscoito macaíba”. [...] **E por volta das quatro, quatro e meia, aí a gente ia jantar. Que era a farofa branca [prato servido no RVM], com a carne seca.** [...] E ela desfiava a carne seca e colocava tudo dentro, estilo um pirão, muito bom. **E a gente cantava, ia pra casa dela cantano: “Vamo pra casa de besta, comer.” E ela dizia: “Tempo de besta já se acabou.”** (E23: 32 anos; professora e voluntária no RVM; 26/02/2016).

<sup>365</sup> Definição tomada do Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa (1999).

O relato e a “cantiga” das crianças, referida pela professora de geografia e sitiante E23, estão a dizer, de modo jocoso, que elas iam apenas jantar na casa da bisavó, que lhes dava de comer (sem pedir nada em troca) e, por isso, era chamada por eles de “besta”. Isso nos abre uma via para entender outros sentidos da expressão “besta” e “ser besta”: pessoa que ingenuamente deixa-se “sujeitar dentro de uma relação”, sendo aquela que só dá ou que dá mais que a outra, não recebendo a devida retribuição. Reforçando tal entendimento, verificase que a bisavó das crianças fazia a réplica na cantiga, dizendo: “*Tempo de besta já se acabou*”. Esse refrão remete, possivelmente, ao ‘tempo passado’ (embora não precisamente definido) em que muitos dos atuais sitiantes eram trabalhadores e/ou moradores de engenhos, asujeitados ao senhor (de terras e engenho), recebendo deste muito menos do que davam de si, por meio do trabalho sacrificado no corte da cana, na limpa, na fábrica, na cozinha da casa grande etc. Vó Maria destaca em sua réplica que esse tempo acabou, que, como pequenos proprietários de terra, os sitiantes seriam ‘donos’ de si mesmo, não eram mais “bestas”. Mas, esse “novo tempo” não rompe totalmente com o passado, à medida que retém o princípio da reciprocidade presente na antiga relação de assujeitamento ao ‘senhor’. O que corrobora a argumentação de que reciprocidade e dominação simbólica são duas faces de uma mesma moeda, porque ambos pressupõem comunicação e reconhecimento social dentro da relação. Fato é que no refrão/réplica de Vó Maria está implícito que o dom (comida) pressupõe um contradom dos netos, retribuído em outro momento, como realmente aconteceu, posto que foi um deles que cuidou (“tomou conta”) dela até seus últimos dias, algo do qual a pessoa em questão orgulha-se - o que indica existir uma moralidade das dádivas que prescreve o dever da gratidão/retribuição. Como lembra Souza (2003, p. 127), no Nordeste, onde prevalece formas seculares de relações sociais, “o único crime que não merece perdão é a ‘ingratidão’”, porque, segundo o autor, é considerado um crime capital contra o poder pessoal. Corrigindo tal entendimento, eu diria que a ingratidão é um crime contra uma pessoa moral e um atentado contra a moral da troca de dádivas.

Dado o exposto, o depoimento de E23 deixa claro que se trata de memórias incorporadas, no sentido bourdieusiano, sugerindo que não por acaso o princípio da reciprocidade faz parte do *habitus* dos sitiantes e da ordem moral camponesa. De tal forma que norteia a visão de mundo e as ações dos sitiantes que tenho descrito ao longo desta tese. Por outro lado, a partir da descrição das muitas derivações da palavra besta e da cantiga (acima), é possível cogitar que o repertório dos sitiantes inclui um rico conjunto de palavras usadas em sentido jocoso, para desqualificar as pessoas, suas atitudes e as coisas. Sugiro que há até mesmo certa sutileza no uso desse vocabulário, cujo sentido escapa facilmente aos

“forasteiros” (os de fora), como eu, que não conhecia esse idioma e os códigos de interpretação locais. É bem possível que, caso não tivesse tido oportunidade de ter uma conversa informal e descontraída com “Vovó A”, não teria me dado conta que, em alguns momentos, para a comunidade eu era apenas mais uma “besta”!

Durante nossa conversa, “Vovó A” usou o termo “besta” para (des)qualificar a atitude de “uma mulher” que passou certo dia em frente a sua casa e parou para tirar fotos das flores, que ela havia plantado no terreiro, em frente a casa. Segundo sua narrativa: “*Eu tava sentada no sofá, aí a muéi passou e parou bem ali, e foi tirar foto da frôr. Muéi besta!* [Termina a frase e ri, tomando ar sério logo na sequência, como se tivesse dito/feito algo que não devia].” Esse depoimento ocorreu após a nossa entrevista, enquanto ela me mostrava seu “jardim” e não me parece ter sido proferido por acaso, já que por muitas vezes andei pelo povoado fazendo fotografias de “coisas” aparentemente banais: uma cancela, um oratório, um cruzeiro, uma flor etc. Nesse sentido, é provável que muitos tenham me classificado de “besta” em razão não apenas das fotografias, mas também das minhas “perguntas tolas”, carentes de sentido ou sem relevância, do ponto de vista de alguns de meus interlocutores.

Com esse incidente nada banal, quero chamar atenção para o uso de *sabido* e *besta*, primeiramente, como recurso de possíveis inversões simbólicas que se operam na realidade social por meio do uso dessas palavras, que qualificam e valoram pessoas e coisas; e em segundo lugar, para sua relação com a ideia de trabalho como dádiva de si e como atividade produtiva pela qual se julga a capacidade/desempenho do outro.

Evidenciando o caráter relacional das expressões, dependendo da situação e, claro, dos códigos de interpretação e das percepções dos interlocutores (sendo estas condicionadas pela trajetória partilhada e pelo capital cultural acumulado), uma pessoa pode ser identificada como sabida ou besta e, conseqüentemente, perder ou ganhar prestígio, reconhecimento e respeito na comunidade. Nesse sentido, creio que perguntar sobre uma tradição como a “queima de flores” – cujo sentido e função não são questionados porque são óbvios para os envolvidos - ou tirar fotos de uma flor são atitudes de uma pessoa “*besta*”, isto é, que é tão tola que ‘gasta seu tempo’ com “*besteira*” (bobagens). Está subentendida aqui a ideia de que tirar foto de flor ou “bisbilhotar a vida da comunidade” não é um “trabalho”, mas sim perda de tempo ou simplesmente “*besteira de gente besta*” - expressão jocosa que traduz bem como o riso<sup>366</sup> pode ser uma resposta<sup>367</sup> subversiva ao sistema autoritário, hierarquizado e violento

---

<sup>366</sup> Ratificando essa interpretação, todos foram as gargalhadas quando E19 narrou, certa tarde, no restaurante, minha passagem por Múquem e imitou o momento em que parei para tirar fotos “no meio da rua” (Notas do diário de campo, 2016).

que caracteriza a sociedade brasileira (DAMATTA, 1997). Subversiva porque desestabiliza o discurso dominante, ao desconstruir e evidenciar sua arbitrariedade e ao utilizar as mesmas categorias para inverter as posições dos sujeitos.

Na verdade, o que está implícito na fala de “Vovó A” é uma forma de compreender e ordenar o mundo, segundo a qual a natureza e a paisagem seriam dádivas divinas. Porém, elementos da natureza, como uma flor ou uma paisagem, não mereceriam serem retratados, porque não possuem utilidade prática dentro do seu modo de vida e, por isso, não teriam “valor de uso”. Uma flor, apesar de embelezar o jardim ou uma casa, não serve de alimento ou remédio. Logo, é “inútil” de um ponto de vista utilitário e pragmático que atribui valor aos objetos e seres pela sua utilidade ou função. A competência estética limitada pela experiência cotidiana, certamente, leva à dificuldade em conceber o valor das flores pela forma, reduzindo a estética à ética. Isso porque sua percepção de mundo é, conforme a interpretação bourdieusiana, “caracterizada por uma relação de continuidade entre arte e vida, o que implicaria a subordinação da forma em relação à função em todas as dimensões do gosto” (SOUZA, 2007, p. 68). Ademais, cultivar flores envolve pouco ou nenhum trabalho (sacrifício) humano, daí sua classificação inferior. Essa interpretação é corroborada pelos depoimentos das artesãs, que disseram que as pessoas da comunidade e também da sede do município de Areia não valorizam o “trabalho”<sup>368</sup> delas porque é feito com a palha da bananeira, um elemento natural, que normalmente é descartado e não tem valor econômico.

JR: As pessoas daqui valorizam o artesanato de vocês?

E07: Não, os povo num valoriza não. Eu só sei dizer assim, o pessoal da comunidade não valoriza porque eles acham que... como num tem custo [a palha], não é comprado, num tem valor. **Que é uma coisa, tipo achada no mato. Aí eles acha que num tem valor.** E é uma coisa tão bonita, depois que a coisa ta feita, tão bonita, tão valiosa e o pessoal da comunidade não dá valor as peças da gente! (E07: 40 anos; artesã e agricultora; 16/01/2016).

E09: [...] se fosse depender do povo da região, do povo local, a gente num era nada. **O povo num dá valor pros artesanato da paia da bananeira! O povo já acha que é lixo mermo.** [...] Porque se a gente fizesse artesanato se fosse vender pela comunidade, a gente num vendia nunca. (E09: 47 anos; artesã e agricultora; 27/01/2016).

E16: Porque aqui, desde que a gente começou o artesanato, assim, com relação aqui a cidade, em Areia, todas as vezes quando tem os evento em Areia, na universidade, ou até mesmo quando tinha os Caminhos do Frio, a gente sempre levava [o artesanato], mas, assim, o pessoal de lá de Areia nunca compra. **O pessoal só chega, olha e tudo. Aí pergunta de que é.** “-

<sup>367</sup> Ouvi relatos sobre uma equipe de jornalistas que quiseram conhecer de perto o trabalho das artesãs e que foi submetida por estas há algumas provações, que renderam boas gargalhadas posteriores ao grupo de mulheres do artesanato.

<sup>368</sup> Como discutido no cap. 3, o artesanato não é considerado um “trabalho” nem mesmo pelas artesãs.

**Ah, é da palha da bananeira!” Eles nunca compra não.** (E16: 24 anos; funcionária do RVM; 18/02/2016).

No início da produção de artesanato, em 2006/2007, as próprias artesãs precisaram ser motivadas a produzir suas peças, pela líder comunitária. No princípio elas tiveram inclusive vergonha de suas peças, porque, segundo elas, eram feias e mal feitas. Suas famílias, sobretudo os maridos as desestimulavam, as chamando de “*cumade folhara*” e diziam que elas não ganhariam dinheiro com “aquilo”. As artesãs assumiram uma postura mais positiva em relação ao próprio “trabalho” quando, após receberem “dicas<sup>369</sup>” e aperfeiçoarem as peças, pessoas de fora da comunidade – “turistas”, repórteres, entre outros – se interessaram, passaram a comprar as peças produzidas por elas e a divulgar a iniciativa delas, como um exemplo de “*como utilizar a arte, desenvolvendo produtos ecologicamente corretos, para gerar renda*<sup>370</sup>”. Ou seja, apenas associando à noção de “arte” - aqui entendida em sentido restrito, como um processo de transfiguração da matéria prima -, de produto “ecologicamente correto” e de geração de renda (valores modernos ligados à preservação da natureza e ao resultado do trabalho produtivo), as peças de artesanato da palha da bananeira ganharam importância a partir de olhar exterior, de fora para dentro.

Isso me leva a pensar que é apenas quando outra forma de olhar e perceber se desenvolve que a palha da bananeira, a Mata<sup>371</sup> e o artesanato, bem como a paisagem rural, passam a ter “valor de troca” e, conseqüentemente, foram valorizados pelos sitiantes porque se tornam fontes de geração de renda e de trabalho produtivo. Não por acaso, foram os jovens sitiantes, cujas representações sobre o rural são construídas não apenas pelas vivências nesse espaço, mas também pela própria mídia (PAULO, 2010), que passaram a perceber o valor de troca desses bens. Educados segundo outro código de visão, eles passaram, por exemplo, a agregar qualificativos como tranquilidade, beleza, qualidade de vida, proximidade da natureza etc. para definir o campo. Assim, não poderia ser mesmo outros a perceber o potencial desses

---

<sup>369</sup> A primeira pessoa que “orientou” as artesãs, a convite da líder, na época da pesquisa, era presidente da câmara de vereadores. Antes de entrar ela própria na carreira política, a vereadora fez campanhas para seu tio, deputado estadual, usando como estratégia o apoio e organização de grupos de mulheres, dentro dos quais elas eram ensinadas e incentivadas a bordar, pintar panos de prato etc. Quando perguntada quanto ao por quê de tê-la convidado, LB disse: “[...] *começô assim... Não é que ela saiba fazer o artesanato. Mas, por ela ser uma pessoa que morô fora, que, sei lá, querendo ou não, tem um poder aquisitivo maior, que viaja, que tudo, né, ela tinha um conhecimento: “ - Isso aqui num ta legal, melhora.” [...] Então, uma pessoa que tem vivência, que viaja, que compra, vamos dizer assim, essas coisa, é, ela vai ter como dá umas dicas, umas idéias.*” (E31: LB, 35 anos; líder comunitária; 01/03/2016).

<sup>370</sup> Reportagem exibida no programa televisivo *JPB 2ª edição*, da TV Paraíba, afiliada da Rede Globo de Televisão, em março de 2008.

<sup>371</sup> A caça, a derrubada de árvores e a retira de lenha foram interditadas na Mata Pau Ferro, desde sua transformação em Reserva Ecológica. Assim, ela deixou de ser frequentada pelos sitiantes.



elementos tornarem-se produtos ou atrativos dentro da oferta turística. E isso ocorreu graças a um processo de “aprender a olhar”, para o qual, como já foi demonstrado, as consultorias e cursos ofertados pelos agentes intermediários foram imprescindíveis.

São os jovens mais escolarizados, portanto, que estão intermediando a apropriação dos saberes tradicionais e a transformação das “tradições” em novos produtos simbólico-culturais, como no caso dos pratos tradicionais oferecidos no RVM. Porém, essa transformação contrapõe-se à visão tradicional, segundo a qual uma paisagem ou uma flor (a natureza) não mereceriam fotografadas ou poderiam ser mercantilizadas, porque são dádivas divinas, não envolvendo praticamente nenhuma intervenção, isto é, trabalho humano (sacrifício) para sua “produção”. Não estou afirmando que a mata ou o cultivo de flores sejam desprezados pelos sitiantes. A Mata Pau Ferro, por exemplo, é referida pelos mais velhos como fonte de recursos: madeira, alimentos (por meio da caça e de árvores frutíferas), cipós para o artesanato etc. Nesse sentido, os relatos foram convergendo quanto à nostalgia do passado, quando todos podiam entrar na Mata e usufruir dela. Por sua vez, as flores sempre foram ofertadas aos santos (em capelas e andores), representando beleza e divindade. Em outras palavras, o valor desses bens parece estar restrito à utilidade. Isso permite compreender que, sob a ótica de Vovó A, os “turistas sejam classificados de bestas”, por se disporem a pagar (fazer um “dom” usando o dinheiro - algo muito valorizado) para andar (“fazer trilhas”) e fazer fotos de insetos, árvores e/ou flores dentro de uma mata, algo que para ela não faz sentido, pois a utilidade disso não é evidente.

Sob esta perspectiva, pode-se aventar que aquilo que os cidadãos e “turistas” chamam de ingenuidade e pureza das mulheres e homens do campo seja produto tanto de uma visão estereotipada como da percepção que estes só atribuem “valor” aos objetos e coisas que tenham função objetiva, dentro de seu modo de vida. Nesse sentido, a agricultura de subsistência, a dinâmica da reciprocidade e certas práticas lúdico-religiosas, conforme descritas e explicadas nos capítulos anteriores, seriam mantidas até hoje porque têm função importante para manutenção da coesão grupal, do valor família, dentre outros valores camponeses. Sob esse ângulo de interpretação, para os sitiantes, reproduzi-las e mantê-las significa resistir, significa defender uma forma de se relacionar com as pessoas e com o mundo, isto é, preservar o *ethos* camponês.

Por outro lado, não sendo refratários à modernidade ou a inovações, os sitiantes assimilam tudo aquilo que lhes convém, isto é, aquilo que podem adaptar ou integrar ao seu modo de vida. Trata-se, portanto, de uma assimilação seletiva, em que práticas mercantis são integradas à campesinidade. Logo, a ingenuidade e a pureza que se atribuem ao homem ou

mulher do campo refletem muito mais o olhar dos cidadãos que enxergam o “mundo rural” sob uma perspectiva neoromântica, idealizada, negando a imersão dos sitiantes nas mudanças estruturais que acompanham a modernidade e a difusão de novos valores.

A homogeneização de valores modernos, dentre eles a moralidade inerente ao trabalho como princípio de reconhecimento do esforço individual, está presente nas falas e depoimentos apresentados anteriormente. Eles permitem, inclusive, observar os meios empregados no processo de produção do consenso quanto à qualificação do “trabalho produtivo” como critério de julgamento da utilidade dos indivíduos, por exemplo, quando um programa de jornalismo na TV aberta concede espaço em sua programação para divulgar e exaltar a geração de trabalho e renda através do trabalho das mulheres com o artesanato na Comunidade Chã de Jardim. Recebido e percebido como algo muito positivo, na prática essa exposição jornalística trouxe reconhecimento social e ajudou a elevar a autoestima das artesãs, o que atesta a validade dos argumentos de Souza (2003) sobre a “ideologia do desempenho” e o papel do trabalho como fonte de “dignidade” e autoestima.

Percebe-se, dessa forma, que os termos *besta* e *sabido* também passam por uma ressignificação, que dialoga com a disseminação e consolidação da “ideologia do desempenho” de Kreckel (1992), discutida por Souza (2003). Nessa perspectiva, o *sabido* poderia ser definido como um sitiante perspicaz, que apreendeu o valor de troca dos bens simbólicos e a mercantilizar até mesmo aquilo que outros sitiantes julgam uma dádiva divina, transformando o simbólico em renda, ou seja, em trabalho considerado produtivo. Isso significa dizer que o “*sabido*” é alguém que compreendeu, acompanhou e se adaptou às mudanças impostas pelo capitalismo, aprendendo até mesmo a instrumentalizar a reciprocidade, para obter ganhos materiais a partir de uma relação duradoura, pois, afinal, é no desempenho econômico no âmbito do trabalho que toda a sociedade moderna passou a se pautar para reconhecer o valor dos indivíduos. Enfim, depreende-se que a produção de um consenso subliminar leva todos - cidadãos e sitiantes – a naturalizar e a acreditar que para ser reconhecido na sociedade contemporânea é preciso ser “*sabido*”, isto é, ter conhecimento e aplicar esse conhecimento de forma produtiva.

### **7.3.2 “Matuto besta” versus “matuto sabido”**

Particularmente relevante para essa discussão são os sentidos das expressões “*matuto besta*” e “*matuto sabido*”, que englobam as anteriores (*besta* e *sabido*), ou seja, nutrem-se delas e vão mais além, desempenhando um papel estruturante nas percepções e relações dos

sitiantes com o mundo atual. Isso porque os sentidos e significados que lhes são imputados oferecem pistas para entender as formas como os sitiantes vêm assimilando o conhecimento/educação como um valor pelo qual se julga e classifica os indivíduos. Nessa perspectiva, as duas figuras - matuto besta e matuto sabido - surgiram “espontaneamente” na fala da líder LB, durante a entrevista, sendo usadas para me explicar como ela e outros sitiantes estão se apropriando e vivendo as mudanças recentes, como a melhoria do acesso à educação, a serviços de saúde e a tecnologias de comunicação digital.

JR: *E de que maneira essas melhorias têm mudado a vida de vocês?*

LB: Olha, eu acredito que... **a gente tem buscado, vamos dizer assim, melhorias de vida. Mas, a essência mesmo das coisas, ela não muda.** Ninguém, por exemplo, deixa de celebrar o mês de maio, ninguém deixa de ir pra festa de São João, ninguém deixa, sei lá, de promover determinadas festas, determinadas coisa em sua casa porque, sei lá, de internet, por conta dessas melhorias, por conta dessas coisas, né. **Eu acho assim, que a gente meio que busca melhorias, mas melhorias pra continuar vivendo aquela vida, só que de uma forma mais digna, vamos dizer assim. Sem grandes dificuldades!** Eu acho assim, que essa vinda dessas coisa, esse acesso [às tecnologias de comunicação] e tudo isso, *é pra você meio que não ficar esquecido, não ficar pra trás... Não fica talvez com vontade de ir morar em outro lugar.* [...] É mais ou menos assim,  **você continuar com sua liberdade, com seu jeito, continuar com sua cultura, você continuar valorizando suas coisa, mas você também não pode estar alheio e ser um matuto besta. Você tem que ser um matuto sabido!** Sabe? É diferente o matuto besta do matuto sabido. [Ela ri e olha para mim, esperando que eu perguntasse algo. Eu correspondo e pergunto:]

[JR: E o que é que é um matuto besta e o que é que um matuto sabido?]

LB: *Matuto besta é aquele que quer viver, vamo dizer assim, do jeito que nasceu, nas mesmas condições, perdendo a oportunidade de usufruir das coisas que a vida e o mundo ta lhe oferecendo. Já o matuto sabido somos nós! É continuá no sítio, é continua valorizando as coisa da gente, é continuá cultivando nossos saberes, nossos aprendizados, mas usufruindo dessas novidades, que também é bom!* Mas não precisa sair daqui. (E31: LB, 35 anos; líder comunitária; 01/03/2016).

Esse trecho do depoimento centra-se numa definição das atitudes corretas e reprovadas diante das mudanças, a partir do comportamento do indivíduo dentro de seu grupo de referência, isto é, comparando os sitiantes entre si. Assim, segundo a visão da líder comunitária, o *matuto besta* adota uma postura mais refratária à mudança e à assimilação de novidades, o que supostamente o faria permanecer “atrasado”, isto é, preso ao passado. Nesse sentido, “*matuto besta*” seria aquele mais aferrado à tradição, “*perdendo a oportunidade de usufruir das coisas que a vida e o mundo ta lhe oferecendo*”, portanto, estaria impedido de aproveitar os avanços tecnológicos e as melhorias que isso traz. Por sua vez, o *matuto sabido* seria aquele que sabe aproveitar “as vantagens” do mundo moderno, sem mudar “*a essência mesmo das coisas*”. Há aqui fragmentos de uma inscrição moral camponesa, a partir dos

valores que devem ser preservados e mantidos: “os saberes”, “a cultura”, “a liberdade” (de hierarquia, supõe-se), o apego a terra e à comunidade que o acolhe, da qual o sitiante não deve afastar-se ou deixar de apoiar porque isso configuraria ingratidão. Vale lembrar que, como já foi dito, a líder e outros sitiantes próximos dela tentam inculcar a ideia de dever de retribuição à comunidade, sugerindo que aqueles que já têm um “emprego” e/ou se formaram devem “dar sua contribuição à Comunidade”.

Ao mencionar que se deve buscar melhorias “*pra continuar vivendo aquela vida, só que de uma forma mais digna*”, a sitiante e líder comunitária deixa entrever a preocupação com a dignidade humana em sentido muito próximo àquele de que fala Souza (2003), a partir dos estudos de Charles Taylor. Para os sitiantes, ser uma ‘pessoa digna’ ou ‘levar uma vida digna’ significa viver do próprio trabalho e ter o reconhecimento social (respeito) de outros seres humanos por não ser um “assujeitado”, como eram os moradores de engenho do passado, sendo, portanto, uma fonte relevante de autoestima. Ou seja, dignidade que designa a condição humana de superioridade em relação aos outros seres da natureza, os quais podem ser submetidos e sujeitados pelos homens (SOUZA, 2003).

Na sequência do depoimento, a interlocutora trata das formas de legitimação e reconhecimento do *matuto sabido*, recorrendo à titulação escolar e ao olhar exterior de outros grupos com os quais os sitiantes interagem para atestar a validade dessa identidade. Nas palavras de líder comunitária:

JR: A diferença entre o matuto besta e o matuto sabido ta ligada aos estudos?  
 LB: Eita, tem tudo a ver! **Se o matuto sabido não estudar, ele por mais que queira ser, ele nunca vai ser um matuto sabido. Ele vai continuar sendo um matuto besta. Porque a educação é a base de tudo. E você precisa, de uma certa forma, ter pelo menos um curso superior, pra [quando] alguém olhar pra você e dizer: “ - Você é o quê?” Você num é só um agricultor, você é um historiador, você é um geógrafo, você é um contador, você é um economista. Por mais que você seja lá do campo, mas, você necessita definir quem você é.** Porque a vida cobra isso. E você vai poder ajudar [a comunidade] com os seus saberes. (E31: LB, 35 anos; líder comunitária; 04/03/2016).

Essa fala sugere que não basta “querer ser” um matuto sabido, é preciso estudar “*porque a educação é a base de tudo*”. Sabendo que a escolarização é um meio importante de disciplinamento do corpo, logo, de desenvolver autocontrole, além de raciocínio prospectivo e capacidade de cálculo, pode-se aventar que a educação constitui a base de uma mudança não só de mentalidade para os sitiantes, mas sim de postura em relação ao mundo, pela qual ele passa a se ver como digno de reconhecimento, como “um igual”. Com efeito, o acesso à educação parece estar permitindo que os jovens sitiantes superem as limitações do baixo capital cultural e

do “*habitus* primário<sup>372</sup>” e desenvolvam um *habitus* melhor adaptado aos novos patamares e transformações da sociedade globalizada, porque incorpora, entre outras competências, o conhecimento e o trabalho como meios pelos quais se obtém dignidade (SOUZA, 2003).

A assimilação da educação como um valor e uma estratégia de reconversão pelos sitiantes é, claramente, produto da relação com outros grupos sociais. A observação e a fala de Luciana Balbino sugerem, inclusive, que a posse de um título de estudos superiores é uma demanda que vem de fora (*Porque a vida cobra isso.*), para responder a outros grupos sociais e ser respeitado/reconhecido por estes, apresentando-lhes uma identidade profissional, a qual defina “... *quem você é*”. Assim, esse trecho da fala da líder, implicitamente, manifesta o desprestígio da identidade de agricultor, dando a entender que alguém pode até exercer essa atividade profissional, mas ela não será suficiente para ter reconhecimento social, seja dentro da comunidade, seja fora dela. Provavelmente porque a representação de agricultor ainda esteja fortemente associada à posse de baixo capital escolar e capacidade de racionalização, segundo os moldes do mercado capitalista, em contraposição com as figuras do empreendedor e do empresário, por exemplo.

Na acepção empregada na fala de Luciana, a classificação e o julgamento valorativo do *matuto besta* ou *sabido* estão atrelados fundamentalmente à escolarização e às atitudes diante das inovações (sobretudo, tecnológicas), em total consonância com a “ideologia do desempenho” de Kreckel (1992). Entretanto, a observação direta e a interação com os pesquisados indicam uma definição bem mais abrangente, que incorpora princípios éticos e morais para ação.

De modo geral, desvalorizado e desprestigiado, o “*matuto besta*” é definido como alguém que se deixa enganar ou ludibriar pelos outros, uma pessoa distraída (desatenta), que não sabe aproveitar (porque não sabe identificar) as oportunidades que aparecem de trocar e de ganhar dinheiro, de melhorar de vida ou fazer com que alguém cumpra com sua promessa/palavra. Definido de modo relacional, o *matuto sabido* é exatamente o oposto. Ele consegue fazer com que alguém, embora contra vontade, sinta-se obrigado a dar a devida “retribuição” de um “dom”, exemplo sintetizado pela expressão nativa de “*pegar alguém pela*

---

<sup>372</sup> Na obra “A reprodução” (*La Reproduction*), Bourdieu e Passeron (1992 [1970], p. 53), afirmam que o processo pedagógico de formação do *habitus* primário, realizado no seio do grupo familiar, é responsável pela inculcação de uma disposição irreversível, que não pode “*ser ela mesma reprimida ou transformada senão por um processo irreversível que produz por sua vez uma nova disposição irreversível*”. Conforme os autores, a ação pedagógica do sistema escolar é responsável por um trabalho de *confirmação* (manutenção ou reforço) do *habitus* primário ou de “*conversão*” (substituição) deste por outro. Agindo, objetivamente, por meio da violência simbólica, a escola imporia aos indivíduos em processo de escolarização o arbítrio cultural da classe dominante, definido como legítimo. (BOURDIEU; PASSERON, 1992 [1970]).

*palavra*”, que equivale a “fazer com que alguém cumpra sua promessa”. Ganhar dinheiro oferecendo o serviço de guia na mata ou com a venda de “comida tradicional” são ‘oportunidades’ que apenas um *matuto sabido* sabe identificar e usufruir, porque, como discutido, ele tem acesso a outro código de percepção, passando por um processo de capacitação que o aproximou do “olhar do turista” e permitiu que pudesse identificar as expectativas dos visitantes. Astuto, fingindo-se de besta/ingênuo quando conveniente, o *matuto sabido* adota comportamentos e possui qualidades ambíguas e ambivalentes, não por mera casualidade, pois, de acordo com Bourdieu (citado por Souza, 2003), as virtudes dos dominados são sempre ambíguas.

Um indivíduo observador e atento, que está sempre “*com as antenas ligadas*” e, assim, percebe tudo que está se passando a sua volta; que na hora certa revela sua astúcia e inteligência, além de ser capaz de convencer os outros com seus argumentos “pragmáticos” com facilidade, eis uma definição ideal típica<sup>373</sup> do *matuto sabido*. Mas que uma metáfora, na Chã de Jardim, o *matuto sabido* parece ser uma figura performática, que sabe se adaptar ao contexto/roteiro (escrito por outros), exercendo diferentes papéis. Assim, ele instrumentaliza seu conhecimento e sua cultura, de forma a melhorar suas chances nos jogos sociais, ora exercendo o papel de empreendedor, ora de trabalhador pluriativo, ora de religioso e mobilizador da vida comunitária.

Trata-se de um jogo em que é preciso desenvolver performances, colocadas como desafios pelos quais, quando alcançados, acumula-se prestígio, capital simbólico, recursos essenciais ao reposicionamento no espaço social, grande objetivo do jogo, cuja vitória não assegura o prêmio. Ocorre que as regras desse jogo não são determinadas pelos sitiante, mas pelos grupos dominantes, que podem mudá-las a revelia deles. Isso explica por que a maior escolarização e/ou a posse de um diploma de nível superior não é percebida como suficiente para anular as diferenciações entre os sitiante e os dominantes.

No jogo das lutas simbólicas parece que os “*da rua*”, isto é, aqueles indivíduos ligados a cultura urbana, estão sempre na vantagem, reconstruindo as formas de se diferenciar e assegurar sua posição no espaço social. Aliás, para os grupos dominantes o sitiante continuará

---

<sup>373</sup> Recorri a vários depoimentos de parentes sitiante, além de minhas próprias memórias de contatos com figuras denominadas como “sabidas” para construir esse tipo ideal do *matuto sabido*, confrontando o resultado, posteriormente, com os personagens retratados nos filmes de Amácio Mazzaropi e com a literatura disponível. É plausível aventar que, exceto pelo fato de que o trabalho é uma fonte legítima de ascensão e de reconhecimento social para os sitiante, o *sabido* aproxime-se, em certa medida, da “figura do malandro”, relatada na literatura antropológica e estudada no Brasil, especialmente, por Roberto DaMatta (1997). No entanto, o uso do termo “malandro” é mais comum no universo urbano do Sul e do Sudeste. Sugiro que os filmes de Amácio Mazzaropi são os que melhor retratam essa simbiose entre o caipira/matuto sabido e o malandro, por meio de um anti-herói caipira singular, vivendo em um “mundo rural” em transição para o urbano (MARCHNER, 2015).

sendo “do sítio”, ou seja, um matuto, com ou sem adjetivo, mesmo que cumpra com êxito todos os desafios que lhe são propostos. Afinal, inferiorizar e negar reconhecimento ao outro é uma estratégia (perversa) para assegurar a própria posição de superioridade. Todavia, essa estratégia já não funciona como antes, pois os sitiante não só as reconhecem como estão aprendendo a jogar com as mesmas armas, subvertendo o discurso dominante.

### 7.3.3 “Do sítio sim, besta não!”

De modo geral, o sitiante é frequentemente representado como um *caipira*<sup>374</sup> ou *matuto*, ambas representações fortemente pejorativas do “homem rural”. Tais representações foram amplamente disseminadas no passado e ainda sobrevivem hoje por meio de personagens caricatos. Só para citar os mais conhecidos, destaco: *Jeca Tatu*, criado pelo escritor Monteiro Lobato<sup>375</sup> na década de 1920, no livro “Urupês”; o *Jeca Tatu* do cinema, encarnado pelo ator Amácio Mazzaropi, nos anos 1950; *Chico Bento*, personagem criado pelo cartunista brasileiro Maurício de Sousa, na década de 1970, e que faz parte da revista em quadrinho *Turma da Mônica*, ainda hoje em circulação; o personagem *João Grilo*, presente em contos populares de Portugal e do Brasil e que se tornou bastante conhecido a partir do filme “O Auto da Compadecidade<sup>376</sup>”, lançado em 1999 (e que foi posteriormente exibido em televisão aberta), o qual é baseado na obra homônima, escrita por Ariano Suassuna em 1957; ou ainda o *Candinho*, personagem da telenovela “*Êta Mundo Bom!*”<sup>377</sup>, ambientada nos anos 1940 e que foi exibida em 2016 pela Rede Globo de televisão, obtendo ótimos índices de audiência.

<sup>374</sup> De acordo com Martins (1975, p. 4), segundo o estereótipo urbano, as conotações fundamentais do caipira são: ingênuo, preguiçoso, desnutrido, doente, maltrapilho, rústico, desambicioso etc. Segundo o *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa* (1999), a palavra “caipira” vem do tupi *kai'pira* e se tornou sinônimo de “matuto”, que por sua vez é definido como “aquele que vive no mato” (HOLANDA, 1999, p. 314). Porém, o uso da expressão “caipira” é mais frequente nas regiões Sul, Sudeste e Centro-Oeste do país, sendo o uso do termo “matuto” mais comum no Norte e Nordeste. Vale ressaltar que, no Nordeste, os significados do termo ‘matuto’ aparecem desvinculados da classificação de preguiçoso.

<sup>375</sup> José Bento Renato Monteiro Lobato (1882 –1948), em *Urupês* - considerado sua obra prima, reúne uma série de seus contos. O *Jeca Tatu*, um de seus mais famosos personagens, tem por característica principal a preguiça, que o diferencia dos caipiras e índios idealizados pela literatura romântica da época.

<sup>376</sup> Em “O Auto da Compadecida”, o escritor paraibano Ariano Suassuna se apropria e reconstrói personagens de peças populares e do cordel nordestino, especialmente por meio do personagem João Grilo. Entretanto, antes bem antes disso João Grilo já figurava como protagonista em contos portugueses, a exemplo de *João Ratão (ou Grilo)*, dos *Contos tradicionais do povo português*, de Teófilo Braga, e da *História de João Grilo*, dos *Contos populares portugueses*, de Consiglieri Pedroso. Na sua obra, Suassuna procura descrever através dos personagens criados e reinventados, a trajetória de pessoas simples e sofridas, habitantes da região Nordeste, que precisam lutar para sobreviver em meio à seca e aos problemas decorrentes da corrupção e degradação de valores morais e sociais. Assim, João Grilo é descrito como o pícaro invencível, um anti-herói popular, que encarna o papel do ‘matuto sabido’ (SILVA, 2013).

<sup>377</sup> A telenovela “*Êta Mundo bom!*” é inspirada simultaneamente no conto “*Cândido, ou O Otimismo*”, publicado em 1759, pelo filósofo Voltaire, no filme *Candinho*, de 1954, estrelado por Amácio Mazzaropi, e no conto “O

Na verdade, além da literatura e da teledramaturgia, uma ampla rede de meios técnicos audiovisuais de disseminação do conhecimento, além da escola, cuidaram de disseminar um conjunto consistente de representações sociais e galvanizar uma memória social em que o rural se opõe ao urbano e; o “matuto”, o “caipira” - ser humano ignorante, condenado ao próprio atraso cultural -, ao “homem moderno”, bem adaptado ao espaço urbano, representado como lugar civilizado, desenvolvido e moderno.

De acordo com Paulo (2010), o estigma de matuto interfere negativamente na autoestima da população rural. No entanto, a autora observou em seu estudo sobre jovens rurais, realizado em um pequeno município de Pernambuco, que estes reelaboravam e procuram dar um sentido, atribuindo ao matuto “o caráter, o respeito, a dignidade, a simplicidade e a honestidade de viver como pode” (PAULO, 2010, p. 188), o que faz dele uma pessoa “mais confiável” do que o “*povo da rua*”, uma pessoa “direita” que vive de seu próprio trabalho.

Na área pesquisada por mim, as categorias “*do sítio*” e “*da rua*” são usadas com frequência para classificar e distinguir os sitiantes dos cidadãos. Assim, a designação “*do sítio*” ganha frequentemente um sentido pejorativo. Essa classificação se constrói por oposição à expressão “*da rua*”, empregada para designar os grupos de origem urbana ou que simplesmente moram nas sedes dos municípios. Os cidadãos, graças ao acesso a bens e serviços como saúde e educação, gozariam de uma situação privilegiada, quando comparados às populações rurais, cuja situação de isolamento e as condições econômicas favoreciam as assimetrias.

Muitos estereótipos atribuídos aos sitiantes foram produzidos pela população urbana - “*o povo da rua*”, com base em situações como a relatada a seguir:

Assim, porque a gente do sítio a gente chegava... o povo não dizia da zona rural, dizia “*o povo do sítio*”: “- *Lá vem o povo do sítio!*”. [...] E nói, as vezes num tinha condição, era uma sacola, bolsa [mochila escolar] num tinha. Eu vim ter [uma] depois de muito tempo. Era numa sacola, pra num molhar os livro. E ia numa sombrinha, só que a gente chegava todo “sapricado” [sic], todo molhado, na escola. **Aí quando a gente botava os pés na cadeira, aí os barro ficava tudo no chão, aí o povo dizia: “foi o povo do sítio que sentou aí”.** (E19: 28 anos; associada da Adesco; Funcionária do RVM, 18/02/2016).

Os pais da sitiante E19 são agricultores e estudaram pouco: aquele que mais estudou concluiu o ensino fundamental I. E foi com grande dificuldade que ela concluiu o ensino médio. Muito perspicaz, E19 parece muito consciente dos preconceitos sofridos na relação

---

*Comprador de Fazendas*”, do livro *Urupês* de Monteiro Lobato. Portanto, Candinho pode ser considerado uma representação reificada do caipira ou matuto.



com “o povo da rua”, mas acredita que hoje é diferente “*porque a gente tem o que trocar*” com eles.

Mesmo fazendo parte de outra geração de sitiante, que já gozavam de uma situação econômica melhor, já que seu pai é servidor público federal, a jovem sitiante E35 também percebeu o tratamento diferente dispensado ao “*povo do sítio*”, quando passou a estudar “na rua”, isto é, na da sede do município, conforme relata:

JR: *Como foi essa transição, sair do sítio para estudar em Areia?*

E35: Foi meio que, foi diferente da realidade que se tinha aqui, da escola, pra no caso o Colégio. [...] Porque eu saía da zona rural para ir pra cidade. E a partir do momento que isso acontecia, eu estava indo pra um ambiente diferente, né, *onde as pessoas eram diferentes*. [...] *E eles não, era como se fosse um motivo de...* [pensa e parece buscar as palavras] **é... como se fosse algo menor. Como se eles, por estarem na cidade, eram melhores que a gente que residia na zona rural.** (E35: 21 anos; associada Adesco e estudante de agroecologia, 03/03/2016).

E35, que é estudante do curso superior em agroecologia, utiliza uma terminologia mais comum ao meio acadêmico, fazendo uso da expressão “zona rural” para designar os sítios. Mas, sua experiência na continuação dos estudos na sede do município não é diferente daquela vivida por muitos outros estudantes. Assim como E19, ela foi inserida em uma turma mista, em que havia tanto alunos oriundos da cidade como do campo. Mas, muitas vezes, alegando o desnivelamento dos alunos provenientes dos sítios, onde se pressupunha que tiveram uma qualidade de ensino inferior, algumas escolas públicas separavam os alunos “da rua” e “do sítio”, criando um sistema de segregação, que acentuava ainda mais os sentimentos de inferioridade dos jovens sitiante. Além disso, em alguns casos, alguns professores faziam distinção entre o alunado rural e urbano, reproduzindo preconceitos e estereótipos, como nos relatou alguns entrevistados. Nesses casos, pode-se afirmar que a escola tende a reproduzir, senão a incentivar a diferenciação e a manutenção da ordem estabelecida, funcionando, tal qual o *demônio de Maxwell*<sup>378</sup>, como sugere Bourdieu (1996a [1994]). De certo, o sistema educacional exerce violência simbólica ao desestimular e excluir o aluno que não se enquadra nos padrões definidos pela classe dominante.

---

<sup>378</sup> O “demônio de Maxwell” é uma espécie de experimento imaginativo criado pelo físico James Clerk Maxwell, em 1872, e cujo objetivo era comprovar que a segunda lei da termodinâmica poderia ser anulada apenas do ponto de vista estatístico. Para provar isso, James C. Maxwell imaginou um sistema (como uma caixa) na qual as partículas rápidas e lentas se moveriam livremente; uma barreira dividiria a caixa em dois compartimentos. Então, para manter a ordem estabelecida, um demônio controlaria a passagem de um compartimento para o outro, fazendo com que apenas as partículas mais rápidas entrassem de um lado (B), e as mais lentas ficassem do outro (A). Segundo Bourdieu (1996), a escola seria esse demônio que separa e distingue os alunos, barrando a passagem dos mais lentos e deixando passar os mais rápidos, para manter a ordem estabelecida no sistema social.

Conforme Bourdieu (2001 [1997], p. 206), “a violência simbólica é essa coerção que se institui por intermédio da adesão que o dominado não pode deixar de conceder ao dominante”, sendo, portanto, a dominação exercida com a cumplicidade do dominado, o que faz com que essa relação pareça natural. Certo que “essa cumplicidade não é concedida por um ato consciente e deliberado; ela própria é o efeito de um poder que se inscreve duravelmente no corpo dos dominados, sob a forma de esquemas de percepção e disposições (para respeitar, admirar, amar etc.) ...” (BOURDIEU, 2001 [1997], p. 207). Em outras palavras, a violência simbólica resulta do reconhecimento da legitimidade do discurso dominante, que só é reconhecido como tal em razão da força/poder (econômico, social ou simbólico) do grupo dominante para coagir as percepções dos dominados.

Nas cidades do interior, constranger as crianças “*do sítio*” é uma forma cruel que as crianças “*da rua*” encontram para remarcarem as diferenças entre moradores da cidade e moradores do campo, impondo uma visão positiva de si mesmas. De certo que esse comportamento infantil é aprendido e acontece quando as crianças já conseguiram interpretar e incorporar os códigos e os critérios de julgamento usados pelos adultos, ou seja, as disposições de seu grupo social. Não sendo uma instituição neutra, enquanto espaço de socialização e de disseminação do saber (formal), a escola contribui para isso, ao difundir a superioridade e legitimidade da cultura dominante. Ademais, em si, a ação pedagógica é violência simbólica porque impõe e inculca arbítrios culturais (BOURDIEU, PASSERON, 1992 [1970]).

Desse modo, para os sitiantes a passagem dos estudos na escola rural para a escola na sede do município é um momento vivido com ansiedade e temor, diante das situações embaraçosas e a violência simbólica as quais são submetidos. Situações embaraçosas e constrangedoras que costumam deixar sequelas duradouras sobre a auto-imagem, a postura corporal<sup>379</sup> e a forma como o sitiante ou a sitiante irá comportar-se e interagir com as pessoas que ele/ela julgar superior - isto é, que possam exercer autoridade sobre ele/ela, em qualquer momento da vida.

---

<sup>379</sup> O desconforto pode ser percebido na *hexis* corporal, traduzindo-se em uma postura de submissão - olhar cabisbaixo, fala hesitante e tom de voz baixo, acompanhado de timidez, ansiedade, nervosismo, por exemplo -, é perceptível ao observar as relações entre sitiantes e cidadãos, dentro de determinadas circunstância. A título de exemplo, destaco a situação desconcertante que vivenciei em 2014, durante a Rota Cultural Caminhos do Frio, na cidade de Areia: um senhor de aparentes 60 anos abordou a mim e a meu esposo na entrada do Espaço das Artes (um centro comercial onde se vende artesanato), durante a principal noite do evento e em que a cidade recebia grande quantidade de “turistas”. Nós estávamos saindo e ele nos abordou na porta e, com muita humildade, perguntou, como se pedisse autorização, se poderia entrar naquele local “*pra olhar as coisa*”, ao que meu esposo respondeu que sim e eu, surpresa com a atitude de alguém pedir autorização para entrar, acenei positivamente com a cabeça, enquanto o observava. Seus modos de vestir e falar denotavam sua condição de sitiante e sua atitude sugeriu que ele acreditava que aquele lugar não era para ele. (Notas do diário de campo, 19/07/2014).

Um caso me pareceu mais emblemático e merece menção: o desconforto de uma “ex-sitiente” e artista plástica, durante a entrevista. Hoje ela vive a condição de proprietária de uma loja de artesanato, que também funciona como “galeria de arte” (onde vende suas peças e outros artesãos e artistas da cidade). Ela detém o *status* de empreendedora, nos termos do Sebrae -, e reside na sede do município, há aproximadamente 20 anos, com o marido (servidor público federal) e as filhas. Ela disse que devido à timidez não gostava de dar entrevistas e por isso sempre procurava esquivar-se de reportagens que exigiam falar diante de câmeras. O que poderia ser interpretado como insegurança e/ou problema de autoimagem é, na verdade, produto de sua trajetória pessoal, sobre a qual evitou falar na entrevista. Mas, do pouco que contou, ficou claro que seus pais eram agricultores pobres e que toda a família morou no sítio. Além disso, durante a infância e a juventude ela disse ter sofrido *bullying* por causa dos traços afrodescendentes<sup>380</sup>.

Mesmo não assumindo a identidade de (ex-)sitiente, da qual ficou evidente que procura desvencilhar-se, ela falou (como se referindo a outros) do preconceito sofrido ainda hoje por quem é do sítio, dizendo: “*Quem é do sítio não é ninguém aqui na cidade. E a cidade ainda tem muito isso, ainda. Antigamente, chegava nos lugares e nem era atendido*” (E46: 40 anos; artista plástica e empreendedora; 08/07/2016). No final da entrevista, ao se desculpar por “*não saber falar bem*” e fazer questão de me presentear com uma de suas peças de artesanato, confirmou minha impressão de que compartilhava do princípio da reciprocidade como um valor.

Ressalvo que não estou essencializando a condição de sitiente ou sugerindo que este é alguém que “não sabe falar bem/direito”. Bastaria lembrar da líder comunitária Luciana Balbino, cuja capacidade de oratória sou testemunha e que já foi destacada em capítulos anteriores, para refutar essa ideia. Ademais, sabe-se que o uso da fala e da língua é o resultado de um processo de socialização, em que a desigualdade de distribuição do capital leva a condições desiguais de apropriação do capital escolar. Nesse sentido, o desconforto e o constrangimento surgem em razão do senso prático do agente que se encontra em situação desfavorável, isto é, sem as ferramentas que permitiriam “falar bem” e que sabe que isso é uma exigência para ser melhor classificado no espaço social e em função da posição que ocupa hoje: empreendedora, “cidadina”.

---

<sup>380</sup> Isso parece ter tido um impacto tão forte que uma de suas preocupações atualmente é que as filhas não sejam discriminadas por causas dos cabelos encaracolados (embora, fisicamente, este seja o único traço herdado que as liga ao passado familiar afrodescendente). Todavia, ela prefere os próprios cabelos alisados e por isso os mantém sempre escovados e bem cuidados.

Por outro lado, somado ao aumento da escolarização dos jovens rurais, a participação da Chã de Jardim na oferta turística - em razão da recente valorização do espaço rural como espaço de lazer, que resultou na presença, em Areia, de turistas vindos de outras capitais e cidades maiores -, tem contribuído para que os sitiante ree laborem a representação de matuto e a própria identidade. Isso fica explícito no discurso dos jovens sitiante da Chã de Jardim, que em vez de negar ou dissimular a condição de sitiante, assumem e contestam o sentido negativo da expressão “do sítio”, procurando ressignificá-la positivamente, sinalizando o distanciamento do modo de vida deles em relação ao *habitus* precário, origem do estigma da “ralé”. Nas palavras de E27:

*Sou do sítio, como a gente costuma dizer: “do sítio sim, besta não!”. [...]* Nunca escondi que era da zona rural. *Eu tenho um orgulho muito grande pela zona rural ...* [JR: Me explica essa expressão “sou do sítio sim, besta não”.] Do sítio, mas tendo suas responsabilidades, **as suas competências, sabendo o que é certo e o que é errado.** *E não aquela pessoa que vem o outro lá de fora pra tentar enganar, humilhar, né. Humilhar, enganar, maltratar, desprezar porque você é da zona rural, que era um termo que era muito usado antigamente: Tudo de ruim era da zona rural, pessoal da zona rural é quem fede, é preguiçoso, é quem bota um prato de comida de todas as alturas, pessoal da zona rural é quem se veste mal, é quem usa perfumes fortes, é quem não estuda, é quem é analfabeto. A zona rural antes era visto como um ponto negativo, em relação à cidade. E a gente tem orgulho de fazer parte da zona rural porque a gente consegue mostrar que a zona rural é totalmente diferente disso, do que as pessoas estavam acostumados a ouvir* (E27: 33 anos; gerente do RVM; 29/02/2016).

Ao afirmar ser “Do sítio sim, besta não”, a pedagoga, que atualmente trabalha como gerente do Restaurante Rural Vó Maria, está dizendo que ser “sitiante” não significa ser “besta”, ou seja, ser ingênuo, como sugerido em muitas representações do *caipira* ou *matuto*. Sua fala também remarca a distância dos sitiante em relação à “ralé”, ao destacar que eles não podem ser classificados de analfabetos ou de preguiçosos e que o rural (dos sitiante) não pode (mais) ser “visto como um ponto negativo, em relação à cidade.” Com base na fala da entrevistada, é possível concluir que os sitiante eram percebidos por outros grupos sociais como “incivilizados<sup>381</sup>”, já que estes supostamente consideravam que o “[...] *pessoal da zona rural é quem fede, é preguiçoso, é quem bota um prato de comida de todas as alturas, pessoal da zona rural é quem se veste mal, é quem usa perfumes fortes...*”.

Quando a entrevistada menciona o “*orgulho de fazer parte dessa zona rural porque a gente consegue mostrar que a zona rural é totalmente diferente disso*”, ela lança mão de um discurso de autolegitimação e está reivindicando o reconhecimento social dos sitiante,

<sup>381</sup> Incivilizado é usado aqui no sentido que Elias (1994 [1939]) emprega em “O processo civilizador: uma história dos costumes”, referindo-se à ausência de civilidade, “refinamento de comportamento” e cortesia.

baseando-se no fato deles terem passado, em certo sentido, por “um processo civilizador” que fez deles iguais ao “povo da rua”. A base desse processo e o principal argumento da reivindicação é a aquisição de conhecimento via escolarização. De fato, um dos maiores motivos de orgulho e algo que é celebrado com entusiasmo pela liderança da comunidade Chã de Jardim é justamente o fato que os membros daquilo que denomino núcleo<sup>382</sup> da *comunidade de práticas e interesses* ser constituído por pessoas que já possuem um diploma e ou que estão cursando o ensino superior. Isso, segundo o argumento de E27 e de vários outros, ajuda a desconstruir a ideia que os sitiante não estudam e que, por causa disso, seriam “*bestas*”, ou seja, fáceis de enganar ou ludibriar. Essa argumentação revela uma adesão visceral aos pressupostos da sociedade moderna e à “ideologia do desempenho”.

A fala de E27 também pode ser interpretada como um ato performativo, pois pretende, simultaneamente, ressaltar o orgulho de pertencer e de viver como membro de um grupo social nominado pelos citadinos de Areia como “*do sítio*”, e ao mesmo tempo remarcar sua condição de parte de uma geração de jovens mais escolarizados, descendentes de pequenos produtores rurais, que estão procurando desconstruir uma classificação negativa constituída historicamente. Classificação segundo a qual mulheres e homens do campo estão simbolicamente na escala inferior da sociedade em função de suas práticas culturais e modo de vida (atrasados).

Ademais, os sitiante envolvidos diretamente na produção das práticas turísticas na Comunidade Chã de Jardim acreditam que a participação no mercado de turismo “[...] *consegue mostrar que a zona rural é totalmente diferente disso* [representações negativas], *do que as pessoas estavam acostumados a ouvir*”. Com efeito, o engajamento em tal atividade econômica trouxe visibilidade à Comunidade, “*que hoje todo mundo fala bem, que hoje tanta gente vem de fora, pra visitá-la*”, resultando na elevação da autoestima dos sitiante e trazendo o tão aspirado reconhecimento social, ainda que tenha por base o trabalho sacrificial de si mesmos.

Entretanto, cabe ressaltar que, do mesmo modo que a elevação do nível educacional permitiu que alguns sitiante se tornassem mais “sabidos”, também é verdade que aqueles que adquiriram mais conhecimento, acumulando capital escolar, tornaram-se capazes de exercer dominação simbólica sobre o grupo dos “sitiante bestas”, absorvendo e aplicando uma combinação de racionalidade camponesa e mercantil. Na Chã de Jardim, o que se verifica é o uso articulado de formas racionalizadas e métodos tradicionais de dominação, potencializam o

---

<sup>382</sup> Dos 23 sócios da Adesco, contabilizado na época da pesquisa de campo, verificou-se que cinco eram detentores de diploma de estudo superior e mais cinco estavam cursando faculdade. Três desses sócios diplomados trabalhavam no restaurante, sendo um deles a proprietária e as duas outras suas irmãs, sendo que ocupava a função de gerente e a outra trabalhava era “voluntário” (sem remuneração) nos fins de semana. Os outros dois diplomados não trabalhavam nem no RVM nem fábrica de polpas de frutas.

resultado final. Vê-se, desse modo, que as lutas simbólicas se processam dentro das classes e entre as classes sociais: entre sitiantes bestas e sabidos e entre os “do sítio” e os “da rua”. Embora, como aqui demonstrado, também exista diferentes níveis de solidariedade e de reciprocidade, envolvendo o circuito interno (na Comunidade), o circuito dos empreendedores do turismo em Areia e um circuito ampliado de circulação de dádivas no mercado do turismo no Brejo Paraibano. Aliás, talvez não fosse possível falar em resignificação do matuto ou do “caso de sucesso da Comunidade Chã de Jardim” se não houvesse *parcerias ganha-ganha*, isto é, sem a reciprocidade hierárquica que caracteriza o jogo do turismo em Areia.

#### 7.4 CONCLUSÃO DO CAPÍTULO

Nesse capítulo observou-se a existência de dois fluxos, em sentidos contrários, mas que se coadunam formando uma realidade complexa e ambivalente. De um lado, há a lógica da troca de dádivas, que busca a criação de laços e relações duradouras, pelo estímulo ao endividamento moral, que cria a “obrigação” de retribuição. Esse fluxo, fundamentado na ordem moral camponesa, parte do núcleo da *comunidade de práticas e interesses*, seguindo níveis/círculos bem definidos dentro da Comunidade Chã de Jardim. Entretanto, o princípio da reciprocidade parece encontrar eco e ter força também entre não-sitiantes, pois faz parte da “filosofia” de trabalho de alguns dos mais importantes agentes intermediários do turismo na Paraíba – o Sebrae-PB e a PBTur, além de estar presente nas práticas dos empreendedores de Areia, mediando inclusive as relações com os clientes e “turistas”.

Vale lembrar que o Sebrae-PB representa o Governo Federal na execução de políticas públicas de desenvolvimento territorial sustentável e a PBTur coordena as ações de divulgação e marketing do Governo do Estado da Paraíba para área de turismo. Com efeito, o Sebrae-PB mantém relativa autonomia em relação aos trabalhos do Governo do Estado e da PBTur. Sabendo que a maior parte dos serviços do Sebrae são pagos, mas que suas ações incluem fornecer capacitação e consultorias gratuitas (sob patrocínio do Governo Federal e outras entidades) para agentes selecionados, objetivamente o Sebrae/PB molda, em grande medida, a estrutura do mercado turístico na Paraíba, transformando-o em uma rede de solidariedade e de troca de favores pelas quais se assegura as posições dos dominantes e se controla as chances de ascensão dos dominados. Dessa forma, seus gestores ocupam o núcleo de um microssistema, distribuindo dons e exercendo dominação simbólica sobre os partícipes, de forma similar ao que ocorre na Comunidade Chã de Jardim, ainda que as relações assumam um caráter mais profissional, sobretudo no que diz respeito ao cumprimento da

legislação trabalhista para contratação de pessoal. Esse arrazoado acaba por confirmar as ideias de Steiner (2016), para quem a busca da satisfação dos interesses e o acordo produzido a partir disso pelos indivíduos, dentro de um mercado, molda o próprio mercado.

Metaforicamente, o mercado turístico no Brejo paraibano corresponderia, nesse sentido, a uma grande teia (plana), com vários pontos nodais/eixos, que correspondem a pequenos microssistemas com seus micro-anéis/círculos, onde se desenvolve trocas materiais e simbólicas entre líderes e liderados, dominantes e dominados. Os microssistemas estariam em interação uns com os outros e com o conjunto desse “sistema”, o qual é movido pela reciprocidade hierárquica. Observando por outro ângulo, esse “sistema” toma a forma de uma mola (uma espiral hierarquizada), em que todos os agentes estão em relação uns com os outros, mas que mantêm contato e laços mais fortes com os níveis/anéis subsequentes, acima e abaixo. A reciprocidade hierárquica ou mínima seria a força que faz as “coisas” circularem de um ponto a outro nessa espiral, ou seja, que move e alimenta um circuito amplo de trocas assimétricas e hierarquizadas. Assim, quem não estiver disposto a participar desse jogo, estaria automaticamente “excluído”, isto é, à margem da rede de solidariedades utilitárias que caracteriza as relações entre os agentes nesse mercado de trocas simbólicas e materiais. Exclusão significa o não reconhecimento pelos outros agentes da aptidão, ou melhor, dos códigos considerados legítimos para participar de jogo.

Em sentido oposto, no entanto, há o movimento da lógica do mercado, que se baseia na quitação imediata da dívida, possibilitando liberdade (em seu sentido moderno) e criando relações pontuais, regidas por contratos que estabelecem regras mútuas, que colocam o atendimento das necessidades individuais acima da coesão social. Esse fluxo parte da “sociedade” e de suas instituições, impondo-se aos sitiantes e empreendedores do turismo de Areia pelas transações com o Estado e com grande parte dos clientes, inclusive porque a lógica mercantil foi internalizada pelos indivíduos. Em síntese, parece existir uma interpenetração entre as duas lógicas, fazendo emergir uma “zona cinza”, onde sobressai a instrumentalização ou racionalização das relações de dádivas, por meio do jeitinho, do “suborno positivo”, da parceria ganha-ganha.

A análise do processo de inserção dos sitiantes no mercado turístico reforça a ideia de que produção e consumo fazem parte de um sistema circular, já defendida por Douglas e Isherwood (2006 [1979]). Considerando isso, a metáfora da espiral e de circuitos de troca de dádivas sobrepostos pode ajudar a pensar as relações entre consumidores e produtores. O caso dos sitiantes da Comunidade Chã de Jardim e de suas relações com os outros agentes sociais implicados na produção e consumo da oferta turística no Brejo paraibano permite inferir que há

diversos circuitos de circulação de dádivas restritos e, embora exista diálogo entre eles, uns se sobrepõem aos outros, formando uma espécie espiral hierárquica em que o último termo é considerado superior. Assim, os bens circulam de forma a reforçar as diferenças entre cada nível e as pessoas ou frações de classe que estão aí ‘posicionadas’, graças à circulação restrita das “coisas” mais valorizadas e classificadas como objetos que conferem distinção.

Pode-se afirmar, com Bourdieu, que a razão pela qual determinadas “coisas” circulam dentro de circuitos restritos (estratos restritos ou frações de classe) deve-se ao fato de que os participantes procuram restringir o acesso a determinados bens para assegurar poder simbólico, reafirmando sua posição de dominante no espaço social também por meio do consumo. Ainda mais se consideramos que o consumo funciona como um código através do qual são traduzidas as relações sociais (DOUGLAS; ISHERWOOD, 2006 [1979]). Conforme Douglas e Isherwood (2006 [1979], p. 16), “este código, ao traduzir relações sociais, permite classificar coisas e pessoas, produtos e serviços, indivíduos e grupos”. Isso ficou especialmente notório na análise de Bourdieu, em *A Distinção - crítica social do julgamento*, sobre o consumo da cultura e das obras de arte, em que ele demonstra que o capital cultural constitui o “código de distinção” por excelência na sociedade francesa da década de 1970.

Enquanto produto de consumo simbólico-cultural, o turismo rural em Areia é um código multifacetado, que confere ganhos distintos às diferentes categorias de agentes implicados. Tomando mais precisamente o Restaurante Rural Vó Maria, verificou-se que para os sitiante ele é um canal de trocas e de mediação pelo qual eles podem ter acesso a bens considerados até bem pouco tempo como restritos aos ricos, tais como cinema, teatro, piscina, viagens etc. Para turistas, excursionistas e visitantes, a observação e os dados da pesquisa exploratória sugerem que eles frequentam o restaurante motivados por razões diferentes (trabalho, viagem, lazer etc.) e, efetivamente, comem a mesma comida, mas, de modo tão diverso que com isso obtém ganhos simbólicos correspondentes à posição ocupada no espaço social. Não sendo possível contemplar tal discussão de forma pormenorizada dentro dessa investigação, fica aqui apenas as pistas iniciais para outras pesquisas.

O que os dados levantados permitem afirmar é que, apesar dos novos fluxos e relações entre sitiante e cidadãos, as práticas de turismo rural em Areia demonstram ser compatíveis com a reprodução das hierarquias no espaço social, devido à reposição das diferenças por meio da formação de novos circuitos restritos de circulação de bens materiais e simbólicos, através de trocas recíprocas de dádivas ou de trocas mercantis. Com efeito, ficou evidenciado que as representações do rural tradicional, a cultura popular e a identidade de sitiante



passaram por um processo de ressignificação e são hoje valorizados como produtos simbólico-culturais no mercado de bens simbólicos.

A participação dos sitiantes em tal mercado é vivida por eles como um movimento de reconversão social ascendente. Algo que não seria possível sem a elevação da escolarização, que permite aos sitiantes - além de remacar a distância em relação à ralé brasileira, justamente pela reafirmação da camponêsidade, ou seja, do *ethos* camponês -, perceberem-se e se outorgarem o título de *matutos sabidos*. Porém, o reconhecimento social obtido pelos sitiantes a partir da aquisição de conhecimento (via escolarização) e do trabalho na produção da oferta turística - que para eles representa a superação de um estigma e que gera o sentimento de orgulho e a autoestima elevada - revela a consolidação da “ideologia do desempenho” e do trabalho como um valor e fonte de dignidade para cidadãos e sitiantes. Dessa forma, ao utilizar o trabalho produtivo como critério de julgamento, sem dar-se conta, os sitiantes submetem-se mais uma vez aos valores da classe dominante, reafirmado a condição de “classe objeto”, que se julga e se move em função das classificações, dos objetivos e das regras impostas por outros grupos sociais, mais precisamente pelos planejadores de políticas públicas, pelas instâncias intermediárias, ‘os de fora’ (os cidadãos). Logo, o tão celebrado ‘caso de sucesso da Comunidade Chã de Jardim’ traduz o êxito dos valores modernos, cujo significado mascarado - assegurado pela cumplicidade expressa pelo pano de fundo consensual acerca da ideologia de desempenho -, é a submissão dos sitiantes às demandas, gostos e critérios de julgamento estabelecidos pelas classes dominantes.

Por outro lado, a reafirmação dos *ethos* ou *habitus* de sitiante, observada na Comunidade Chã de Jardim por meio da busca de manutenção das práticas culturais e valores camponeses, tais como trabalho, religião, família e reciprocidade, revela-se uma importante estratégia para remarcar a identidade dos sitiantes e a distância deles em relação à ralé - que não possui os atributos mínimos para o trabalho produtivo - e para atender as demandas da sociedade contemporânea. Essa estratégia permite não apenas que os sitiantes posicionem-se acima deste grupo no espaço social, mas também explicita a tendência de trajetória ascendente do grupo.

## 8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

“[...] pelo espaço o universo me  
compreende e engole como um ponto;  
pelo pensamento eu o compreendo”  
(B. Pascal).

Tomando como válida a pressuposição saussuriana segundo a qual é o ponto de vista que cria o objeto (SAUSSURE, 1975 [1916]), pode-se dizer que os resultados de uma pesquisa - como esta que foi apresentada, são aquilo que o método empregado permite que eles sejam. É certo que cada método - com seus pressupostos ontológicos e epistemológicos - possui seu(s) ponto(s) cego(s) e seus limites. Não creio ser diferente com o método bourdieusiano de análise relacional, aplicado no desenvolvimento dessa investigação. Tal método enfatiza a primazia das relações, contrapondo-se ao *essencialismo* que concebe representações, significados e sentidos como substâncias independentes das condições em que são produzidas (BOURDIEU, 1983; VANDENBERGHE, 2011). Levando em consideração o objetivo de analisar o processo de reinterpretação das práticas camponesas a partir da participação dos sitiantes na produção da oferta turística, nesse último capítulo, trago uma reflexão sobre as implicações da tese. Início pela síntese das conclusões mais significativas e suas implicações para os estudos sociológicos. Em seguida, procuro refletir sobre as insuficiências da investigação, considerando os seguintes aspectos: a) a construção do objeto de pesquisa e a análise dos dados; b) as possibilidades postas pelo desenvolvimento de uma sociologia das práticas simbólicas; c) a forma como foi utilizado o conceito de *habitus*.

### *a) Algumas implicações da tese*

Retomando a questão e o objetivo principal da pesquisa, pode-se afirmar que as trocas materiais e simbólicas entre os sitiantes da Chã de Jardim são mediadas pela troca de dons, tomando por base o dom elementar da confiança entre sujeitos morais. Isso não significa, no entanto, que a lógica mercantil não esteja presente e não tenha sido assimilado pelos sitiantes. Na verdade, as duas lógicas parecem conviver e dialogar, nutrindo-se uma da outra, ora tendendo mais para um lado e ora tendendo mais para outro. De tal forma que a contratação de mão de obra e a remuneração dos trabalhadores envolvidos, direta ou indiretamente, na produção da oferta turística, são transfiguradas e pensadas por esses agentes como dons. Mas,

todos os sitiantes parecem saber que esses dons estão reservados àqueles que fazem parte, isto é, que se submetem às regras do microsistema formado em volta do núcleo – que corresponde à liderança comunitária. Esse microsistema vem desenvolvendo-se há mais ou menos duas décadas e se fortalecendo aos poucos, dando origem a uma comunidade de sentidos e de interesses, onde as vontades, as ações e os sonhos de líderes e liderados parecem convergir, resultando em dominação legítima, graças ao poder da liderança sobre os demais sitiantes. Assim, a Comunidade Chã de Jardim tem uma base territorial imprecisa e pode ser interpretada como uma construção simbólica e identitária recente, definida pela adesão ao princípio da reciprocidade (hierárquica), que caracteriza a forma de liderança, de redistribuição de dons e de trabalhar dos sitiantes que dela fazem parte. Vale destacar que, ao lado dessa forma tradicional de dominação, outras estratégias tecnorracionais são implementadas em função da acumulação e concentração de capital econômico e cultural (via escolarização) por aqueles que constituem o núcleo do sistema. Isso reforça a interpretação de que um dos efeitos sociais da difusão da lógica do capital é a maximização das desigualdades sociais, associada à concentração de poder (simbólico) pelos agentes melhor dotados de saber econômico, isto é, que conhecem as regras, os códigos e o acesso ao mercado (BOURDIEU, 1977).

As trocas dos sitiantes com os agentes intermediários e outros empreendedores do turismo seguem o mesmo princípio, o que significa dizer que se privilegia a conjugação dos verbos dar-receber-retribuir. O que, na prática, traduz-se na busca de construção de laços e alianças duradouras, por meio da troca de dádivas, em detrimento do lucro imediato. No entanto, a atuação dos agentes intermediários (com a oferta de capacitações e treinamentos), que resultou no aprendizado do “olhar estetizante”, intrínseco ao atual estágio do “capitalismo artista” (LIPOVETSKY; SERROY, 2015 [2013]), tem induzido os sitiantes a mercantilizar as representações da cultura camponesa e a transformar em produtos seus elementos identitários: culinária, artesanato, música, arquitetura, expressões religiosas, ou seja, seu modo de vida. Nessa perspectiva, até mesmo as transações comerciais com os fornecedores de produtos ou com os clientes e turistas podem ser pensadas em termos de trocas simbólicas. Isso leva a crer que a forma como os sitiantes participam da oferta turística e as trocas entre eles e outros grupos sociais são pautadas pela interpenetração entre valores tradicionais e modernos. Dessa forma, evidencia-se uma noção relacional de tradição e modernidade, em que ambas podem ser compreendidas como fases interdependentes, provisórias e superpostas, sendo construídas e reconstruídas dentro de uma continuidade temporal diferenciada (PONGRATZ, 1990).

Pode-se afirmar que a inserção dos sitiantes na oferta turística e, graças a isso, a ampliação de suas possibilidades de acesso ao mercado de consumo, não implicou

necessariamente no abandono das práticas tradicionais, mas, exatamente, o contrário: na valorização de sua identidade, de expressões culturais e dos valores camponeses como produto simbólico-cultural. Vale lembrar que a motivação para essa valorização, e o consumo simbólico-cultural dela resultante, tem por base o ideal neoromântico da pureza e da autenticidade da cultura popular. A pesquisa também permitiu a identificação de uma extensa rede de agentes envolvidos no processo de mercantilização da cultura e de transformação do mundo rural em espaço de lazer e turismo. Tal rede de relações ultrapassa o território do Brejo paraibano, articulando representantes de entidades como Sebrae, PBtur, Cooperar, UFPB, além de profissionais de marketing, jornalistas, sitiantes e consumidores, na produção e consumo das novas ruralidades.

Dado o exposto, uma das implicações desta tese é a necessidade de reconhecer a importância do paradigma do dom, tanto nas relações de consumo, como para implantação de políticas públicas e programas de desenvolvimento rural. No caso investigado, esse paradigma é a chave para compreender as condições de produção do “Caso de Sucesso da Chã de Jardim”, assim como os efeitos da concessão de microcrédito para as mulheres rurais, cujo aspecto mais positivo seria a criação de empreendimentos que geram renda e promovem a circulação dos rendimentos do turismo na comunidade. Ainda que seja preciso reconhecer que, na comunidade Chã de Jardim as remunerações sejam extremamente baixas e os valores desigualmente redistribuídos, estimulando a diferenciação interna entre os sitiantes.

Ademais, atrelada à dinâmica da dádiva está o princípio da reciprocidade, muito pouco explorado pelos sociólogos contemporâneos. Diante disso, a noção de reciprocidade hierárquica (ou mínima) de Marcos Lanna, cuja validade empírica creio ter sido demonstrada nessa tese, oferece uma chave explicativa para entender o *modus operandi* de microssistemas/redes de relações onde prestações e contraprestações são definidas em conformidade com a posição do agente no espaço social, isto é, de forma hierarquizada. As noções de campesinidade e *habitus* também foram relevantes. Na sequência, apresento algumas considerações específicas em relação ao método e à metodologia adotados, bem como sobre a pertinência do uso do conceito bourdieusiano de *habitus* e de campesinidade.

#### *b) Construção do objeto e análise dos dados*

Trabalhei com um “objeto dinâmico”, isto é, que se redefine em fluxo contínuo, sendo difícil delimitar a amplitude dos efeitos das ações dos agentes e de estabelecer um recorte temporal preciso para a análise. A delimitação do objeto e do campo obedeceu, portanto, um

recorte analítico, tomando como referência os sitiantes da Chã de Jardim, suas estratégias de reconversão e suas relações com outros grupos sociais em função da participação na oferta turística do município de Areia.

Nessa perspectiva, esclareço que o recorte temporal da pesquisa não se restringiu apenas à atual etapa de produção da oferta turística do município de Areia, da qual os sitiantes começaram a participar aproximadamente nos anos 2000. Isso porque, como foi demonstrado, os primeiros passos que levariam (muitos anos depois) à consolidação do ciclo econômico do turismo foram dados ainda no início do século XX. Ignorar esse fato e os dados históricos equivale a não atentar para as condições de possibilidade da situação presente. Por sua vez, o processo de reconversão social dos sitiantes no Brejo paraibano, iniciado com as transformações relacionadas à industrialização do país e ao processo de modernização agrícola, ganha contornos mais claros, enquanto estratégia de grupo, a partir dos anos 1960/1970. Sobre esse período, recorri aos dados secundários produzidos por outros pesquisadores que investigaram a região na década de 1980, que forneceram pistas importantes exploradas no entendimento da minha questão de pesquisa.

Oficialmente, como dito na introdução, iniciei e encerrei o trabalho de campo, em Areia, entre setembro de 2015 e março de 2016. Estive lá algumas vezes depois disso, aproveitando para atualizar e coletar mais informações. Porém, apesar de todo o esforço de remontar as etapas anteriores e mapear os fatos históricos que antecederam o atual estágio de produção do turismo no Brejo, assim como a busca de atualização dos dados sobre a experiência em curso na comunidade, é bem provável que algum fato/dado tenha ficado de fora, que algumas coisas tenham mudado nesse período (pós-pesquisa) e que, hoje, a Comunidade Chã de Jardim já não seja exatamente como descrita aqui. Além disso, dado o volume de material literário (especialmente dos “romancistas de 1930”) e histórico sobre Areia, o Brejo paraibano e o ciclo da cana de açúcar, bem como a velocidade de produção de novos conhecimentos, omissões involuntárias de bibliografia podem ter ocorrido.

Quanto às subjetividades inerentes ao processo de construção e de interpretação dos dados, em vez de ignorá-las, as incorporei como parte do processo de investigação. Por isso mesmo, procurei estabelecer reflexivamente uma “ruptura epistemológica”, objetivando meu lugar de fala, minha relação com o objeto, os deslocamentos (simbólicos e concretos) vividos etc. Tal postura influenciou diretamente o trabalho de pesquisa e de análise. Na etapa de construção dos dados, com o objetivo de “cercar meu objeto por todos os lados”, recorri a diversas técnicas: etnografia, entrevistas, questionários, fotografias e pesquisa documental. Na análise, a preocupação em não esmagar os agentes influenciou a forma como os dados foram

dispostos dentro da tese, de modo a destacar as representações do mundo dos dominados e a participação dos sitiantes no processo de construção da realidade, a partir da exposição de suas falas, suas percepções de mundo e da análise do processo de produção de sentidos na vida cotidiana. Desse modo, creio que o propósito de colocar em evidência a teia de relações invisíveis que nutrem as lutas simbólicas vividas pelos sitiantes foi alcançado.

Acreditando que “o fato de que realidade existe independentemente das observações e descrições que possuímos acerca dela não significa, entretanto, que possamos conhecer a realidade independentemente de tais observações e (re)descrições (VANDENBERGHE, 2011, p. 6-7)”, talvez tenha pecado pelo excesso. De tal maneira que aceito previamente a crítica ao excesso de “realismo”, traduzido no caráter descritivo adotado na tese e que se reflete também na quantidade de notas de rodapé, justificada pela preocupação em dar subsídio, especialmente, ao leitor francês, pouco familiarizado com os elementos culturais nordestinos.

Outro aspecto que me fez refletir foram os dilemas éticos relacionados à “proximidade” estabelecida com os pesquisados. Refiro-me ao uso de informações provenientes de conversas informais ou sobre assuntos sensíveis e à preocupação em adotar meios de preservar a identidade das pessoas entrevistadas, por receio que elas viessem sofrer algum tipo de retaliação por ter dito isso ou aquilo. Acredito que tais inquietações aparecem em alguns momentos nas análises desenvolvidas.

### *c) O que foi possível ver e fazer a partir da sociologia das práticas*

O eixo norteador da investigação encontra-se no desenvolvimento de uma sociologia do “vivido”, isto é, das práticas sociais, entrelaçando o sócio-estrutural (macro, objetivo) e o sociosimbólico (micro, subjetivo). Entendo o “vivido” como o espaço de produção da ação, ou seja, de experiências que envolvem múltiplas dimensões da existência humana, que, portanto, não se definem, exclusivamente, nem pela esfera da produção, nem do consumo, mas, sim, que englobam todo um modo ou estilo de vida, incluindo a ética, as práticas religiosas, as práticas de trabalho, o exercício do poder, as relações de solidariedade e de conflito etc.

Se contrapondo, a uma só vez, as abordagens interpretativas do mundo social *materialista* e *individualista*, a sociologia das práticas simbólicas se enquadra no polo ontológico do *idealismo* e no eixo epistemológico do *holismo* (VANDENBERGHE, 2001). Vinculando-me à abordagem bourdieusiana do estudo das práticas simbólicas, parti do pressuposto de que os agentes estão imersos em um “sistema de sanções e prêmios inscritos objetivamente na realidade que permite à estrutura estruturar, em grande medida, a

experiência prática” dos indivíduos (SOUZA, 2007, p. 67). Com efeito, a interpretação bourdieusiana das práticas sociais compreende a análise das condições de possibilidade e emergência da agência, mostrando que os próprios indivíduos constituem a ordem social a partir do interior, por meio de suas ideias e ações no plano da vida cotidiana.

De acordo com Vandenberghe (2011), os princípios epistemológicos da construção do conhecimento da prática em Bourdieu partem de uma compreensão de mundo em que o estudo de um caso particular - como as relações entre os sitiantes e os outros agentes implicados na produção da oferta turística no município de Areia - é, além de sobredeterminado pela teoria, “uma síntese concreta de um conjunto de relações gerais” (VANDENBERGHE, 2011, p. 18). Creio que tenha alcançado esse nível de síntese ao articular a análise da dimensão material e simbólica da troca de dons ao estudo das formas de dominação na Comunidade Chã de Jardim.

Nesse sentido, uma contribuição deixada pelo estudo é a identificação do *modus operandi* do *microsistema de circulação de dádivas* na Comunidade e de sua relação com o antigo sistema de dominação tradicional dos senhores de engenho. Entre os sitiantes envolvidos na produção da oferta turística, os dons são redistribuídos segundo o princípio da *reciprocidade hierárquica* - aqui entendida como um princípio que rege a prática de troca de dons, de modo a formar um circuito hierarquizado, onde a tripla obrigação de dar-receber-retribuir é mobilizada pelos agentes como uma estratégia legítima para estabelecer relações duradouras, para otimizar ganhos simbólicos e materiais e/ou para estabelecer dominação simbólica.

Ademais, a observação e a descrição das estruturas hierárquicas das relações sociais, a identificação e a análise das estratégias de dominação simbólica permitiram ver que a precarização do trabalho e a exploração dos trabalhadores são o outro lado da experiência turística e da dinâmica da dádiva. O uso da metáfora do jogo reforça esse entendimento, ao ilustrar o caráter competitivo e relacional das relações de troca dentro da produção da oferta turística, bem como os aspectos simbólicos implicados na dinâmica da dádiva.

O mercado turístico, entendido como um subcampo sobredeterminado pelo campo cultural onde o simbólico e as trocas/parcerias são essenciais, é interpretado como um campo de lutas simbólicas onde ‘há muitas questões em jogo’ – e não apenas interesses econômicos. Dentro desse subcampo os diferentes agentes enfrentam-se, cooperam e trocam, desenvolvendo diversas estratégias voltadas à preservação ou promoção do *status* e à obtenção de reconhecimento social. Alguns exemplos de trocas entre empreendedores e clientes, entre representantes de instâncias intermediárias e jornalistas foram apresentados nessa tese, mas não profundamente analisados. Caberia etnografar e analisar individualmente tais experiências,

assim como estender a pesquisa à mídia para entender como tais agentes concebem as trocas com os sitiante e a relação entre dádiva e experiência turística. Sobretudo considerando que hospitalidade, acolhimento, atendimento são elementos-chave na constituição do produto turístico, pressupondo trocas que implicam subjetividade e que excedem a ideia da equivalência objetiva do dinheiro. Creio que esses aspectos e outros, não contemplados em profundidade nesse estudo, merecem ser explorados em outras investigações.

Por fim, destaco que o uso da expressão “circulação de dádivas” não é um rótulo vazio de sentido, nem deve ser entendido como um eufemismo, já que, para os sitiante da comunidade Chã de Jardim, o dom também é um código de comunicação pelo qual as partes se comunicam, concedem reconhecimento mútuo e se rendem gestos de afeto e interconhecimento nas relações cotidianas. Além disso, dentro da atividade turística, os dons “circulam”, ainda que de forma hierarquizada e não de uma forma equitativa entre àqueles sitiante que mantém uma relação de cumplicidade – entendida como fundamento da dominação simbólica – com a liderança comunitária. Privilegiar essa interpretação, não implica afirmar a inexistência de solidariedades horizontais ou de trocas não-utilitárias, movidas por afeto e respeito mútuo, entre os sitiante. Tenho plena consciência que a tese que apresento é o resultado de um recorte e uma das interpretações possíveis. Logo, ela poderia ser outra, caso tivesse usado outras lentes para observar, formular e responder outro tipo de questão de pesquisa. Reconheço, pois, os limites da minha própria interpretação, focada nas relações de poder, na observação das formas de dominação e nas relações entre os agentes, considerando que eles agem com base não apenas em “interesses” (objetivos e conscientes), mas que são motivados (inconscientemente), principalmente, pelos ganhos simbólicos e que suas ações são condicionadas por um sistema de disposições incorporadas – o *habitus*.

#### *d) O uso do conceito de habitus como ferramenta conceitual*

A complexificação dos processos de socialização nas sociedades contemporâneas - onde a mídia atua como um importante agente socializador -, somada ao caráter transitório dos conhecimentos, dos papéis, das relações e das instituições sociais, abrem vias para uma maior reflexividade dos indivíduos e para formação de disposições plurais (SETTON, 2002; LAHIRE, 2016), levando ao questionamento do poder explicativo do conceito de *habitus* para compreensão dos processos de reconstrução identitária e dos movimentos de inflexão nas trajetórias de indivíduos e de grupos, na atualidade. De acordo com Vandenberghe e Véran (2016), para pós-bourdieuianos e antibourdieuianos – críticos à quase ausência de



reflexividade dos agentes na teoria da ação bourdieusiana e ao modelo teórico de adesão visceral (“cumplicidade ontológica”) entre *habitus* e *campo*, construído por Bourdieu – o *habitus* tornou-se um conceito “simplesmente obsoleto”.

Concordo que os sitiantes jamais foram limitados exclusivamente pelos modelos identitários apreendidos no contexto local da família. E atualmente isso é ainda mais claro, pois suas experiências e vivências não se restringem ao ‘mundo rural’, posto que eles estejam expostos à influência midiaticizada das culturas de massa e “transitem” constantemente pelo espaço urbano, sendo, exatamente, nessa “fricção” e “diálogo” que constroem suas identidades e se autodefinem. Porém, isso não torna a crítica de Lahire (2016) à busca dos pesquisadores por uma unidade fundamental, unificadora das práticas individuais, uma justificativa categórica para o abandono da noção bourdieusiana. Antes de tomar tal decisão é preciso considerar o objeto e analisar as regularidades que marcam a experiência vivida pelos pesquisados.

Com efeito, quatro aspectos me conduziram à utilização do *habitus* como ferramenta conceitual dentro dessa pesquisa: 1) a observação de certa unidade de percepções, gostos, critérios de julgamento, valores, enfim, de um modo de vida que caracteriza os sitiantes como grupo socialmente distinto de outros; 2) a compreensão de que a troca de dons e a reciprocidade implicam uma relação complexa e ambígua entre interesses individuais (conscientes e inconscientes), expectativas coletivas e obrigações morais, que não pode ser explicada a partir da polarização (ilusória) criada entre as categorias interesse e desinteresse (atos interessados e atos desinteressados), como fazem os estudiosos do dom ligados às abordagens anti-utilitarista ou utilitarista; 3) a observação da contribuição do indivíduo para reprodução ou mudança das estruturas objetivas a partir de suas ações; 4) a necessidade de uma ferramenta que permitisse entender e explicar as mudanças de valores e as transformações (*sutis*) na ordem moral camponesa.

Primeiramente, penso que uma leitura apressada poderia sugerir que o uso da noção de *habitus* é o resultado da “compra de um pacote fechado” da teoria da prática de Bourdieu. No entanto, saliento que foi a observação sistemática que permitiu identificar certa unidade nas práticas dos sitiantes em relação ao trabalho, à religião, à família e ao espaço rural. Assim como verificar a “unificação” em volta dos princípios de julgamento e as formas como percebem, classificam os outros e são classificados na relação com os cidadãos – entendido como um dos grupos em relação ao qual se opõem e a partir do qual procuram se definir. Nesse sentido, reafirmo a importância do “sítio” como elemento essencial na definição da identidade dos sitiantes, conforme já foi explicado na introdução e ao longo de toda a discussão dos resultados.

Em segundo lugar, apoiando-me no próprio Marcel Mauss (2003 [1923/24]), para quem o dom tem múltiplas significações e implicações na vida social, para mim, a polarização empreendida entre a perspectiva anti-utilitarista – que enfatiza o potencial teórico do dom de servir como um paradigma para uma compreensão crítica da sociedade contemporânea - e a abordagem utilitarista - que enfoca a racionalização instrumental com base no pressuposto de que os indivíduos fazem cálculos sobre a relação custo-benefício de uma dádiva – são ambas reducionistas (KOMTER, 2007). De um lado, uns sobrevalorizam a experiência do dom, apontando como antídoto ao economicismo das relações mercantilistas; do outro, os economistas (em sua maioria) enfatizam a atitude racional (objetiva) e calculista que motiva os indivíduos a dar e os ganhos visados por eles.

A meu ver, o que caracteriza a dinâmica da dádiva é a fusão entre expectativas coletivas, obrigações morais, competição, generosidade, “gratuidade” e desejo de reciprocidade. De modo que não desassocio a atitude “generosa e gratuita” de doar dos interesses subjetivos (inconscientes ou conscientes) na obtenção de ganhos simbólicos ou materiais com a troca de dádivas. A ferramenta que me permitiu enxergar e problematizar isso, assim como identificar a origem da adesão naturalizada dos sitiantes ao princípio da reciprocidade e à tríplice obrigação de dar-receber-retribuir, bem como a existência de “cálculo” (muitas vezes inconsciente, logo não objetivado; e, em outras, instrumental e calculista) na “ação desinteressada” de doar, foi o *habitus*.

Em terceiro lugar, dentro dessa tese não me deixo enredar pelo “modelo tradicional de inércia” do *habitus* (VANDENBERGHE, 2016). Creio que os dois lados do *habitus* - aquele que “aprende” e se *converte* (inclusive, de maneira reflexiva) e aquele que tende a reproduzir, em novos moldes, a estrutura das relações de força entre as classes - são observados. De fato, nas análises foi possível identificar a criatividade, a capacidade de performance, de inovação e de reconversão, especialmente, dos jovens sitiantes, graças à maior escolarização e ao desenvolvimento de competências requeridas para atender as novas demandas do mercado. Porém, concordando com Bourdieu e Passeron (1992 [1970]), acredito que tal processo ocorre sob a força da violência simbólica da ação pedagógica do sistema de ensino.

A eficácia de tal sistema é assegurada pelo apoio de outras instituições e pelo suporte dos meios eletrônicos de difusão da informação e da mídia em geral, os quais funcionam como canais de propagação de novos valores e ideologias (incluindo o discurso do empreendedorismo). Contudo, está claro que os indivíduos - nem mesmo quando ocupam a posição de dominados – não reagem passivamente, tendo em vista que o predomínio da cultura dominante não é um poder plenamente instaurado, mas um “projeto de poder” que se impõe

através de uma luta simbólica entre as classes (GARCIA, 1996). As classes dominadas são “agentes de mudança”, seja concorrendo de maneira cúmplice para a assimilação (seletiva) dos códigos de visão e classificação dominantes, seja os confrontando e lutando pelo reconhecimento da própria cultura e pelo direito à diferença, nem sempre de forma objetiva.

Nesse ponto, concordando com a sociologia crítica pós-bourdiesiana, percebo certa limitação na aplicação que fez Bourdieu de seu próprio conceito, ao enfatizar a ideia de um agente capaz de agir reflexivamente apenas em circunstâncias muito especiais, em que ele possa desenvolver um movimento de ruptura por meio da “auto-sócio-análise” (VANDENBERGHE, 2011; VÉRAN, VANDENBERGHE, 2016), e a partir disso, reorientar sua conduta e forma de comunicação (lembrando que o dom é um código de comunicação), apropriando-se do poder que circula por meio das relações sociais. No caso da relação de troca de dádivas, observou-se que, mesmo quando em situação de desvantagem, em razão da posse de menos capital, o sitiante consegue por meio da oferta generosa de um dom criar o sentimento de dívida e a obrigação de contraprestação em seu interlocutor. Como analisado, é assim que se dá a relação entre liderados e líder na Chã de Jardim. Entretanto, o princípio da reciprocidade hierárquica faz com que a dívida dos liderados seja sempre percebida como maior do que a do líder, graças ao seu capital simbólico e de um trabalho constante de dominação simbólica, que faz pensar que o sacrifício deste último é sempre maior, porque supostamente realizado em nome do coletivo.

No caso em estudo, a tendência reprodutora das estruturas revela-se na manutenção de práticas e valores considerados tradicionais, os quais estão associados à ética camponesa – articulada em volta dos princípios da reciprocidade, da honra e da hierarquia – e se exprimem na importância atribuída ao valor família, à religião e ao trabalho e à vida comunitária no espaço rural. Nessa perspectiva, a ordem moral camponesa – a campesinidade - entrou na discussão e fez sentido enquanto uma dimensão do *habitus* ou *ethos* camponês. Tecida a partir de um universo simbólico em que reciprocidade e hierarquia são consideradas duas faces intrínsecas à natureza das coisas e dos seres, a campesinidade pressupõe a subordinação dos sitiantes à vontade divina.

Em quarto lugar, apesar de sua validade descritiva, o conceito de campesinidade não me parece capaz de explicar nem as razões da permanência da ética camponesa, nem muito menos de sua resignificação. Nesse contexto, o conceito de *habitus* se tornou pertinente e necessário, precisamente porque ele permite entender a contribuição do indivíduo para reafirmação ou transformação das estruturas objetivas. Isso fica explícito quando discuto as relações de gênero e mostro que a decisão de algumas mulheres em trabalhar fora e de algumas mães em investir

na educação de filhas e filhos, bem como de algumas jovens em não casar e se dedicar à carreira profissional está, lentamente, redesenhando a distribuição de poder dentro da família tradicional camponesa, sem, todavia, alterar a função simbólica ou o valor família.

Como questiona Marilyn Strathern (2006 [1988]), no livro *O gênero da dádiva*, e como destaca Barbosa (2016), o modo como a moral das dádivas subjuga a experiência das mulheres – tratadas como bens (preciosos) trocados entre clãs - é um aspecto problemático fundamental da troca de dádivas - não tratado por Mauss, quando o autor analisa o *kula* melanésio. Nessa pesquisa, observou-se que a formação de um circuito hierarquizado de redistribuição de dons na Comunidade parece ser o resultado de uma forma feminina de liderar, trabalhar e trocar que privilegia a manutenção de valores tradicionais. A moral das dádivas parece ser, pois, tributária dos valores e do sistema hierárquico aos quais os sitiantes aderem e que tomam como referência na organização de seu modo de vida. No caso estudado, a contradição encontra-se no fato de que a formação do *microsistema* liderado pelas mulheres da comunidade é, simultaneamente, uma tentativa delas se auto-afirmarem pelo trabalho produtivo e também a reafirmação do papel delas na (re)produção dos valores comunitários, mais precisamente, do valor da reciprocidade como princípio legítimo das trocas entre os sitiantes. Destaco que a experiência analisada evidencia que o trabalho feminino continua a ser concebido como uma “ajuda” para a manutenção da família, reafirmando um *ethos*, um modo de vida camponês, que privilegia a coesão social em detrimento do indivíduo e a subordinação do “mais fraco” ao “mais forte”. Em síntese, observa-se que, na longa duração, as relações sociais e as estratégias de dominação transformam-se em suas formas/feições, mas não em seus efeitos perversos de manutenção das hierarquias.

De certo, observou-se que os valores éticos e morais passam por um processo de resignificação, sofrendo influência das relações mercadológicas, dando origem à instrumentalização utilitária da troca de dons. Todavia, tal postura, não chega a promover uma ruptura efetiva entre tradição e modernidade, isto é, entre a lógica da troca simbólica e a da troca mercantil, ao passo que as práticas dos sitiantes dentro da experiência turística põem em evidência o caráter não evolucionista dessa relação, sugerindo que as trocas podem ser simultaneamente mercantis e simbólicas. E o resultado disso pode ser a criação de novas hierarquias e formas de diferenciação entre frações de classe, como se observou entre o grupo dos sitiantes.

Por fim, destaco que no âmbito da questão investigada, a noção de *habitus* continua atual e válida, ao passo que “auxilia a apreender uma certa homogeneidade nas disposições, nos gostos e preferências de grupos e/ou indivíduos produtos de uma mesma trajetória social”

(SETTON, 2002, p. 64) e permite captar o papel do agente como produtor de práticas e valores, que são por ele incorporados, reproduzidos e também transformados. Assim, longe do reprodutivismo perpétuo de um *habitus* que engessa e amarra o indivíduo ao passado, isto é, às suas origens, nesse trabalho emerge predominantemente o “lado ativo do *habitus*”, corroborando para o entendimento que o agente tem “um poder construtor” (BOURDIEU, 2001 [1997]). Como afirma o próprio Bourdieu (1992), “*habitus* não é destino”!

Essa pesquisa constatou que os jovens sitiantees, em especial, estão transpondo as fronteiras simbólicas “do sítio”, pela superação dos estigmas e preconceitos relacionados à representação do “matuto besta”, por meio da escolarização e da afirmação de seus valores morais, assim como pela reconstrução de suas identidades, como própria exigência para se manter sitiantees na sociedade contemporânea. Mas, apesar de todas as conquistas que isso tem representado para eles, nos planos simbólico e material – trazendo reconhecimento social, elevação da autoestima etc. – isso não parece ser suficiente para redefinir a posição do grupo (como um todo) dentro da estrutura do espaço social, onde ser um *matuto sabido* é considerado apenas senha de entrada para participar de jogos sociais em que as disputas por poder e as lutas simbólicas pelo monopólio da cultura legítima são ainda mais acirradas.

A troca de dons aparece, pois, como uma estratégia legítima, tanto para construir alianças (internas e externas) e como para subordinar e exercer dominação simbólica. Entretanto, corroborando com as ideias de Komter (2007), isso não significa que o dom seja moralmente bom ou ruim. Como argumenta essa autora, “o significado moral do dom depende da natureza do relacionamento social dentro do qual ele é dado, e dos propósitos e motivos conscientes e inconscientes daqueles envolvidos nesse relacionamento” (KOMTER, 2007, s/d). E, como os significados são socialmente construídos, cada sociedade, grupo ou classe social julga e legitima o que é moralmente certo e errado fazer do dom e com o dom.

De certo, no caso estudado, a liberdade e a gratuidade (desinteresse) do dom são uma utopia, tal qual a “comunhão de almas” de Mauss. Mas, em um mundo competitivo em que tudo (ou quase tudo) pode ser convertido e comprado com dinheiro, ao acreditar nessa utopia, os indivíduos a transformam em um caminho para a liberdade, ao passo que a adesão à tríplice obrigação de dar-receber-retribuir representa uma oposição à prática do antidom, expresso pela tríade tomar-recusar-reter (VANDENBERGHE, 2009). Nesse sentido, as trocas recíprocas de gestos de afeto, de respeito, de gentileza, bem como a concessão de reconhecimento ao trabalho do outro e ao outro, são dons que permitem conectar gerações, pessoas e grupos sociais distintos, restituindo humanidade até mesmo às relações mercantis.

## REFERÊNCIAS

ABREU, Luiz Eduardo de Lacerda. Um enigma deste mundo. *Anuário Antropológico/96*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz. *A invenção do Nordeste e outras artes*. São Paulo: Cortez, 2009.

ALEM, João Marcos. Rodeios: fabricação de uma identidade caipira-sertanejo-country no Brasil. *Revista USP*, São Paulo, n.64, p. 94-121, dezembro/fevereiro 2004-2005. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13394>> Acesso em: 13 jun. 2014.

ALMEIDA, Antônio Augusto de. *Brejo paraibano: contribuição par ao inventário do patrimônio cultural*. João Pessoa: Secretaria de Educação e Cultura, Departamento de Produção Gráfica, 1994.

ALMEIDA, Horácio. *Brejo de Areia*. 2ed. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 1980.

ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. Redescobrimo a família rural. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo. v.1, n. 1. p. 66-83, 1986. Disponível em: <[http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs\\_00\\_01/rbcs01\\_06.htm](http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_01/rbcs01_06.htm)> Acesso: 10 set. 2016.

ALMEIDA, Rosemeire Aparecida de. A sociologia da prática de Bourdieu e o campesinato. *Revista Eletrônica da Associação dos Geógrafos Brasileiros*. Seção Três Lagoas. Três Lagoas - MS, v. 1. n.º 3. Ano 3, Maio de 2006. Disponível em: <[seer.ufms.br/index.php/RevAGB/article/download/1348/863](http://seer.ufms.br/index.php/RevAGB/article/download/1348/863)> Acesso em: 01 abr. 2017.

\_\_\_\_\_. *(Re)criação do campesinato, identidade e distinção: a luta pela terra e o habitus de classe*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

ALVES, Ângelo Guiseppe Chaves. Do "barro de loiça" à "loiça de barro": caracterização etnopedológica de um artesanato camponês no Agreste Paraibano. 2004. 197 f. Tese (Doutorado em Ciências Biológicas) - Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2004. Disponível em: < <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/1757> > Acesso em: 03 out. 2017.

ALVES, Elder Patrick Maia. O consumo da tradição e a fruição do “inautêntico”: cultura e mercado nas festas-espetáculo do ciclo juninos no Nordeste. *Revista de Ciências Sociais*. Fortaleza, v.48, n. 1, p.208-244, jan./jul., 2017. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufc.br/revcienso/article/view/18886/29617>> Acesso em: 20 jun. 2017.

\_\_\_\_\_. *A Economia Simbólica da Cultura Popular Sertanejo-Nordestina*. Maceió: EDUFAL, 2011.

\_\_\_\_\_. *A economia simbólica da cultura popular sertanejo-nordestina*. 2009. 385f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade de Brasília, Departamento de Sociologia. Disponível em: <<http://repositorio.unb.br/handle/10482/4109>>. Acesso em: 17 ago. 2016.

ANJOS, Flávio Sacco dos; CALDAS, Nádia Velleda. Multifuncionalidade, Turismo Rural e Pluriatividade: Interfaces de um debate inacabado. *REDD: Revista Espaço de Diálogo e Desconexão*. Araraquara, v. 5, n. 1, jul/dez. 2012. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/redd/article/view/5335> > Acesso em: 11 jul. 2017.

ANJOS, Flávio Sacco dos; CALDAS, Nádia Velleda. Da medida do rural ao rural sob medida: representações sociais em perspectiva. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.21, n.2, abr.-jun. 2014, p.385-402. Disponível em: [www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-59702014000200385](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59702014000200385)> Acesso em: 11 jul. 2017.

ANJOS, Flávio Sacco dos; CALDAS, Nádia Velleda. O futuro ameaçado: o mundo rural face aos desafios da masculinização, do envelhecimento e da desagrarização. *Ensaio FEE*. Porto Alegre, v.26, n.1, p.661-694. 2005. Disponível em: <https://revistas.fee.tche.br/index.php/ensaios/article/view/2097>> Acesso em: 11 jul. 2017

APPADURAI, Arjun. Introdução: Mercadorias e a política de valor. In: APPADURAI, Arjun (org.). *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Tradução de Agatha Bacelar. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008 [1986].

ASSIS, Lenilton Francisco de. Turismo de segunda residência: a expressão espacial do fenômeno e as possibilidades de análise geográfica. *Revista Território - Rio de Janeiro - Ano VII – n. 11, 12 e 13 - set./out., 2003*. Disponível em: [www.laget.igeo.ufrj.br/territorio/.../turismo.pdf](http://www.laget.igeo.ufrj.br/territorio/.../turismo.pdf)> Acesso em: 03 dez. 2011.

AUGÉ, Marc. *Não lugares: introdução a uma antropologia da sobremodernidade*. Lisboa, 90 Graus, 2005 [1992].

AULETE, Caldas. *Minidicionário contemporâneo da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004.

AUSTIN, J. L. *Quando dizer é fazer: palavras e ação*. Tradução de Danilo Marcondes. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990 [1962].

BANCO MUNDIAL. Comunicado a Imprensa: Paraíba e Banco Mundial assinam empréstimo de US\$ 20,9 milhões para reduzir a pobreza rural no estado. 28 abril de 2010. Disponível em: <http://www.worldbank.org/pt/news/press-release/2010/04/28/paraiba-e-banco-mundial-assinam-emprestimo-de-209-milhoes-para-reduzir-pobreza-rural-no-estado>> Acesso em: 01 Ago 2017.

BANCO MUNDIAL; PROJETO COOPERAR; GOVERNO DO ESTADO DA PARAÍBA. Projeto PB Rural Sustentável: Arcabouço Legal e Institucional e Descrição do Projeto.v. 1. João Pessoa, 2016.

BARBOSA, Aloizio Lima. *A Concórdia do Sucesso: O sentido da ação para pessoas do meio empreendedor – ensaios de uma inscrição moral*. 2016. 149 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) Universidade Federal de Pernambuco, 2016. Disponível em: [repositorio.ufpe.br/handle/123456789/17498](http://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/17498)> 25 Maio, 2017.

BARBOSA, Inês; FERREIRA, Fernando Ilídio. A "máquina do empreendedorismo": Teatro do Oprimido e educação crítica em tempo de crise. Investigar em Educação. *Revista da Sociedade Portuguesa de Ciências da Educação*. II<sup>a</sup> Série, n. 3, 2015. Disponível em: <http://pages.ie.uminho.pt/inved/index.php/ie/article/view/88> > Acesso em: 06 mar. 2018.

BARBOSA, José Luciano Albino. *Engenho de cana-de-açúcar na Paraíba: por uma Sociologia da Cachaça*. Campina Grande: EDUEPB, 2014.

BARROS FILHO, C.; BELIZÁRIO, Fernanda. O enigma sistêmico das relações públicas como expressão da fragilidade de sua doutrina. In: BARROS FILHO, C. (Org.). *Ética e Comunicação Organizacional*. São Paulo: Paulus, 2007.

BARTH, Frederick. Les groupes ethniques et leurs frontières. In : POUTIGNAT. P. ; J. STREIFF-FENART. *Théories de l'ethnicité*. Paris, PUF, 1995. p. 203-249.

BENDINI, Mónica Isabel; CAVALCANTI, Josefa Salete Barbosa; FLORES, Sara María. Uma mirada sobre el campo de la sociología rural em América Latina. In: Garza TOLEDO, Enrique de la (coord.). *Tratado Latinoamericano de Sociología*. Rubí, Anthropos, 2006.

BEZERRA, Osicleide de Lima. Trabalho, pobreza e caridade: as ações do Padre Ibiapina nos sertões do Nordeste. 2001. 195f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) UFRN, 2001. Disponível em: [http://www.repositorio.ufrn.br:8080/jspui/bitstream/123456789/13756/1/sicleideLB\\_TESE.pdf](http://www.repositorio.ufrn.br:8080/jspui/bitstream/123456789/13756/1/sicleideLB_TESE.pdf) Acesso em: 12 mar. 2017.

BÍBLIA. Português. *A Bíblia: Tradução Ecumênica*. Edições Loyola: São Paulo, 2002.

BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Ève. *O novo espírito do capitalismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

BONFIM, Mailane Vinhas de Souza. Por uma pedagogia diferenciada: uma reflexão acerca do turismo pedagógico como prática educativa. *Revista Turismo Visão e Ação – Eletrônica*, v. 12, n° 1. p. 114 – 129, jan/abr. 2010. Disponível em: [www.univali.br/revistaturismo](http://www.univali.br/revistaturismo). Acesso em: 18 ago. 2017.

BORDIN, Vanessa Benites. *O jogo do bufão como ferramenta para o artista*. 2013. 114f. Dissertação (Mestrado) - Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo. Disponível em: [www.teses.usp.br/teses/disponiveis/27/27155/tde-07032014-144317/](http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/27/27155/tde-07032014-144317/) Acesso em: 21 ago. 2017.

BOURDIEU, Pierre. « Champ du pouvoir et division du travail de domination. Texte manuscrit inédit ayant servi de support de cours au Collège de France, 1985-1986 », *Actes de la recherche en sciences sociales* 2011. 5 (n° 190), p. 126-139. Disponível em : < <https://www.cairn.info/revue-actes-de-la-recherche-en-sciences-sociales-2011-5-p-126.htm> > Acesso em: 24 jan. 2018.

\_\_\_\_\_. *A Distinção – crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp; Zouk, 2007a [1979].

\_\_\_\_\_. *La distinction*. Critique sociale du jugement, Paris, Les éditions de minuit, 2007b [1979].



- \_\_\_\_\_. O camponês e seu corpo. *Revista de Sociologia Política*, Curitiba, 26, p. 83-92, jun. 2006. Disponível em: [www.scielo.br/pdf/rsocp/n26/a07n26.pdf](http://www.scielo.br/pdf/rsocp/n26/a07n26.pdf)> Acesso em: 24 jan. 2018.
- \_\_\_\_\_. *Esboço de auto-análise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- \_\_\_\_\_. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Meditações pascalianas*. Tradução Sergio Miceli. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001 [1997].
- \_\_\_\_\_. *Méditations pascaliennes*, Paris, Éditions du Seuil, 2003 [1997].
- \_\_\_\_\_. *Razões práticas: Sobre a teoria da ação*. Tradução: Mariza Correa - Campinas, SP: Papirus, 1996a [1994].
- \_\_\_\_\_. Marginalia. Algumas notas adicionais sobre o dom. *Mana* [online]. vol.2, n.2 , p.7-20. 1996b. Disponível em : <[www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93131996000200001](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131996000200001)> Acesso em: 09 set. 2017.
- \_\_\_\_\_. *Raisons pratiques*. Sur la théorie de l'action, Éditions du Seuil, Paris, 1996c [1994].
- \_\_\_\_\_. Pierre Bourdieu avec Loïc Wacquant, Réponses. Paris: Seuil, 1992.
- \_\_\_\_\_. *A Dominação Masculina*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Escritos de educação*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Questões de Sociologia* (org. por Renato Ortiz). Editora Marco Zero: São Paulo, 1983.
- \_\_\_\_\_. Une classe objet. *Actes de la recherche en sciences sociales*. v. 17-18, novembre 1977. (La paysannerie, une classe objet. pp. 2-5.) Disponível em : <[http://www.persee.fr/doc/arss\\_0335-5322\\_1977\\_num\\_17\\_1\\_2572](http://www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_1977_num_17_1_2572)> Acesso em: 11 nov. 2016.
- \_\_\_\_\_. Célibat et condition paysanne. *Études rurales*. n°5-6, 1962. pp. 32-135. Disponível em : [https://www.persee.fr/doc/rural\\_0014-2182\\_1962\\_num\\_5\\_1\\_1011](https://www.persee.fr/doc/rural_0014-2182_1962_num_5_1_1011)> Acesso em: 11 nov. 2016
- \_\_\_\_\_. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Geneve, Lib. Droz, 1972. p. 162-89. Traduzido por Paula Montero.
- \_\_\_\_\_. *Algérie 60: structures économiques et structures temporelles*. Paris: Minuit, 1977a.
- BOURDIEU, P. et al. *Travail et travailleurs en Algérie*. Paris: Ehes & Mouton, 1963.
- BOURDIEU, P.; SAYAD, A. *Le déracinement: la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*. Paris: Minuit, 1964.
- BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. *A Reprodução: Elementos para uma Teoria do Sistema de Ensino*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1992 [1970].

BRAMANTE, Luis; MAGLIO, Flora Naide; ROQUE, Andreia Maria. Um mistério a ser desvendado: panorama do turismo rural brasileiro, políticas públicas e dinâmica rural. In: *ATAS DO VIII CITURDES*. 25-27 de junho de 2012. UTAD, Chaves, Portugal. Disponível em: <<http://www.pasosonline.org/Publicados/pasosoedita/pasosrep7.pdf>> Acesso em: 5 out. 2012.

BRANDÃO, Marcílio D. *Dito, feito e percebido: controvérsias, performances e mudanças na arena da maconha*. 2017. 415f. Tese. (Doutorado Sociologia UFPE e EHESS).

BRASIL. INSS. *Documentos – Trabalhador Rural*. (Site oficial) Publicado 12 de Maio de 2017 (modificação 22 de dezembro de 2017). Disponível em: <<https://www.inss.gov.br/servicos-do-inss/atualizacao-de-tempo-de-contribuicao/documentos-para-comprovacao-de-tempo-de-contribuicao/documentos-trabalhador-rural/>> Acesso em: 16 mar. 2017.

BRASIL. Ministério do Planejamento, Desenvolvimento e Gestão / Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada - IPEA. *Sistema de Informações Sobre o Mercado de Trabalho no Setor de Turismo*. (online). Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/extrator/simt.html>> Acesso em: 20 set. 2017.

BRASIL. Ministério da Educação. *EJA - Saberes da Terra* (Apresentação). Secretaria de Educação Básica, 2017. Disponível em:< <http://portal.mec.gov.br/pnaes/194-secretarias-112877938/secad-educacao-continuada-223369541/18727-eja-saberes-da-terra> > Acesso em: 16 mar. 2017.

BRASIL. Ministério do Trabalho; Secretaria de Políticas Públicas de Emprego. *Relação Anual de Informações Sociais - RAIS*. Brasília: 2014; 2015. Disponível em: <http://www.rais.gov.br/sitio/sobre.jsf> Acesso em: 18 set. 2017.

BRASIL. Ministério do Turismo. *Turismo Cultural: orientações básicas*. Brasília: Ministério do Turismo, 2010. Disponível em: <[http://www.turismo.gov.br/sites/default/turismo/o\\_ministerio/publicacoes/downloads\\_publicacoes/Turismo\\_Cultural\\_Versxo\\_Final\\_IMPRESSxO\\_.pdf](http://www.turismo.gov.br/sites/default/turismo/o_ministerio/publicacoes/downloads_publicacoes/Turismo_Cultural_Versxo_Final_IMPRESSxO_.pdf)> Acesso em: 17 ago. 2017.

BRASIL. Ministério do Turismo. *Turismo rural: orientações básicas*. Secretaria Nacional de Políticas de Turismo, Departamento de Estruturação, Articulação e Ordenamento Turístico, Coordenação Geral de Segmentação. 2.ed – Brasília: Ministério do Turismo, 2010. Disponível em: < [http://www.turismo.gov.br/sites/default/turismo/o\\_ministerio/publicacoes...](http://www.turismo.gov.br/sites/default/turismo/o_ministerio/publicacoes...) > Acesso em: 17 ago. 2017.

BRASIL. Ministério do Turismo; Serviço de Apoio às Micro e Pequenas Empresas; Associação de Culturas Gerais. *Manual para o desenvolvimento e integração de atividades turísticas com foco na produção associada*. Brasília: Ministério do Turismo, 2011. Disponível em: <[www.turismo.gov.br/images/Manual\\_de\\_Producao\\_Associada\\_ao\\_Turismo.pdf](http://www.turismo.gov.br/images/Manual_de_Producao_Associada_ao_Turismo.pdf)> Acesso em: 03 fev. 2016.

BRASIL. Secretaria Especial de Agricultura Familiar e do Desenvolvimento Agrário. *O que é agricultura familiar*. Notícias: 6 Setembro, 2016 < <http://www.mda.gov.br/sitemda/noticias/o-que-%C3%A9-agricultura-familiar>> 31 jul. 2017.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Agrário – MDA; Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA. *Cadastro de Imóveis Rurais - Situação Jurídica - Titularidade Particular – Paraíba*. Disponível em: <http://www.incra.gov.br/tabela-modulo-fiscal>> Acesso em: 17 jan. 2018.

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. DECRETO Nº 5.598, DE 1º DE DEZEMBRO DE 2005. Disponível em: < [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2004-2006/2005/decreto/d5598.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2005/decreto/d5598.htm)> Acesso em: 10 abr. 2017.

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. LEI Nº 10.257, DE 10 DE JULHO DE 2001. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/leis\\_2001/110257.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/leis_2001/110257.htm)> Acesso em: 10 abr. 2017.

BREGAREIA: repórter mostra festival em que o normal é ser brega. Repórter Renata Alves, 15 de outubro de 2013. Programa Domingo Espetacular: Achamos no Brasil (quadro). TV Record. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=pzgyRySPGIY> > Acesso em: 20 ago. 2017.

BRITES, Jurema. Resenha - A dádiva divina: troca e patronagem no nordeste brasileiro. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 5, n. 10, p. 300-303, maio 1999. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71831999000100013>>. Acesso em: 27 fev. 2017.

BURSZTYN, Ivan; BARTHOLO, Roberto; DELAMARO, Maurício. In: SANSOLO, Davis Gruber; BARTHOLO, Roberto; BURSZTYN, Ivan (orgs.). *Turismo de base comunitária: diversidade de olhares e experiências brasileiras*. Rio de Janeiro: LETRA E IMAGEM, 2009.

CAILLÉ, A. *Don, intérêt et désintéressement*: Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres. Paris: Le Bord de l'Eau, 2014.

CALLERO, Peter L. (2003). The Sociology of the Self. *Annual Review of Sociology*. Vol. 29 (2003), pp. 115-133. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/30036963>. Acesso: 07 jun. 2009.

CALVENTE, M. C. M. H. *Turismo e excursionismo: o qualificativo rural. Um estudo das experiências e potencialidades no norte velho do Paraná*. 2001, 264p; Tese (Doutorado em Geografia Humana). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2001. Disponível em: < [pos.fffch.usp.br/node/45280](http://pos.fffch.usp.br/node/45280)> Acesso em: 20 mar. 2017.

CAMACHO, Vania Claudia da Gama. *O Ensino de Piano na Paraíba: memórias, lugares e práticas musicais (1945 - 1985)*. 2013. 278 f. Tese (Doutorado em Educação). Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2013. Disponível em: <<http://tede.biblioteca.ufpb.br:8080/bitstream/tede/4743/1/arquivo+total.pdf>> Acesso em: 20 ago. 2017.

CAMINHA, Pero Vaz. *A carta de Pero Vaz de Caminha (22 de abril de 1500)*. Ministério da Cultura/Fundação Biblioteca Nacional (Brasil). Disponível em: <[http://objdigital.bn.br/Acervo\\_Digital/Livros\\_eletronicos/carta.pdf](http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/Livros_eletronicos/carta.pdf)> Acesso em 23 jan. 2018.

\_\_\_\_\_. La lettre de Pêro Vaz de Caminha sur la découverte du Brésil. (Traduite du portugais, présentée et annotée par Jacqueline Penjon et Anne-Marie Quint). pp. 159-182, In : Leyla Perrone-Moisés, *Le voyage de Gonneville (1503-1505) et la découverte de la Normandie par les Indiens du Brésil*. Paris, Éditions Chandeigne, 1995.

CANDIDO, Antonio. *Os Parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida*. São Paulo, 8ªed. Ed. 34, 2001 [1964].

\_\_\_\_\_. As formas de solidariedade (1964). In: WELCH, Clifford Andrew. et al. (org.). *Camponeses brasileiros: leituras e interpretações clássicas*, v.1. São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009.

CARIA, T. H. Introdução: A construção etnográfica do conhecimento em Ciências Sociais: reflexividade e fronteiras. In: CARIA, T.H. (org.) *Experiência etnográfica em Ciências Sociais*. Porto, Afrontamento, 2003. p. 9-20.

CARNEIRO, Maria José. Ruralidade: novas identidades em construção. *Estudos Sociedade e Agricultura*, n. 11, p. 53-75. Outubro, 1998. Disponível em: <[www.feis.unesp.br/.../pluriatividades-e-multifuncionalidade-agronomia-1-2016.pdf](http://www.feis.unesp.br/.../pluriatividades-e-multifuncionalidade-agronomia-1-2016.pdf)> Acesso em: 28 mar. 2017.

\_\_\_\_\_. (coord.) *Ruralidades Contemporâneas: modos de viver e pensar o rural na sociedade brasileira*. Rio de Janeiro: Mauad X: FAPERJ, 2012.

CARVALHO, José Murilo. Mandonismo, Coronelismo, Clientelismo: Uma Discussão Conceitual. Dados [online]. 1997, v. 40, n.2, s/p -. ISSN 0011-5258. <<http://dx.doi.org/10.1590/S0011-52581997000200003>> Acesso em 01 fev. 2018.

CAVALCANTE, Erika Derquiane. *A cachaça e o desenvolvimento turístico: uma análise das representações do espaço e dos atores envolvidos na atividade turística no Brejo paraibano*. 2013 109f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Regional) Campina Grande: Universidade Estadual da Paraíba, 2013. Disponível em: <<http://tede.bc.uepb.edu.br/tede/jspui/handle/tede/2069>> Acesso em 20 mar. 2017.

CAVALCANTI, J. S. B. A preservação do campesinato na área do brejo paraibano: a lógica interna de reprodução das pequenas unidades agrícolas e a intervenção dos programas governamentais de desenvolvimento. *Caderno de Ciência & Tecnologia*. Brasília: v. 1, n.1 - jan./abr., 1984. p. 53-69 Disponível em: <<https://seer.sct.embrapa.br/index.php/cct/article/view/9287>> Acesso em: 09 dez. 2017.

CHAYANOV, Alexander V. *La organización de la unidad económica campesina*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1985 [1924].

CHIANCA, Luciana. *São João na Cidade: ensaios e improvisos sobre a Festa Junina*. João Pessoa: Editora da UFPB, 2013.

\_\_\_\_\_. Quando o campo está na cidade: migração, identidade e festa. *Sociedade e Cultura*. v. 10, n. 1, jan./jun. 2007, p. 45-59. Disponível em: <<https://www.revistas.ufg.br/fchf/article/view/1722>> Acesso em: 12 out. 2015.

\_\_\_\_\_. Imagens rurais e identidades cidadinas na festa junina. *Os urbanitas* – Revista de Antropologia Urbana. Ano 4, v.4, n.6, dez. 2007. Disponível em: <[www.osurbanitas.org](http://www.osurbanitas.org)> Acesso em: 12 out. 2015.

CLASTRES, Pierre. *A Sociedade Contra o Estado*. Pesquisas de antropologia política. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

COLBARI, Antonia de Lourdes. Empreendedorismo e capital social no discurso institucional do Sebrae. *Simbiótica*. UFES, v. único, n.6. junho - 2014. Disponível em: <[periodicos.ufes.br/simbiotica/article/download/8076/5715](http://periodicos.ufes.br/simbiotica/article/download/8076/5715)> Acesso em: 27 jul. 2017.

CORREIA, Maria Ivete Martins. *Educação católica, gênero e identidades: O Colégio Santa Rita de Areia na História da Educação Paraibana (1937-1970)*. 2010. 296 f.: II. Tese (Doutorado em Educação) Centro de Educação. Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2010.

COSTA, Sylvio de Sousa Gadelha. Governamentalidade neoliberal, Teoria do Capital Humano e Empreendedorismo. *Educação e Realidade*. 34(2): 171-186 mai/ago 2009. Disponível em: <<http://www.seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/article/viewFile/8299/5537>> Acesso em: 04 mar. 2018.

COSTA, Alessandra Mello da; BARROS, Denise Franca; CARVALHO, José Luis Felício. A dimensão histórica dos discursos acerca do empreendedor e do empreendedorismo. *Revista Administração Contemporânea*. [online]. 2011, v.15, n.2, pp.179-197. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S1415-65552011000200002>> Acesso em: 05 mar. 2018.

CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Tradução de Viviane Ribeiro. 2ed. Bauru: EDUSC, 2002.

CUNHA, Luis Henrique. Sobre o conceito de reconversão. In: I SEMINÁRIO DO PROJETO POLÍTICAS PÚBLICAS - Reconversões produtivas e recomposições identitárias no nordeste brasileiro: um olhar a partir do mundo rural e de suas conexões com o urbano, Campina Grande, UFCG, 2009.

DABSON, B. *Entrepreneurship as a Core Economic Development Strategy for Rural America*. US, RUPRI, 2005.

\_\_\_\_\_. Supporting Rural Entrepreneurship. In: RURAL AND AGRICULTURAL CONFERENCES, 2001, Federal Reserve Bank of Kansas City, issue Sep, pages 35-47. Disponível em: <<https://www.kansascityfed.org/PUBLICAT/Exploring/RC01Dabs.pdf>> Acesso em: 03 out. 2017.

DAMATTA, Roberto. Sem dívida ou dúvida para Marcos Lanna. (Prefácio ) In: LANNA, Marcos P. D. *A Dívida Divina: troca e patronagem no Nordeste brasileiro*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1995.

\_\_\_\_\_. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

\_\_\_\_\_. *O que faz o Brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

DANTAS, Bianca Rufino Nascimento. *A Permacultura como instrumento de sustentabilidade na comunidade rural Chã de Jardim*, Areia-PB. 2017. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente). Prodepa, Universidade Federal da Paraíba.

DANTAS, Leiliam Cruz. Estratégias de desenvolvimento local nos engenhos de cana-de-açúcar: o caso do Brejo Paraibano. In: XXIII ENCONTRO NAC. DE ENG. DE PRODUÇÃO - Ouro Preto, MG, Brasil, 21 a 24 de out. de 2003. Disponível em: <[www.abepro.org.br/biblioteca/enegep2003\\_tr0111\\_0713.pdf](http://www.abepro.org.br/biblioteca/enegep2003_tr0111_0713.pdf)> Acesso em: 20 ago. 2017.

DANTAS, Paulo. *Tião Gomes revela que Bregareia surgiu para impulsionar cachaça e garante: festival impulsionou economia de Areia*. In: Paraíba.com. (site de notícias) - Cultura e diversão. 01 de dez. 2014. Disponível em: <<http://www.paraiba.com.br/2014/12/01/62584-tiao-gomes-revela-que-bragareia-surgiu-para-impulsionar-cachaca-e-garante-festival-impulsionou-economia-de-areia>> Acesso em: 21 ago. 2017.

DENCKER, Ada de Freitas Maneti; ISSA, Yara Silvia Marques de Melo. Processos de Turistificação: Dinâmicas de inclusão e exclusão de Comunidades Locais. In: IV SeminTUR – Seminário de Pesquisa em Turismo do Mercosul. Caxias do Sul, RS, Brasil – 7 e 8 de Julho de 2006. Disponível em: >[www.ucs.br/ucs/tplSemMenu/ eventos/seminarios.../GT14-12.pdf](http://www.ucs.br/ucs/tplSemMenu/ eventos/seminarios.../GT14-12.pdf)< Acesso em: 05 mai. 2015.

DENZIN, N.K., LINCOLN, Y. S. Introdução à disciplina e à prática da pesquisa qualitativa. In: DENZIN, N. K. , LINCOLN, Y. S. (orgs.). *O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens*, Porto Alegre, Bookman e Artmed, 2006.

DESCOLA, Philippe. Claude Lévi-Strauss, uma apresentação. *Estudos avançados*. 23 (67), 2009. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v23n67/a19v2367.pdf>> Acesso em: 23 jan. 2018.

DINIS, Anabela. Empreendedores em Meios Rurais: uma tipologia a partir da perspectiva dos agentes de apoio institucional. In: FIGUEIREDO, Elisabete. *O Rural Plural: olhar o presente, imaginar o futuro*. 100Luz: Alentejo/Portugal, 2011.

DONZELLINI, Mary. *Livro do catequista: fé, vida, comunidade*. São Paulo: Paulus, 2013.

DOUGLAS, Mary; ISHERWOOD, Baron. *O mundo dos bens: para uma antropologia do consumo*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006 [1979].

\_\_\_\_\_. O mundo dos bens, vinte anos depois. *Horizontes Antropológicos*. [online]. 2007, v.13, n.28, pp.17-32. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010471832007000200002 &script=sci\\_abstract](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010471832007000200002 &script=sci_abstract)> Acesso em: 26 jan. 2017.

DOUGLAS, Mary. Forward: No free gifts. In: Mauss, M. *The Gift*. New York: W. W. Norton, pp. Viixviii, 1990.

DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus*. Le système des castes et ses implications, Paris, Gallimard, 1979 [1967].

\_\_\_\_\_. O sistema das castas e suas implicações. São Paulo: EDUSP, 1992 [1967].

DURHAM, Eunice. A dinâmica cultural na sociedade moderna. *Ensaio de Opinião*, v. 2, n. 2, p. 32-35, 1977. Rio de Janeiro, 1977.

DURSTON, John. *Juventud rural em Brasil y México: reduciendo la invisibilidad*. Santiago do Chile, CEPAL, 1998. (políticas sociais, 28) Disponível em: <[www.cinterfor.org.uy](http://www.cinterfor.org.uy)> Acesso em: 17 jan. 2017.

DRABENSTOTT, Mark; NOVACK, Nancy; ABRAHAM, Bridget. Main Streets of Tomorrow: Growing and Financing Rural Entrepreneurs-a conference summary. *Economic Review - Federal Reserve Bank of Kansas City; Kansas City* 88.3 (Third Quarter 2003): 73-85. Disponível em: <<https://search.proquest.com/openview/8ec210a26ea962f444b82737273661ca/1?pq-origsite=gscholar&cbl=47211>> Acesso em: 31 jul. 2017.

ELESBÃO, Ivo. Impactos socioeconômicos do turismo. In: SANTOS, Eurico de Oliveira; SOUZA, Marcelino de. (orgs.). *Teoria e prática do turismo no espaço rural*. Barueri/SP: Manole, 2010.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994 [1939].

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

ELWERT, Georg; BIERSCHENK, Thomas. Development Aid as an Intervention in Dynamic System – An introduction. *Sociologia Ruralis*. Journal of the European Society for Rural Sociology. v. XXX-VII, 2/3, Special Issue on Aid and Development: 99 -113. 1988. Disponível em: <<https://doi.org/10.1111/j.1467-9523.1988.tb01033.x>> Acesso em: 04 abr. 2017.

EMPRESA BRASILEIRA DE COMUNICAÇÃO. *Entenda a hierarquia de governo da Igreja Católica*. 04/03/13. Por Allan Walbert; Edição: Priscila Ferreira. Notícias [online]: Internacional. 04 de março 2013. Disponível em: <<http://www.ebc.com.br>> Acesso em: 18 abr. 2017.

EMPRESA PARAIBANA DE TURISMO - PBTur. *Relatório do Fluxo Global*. João Pessoa, 2016.

FARIAS, Edson. A cultura popular na fisionomia da economia simbólica no Brasil. *Teoria & Pesquisa*. v. XVI - nº 01 - jan/jun de 2007. Disponível em: <[www.teoriaepesquisa.ufscar.br/index.php/tp/article/view/35/28](http://www.teoriaepesquisa.ufscar.br/index.php/tp/article/view/35/28)>. Acesso em: 20 ago. 2015

\_\_\_\_\_. Culturas na Dinâmica da Economia Simbólica: um estudo sobre a Fazenda Machadinho em Quissamã (RJ). *Revista Latitude*, Vol. 2, nº1, pp.44-63, 2008. Disponível em: <<http://www.seer.ufal.br/index.php/latitude/article/view/121>>. Acesso em : 20 Ago 2015.

\_\_\_\_\_. *Ócio e negócio: festas populares e entretenimento-turismo no Brasil*. 2001. 225f. Tese. (Doutorado em Ciências Sociais) Universidade Estadual de Campinas: 2001.

FAVARETO, Arilson. Prefácio da obra 'Um saber necessário: os estudos rurais no Brasil.' In: WANDERELEY, Maria Nazareth Baudel. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2011.

\_\_\_\_\_. A educação nos marcos das transformações do rural contemporâneo. *Educ. Soc.*, Campinas, v. 35, n°. 129, p. 1137-1163, out.-dez., 2014. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/es/v35n129/0101-7330-es-35-129-01137.pdf>> Acesso em: 06 ago. 2017.

FAVARETO, Arilson; ABRAMOVAY, Ricardo; DO CARMO D'Oliveira, M.; DINIZ, J. Fábio; SAES, B. 2011. *Desenvolvimento territorial em uma região do Semi-árido do Nordeste brasileiro* – para além das transferências de renda. Documento de Trabajo N° 83. Programa Dinámicas Territoriales Rurales. Rimisp, Santiago, Chile. Disponível em: <[http://www.rimisp.org/wp-content/files\\_mf/SemiaridoNordesteBrasil.pdf](http://www.rimisp.org/wp-content/files_mf/SemiaridoNordesteBrasil.pdf)> Acesso em 06 ago. 2017.

FAVARETO, Arilson; SEIFER, Paulo. As diferentes formas de definir o rural brasileiro e algumas tendências recentes – implicações para políticas de desenvolvimento e combate à pobreza. In: BUAINAIN, Antonio Marcio. et al. *A nova cara da pobreza rural: desafios para as políticas públicas*. (Série desenvolvimento rural sustentável; v.16) Brasília: IICA, 2012.

FERREIRA, Anna Cristina Andrade. *O descuido de tombar: a importância cultural dos engenhos de cachaça e rapadura como patrimônio do município de Areia*. 2010. 197f. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo). Universidade Federal da Paraíba, 2010.

FERREIRA, Angela Duarte Damasceno. Processos e sentidos sociais do rural na contemporaneidade: indagações sobre algumas especificidades brasileiras. *Estudos Sociedade e Agricultura*, 18, outubro 2002: 28-46. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/brasil/cpda/estudos/dezoito/angela18.htm>> Acesso em: 09 nov. 2014.

FESTIVAL DO TURISMO JPA, 2017. *O Evento*. Disponível em: <<http://www.festivaljpa.com.br>> Acesso em: 13 jul. 2017.

FILHO, Aderbal Costa. Saberes, memória, práticas alimentares e reprodução social da diferença no quilombo do Gurutuba-MG. In: WOORTMANN, E; CAVIGNAC, Julie A. (orgs). *Ensaio sobre a antropologia da alimentação: saberes, dinâmicas e patrimônios*. Natal, RN: EDUFRRN, 2016.

FIÚZA, Alexandre Felipe. et al. *Uma história de Areia*. João Pessoa: Editora Universitária /UFPB, 1998.

FONSÊCA, Thalita Lira. A Inserção do Desenvolvimento Sustentável nos Projetos de Redução da Pobreza Rural Banco Mundial no Estado da Paraíba. 2016. 68f. [Trabalho de Conclusão de Curso] Universidade Federal da Paraíba, 2016. Disponível em: <<http://rei.biblioteca.ufpb.br/jspui/bitstream/123456789/1675/1/TLF21072017.pdf>> Acesso em: 01 ago. 2017.

FONTANELLA, Fernando Israel. A Estética do Brega: cultura de consumo e o corpo nas periferias do Recife. 2005. 112f. Dissertação (Mestrado em Comunicação) Universidade Federal de Pernambuco, 2005. Disponível em: <<http://repositorio.ufpe.br/bitstream/handle/123456789/3455.pdf>> Acesso em: 17 jan. 2018.

FÓRUM REGIONAL DE TURISMO SUSTENTÁVEL DO BREJO PARAIBANO - FRTSB-PB. *Estatuto Social*. Bananeiras, 2010.



FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. *Homens livres na ordem escravocrata*. São Paulo: Kairos, 1983.

FREYRE, G. *Sobrados e Mocambos*. São Paulo, Nacional, 1936.

FRIEDLAND, W. Agriculture and rurality: beginning the ‘final separation’? *Rural Sociology*, 67(3), 2002, pp. 350-371. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/j.1549-0831.2002.tb00108.x>> Acesso em: 11 jul. 2017

\_\_\_\_\_. Who killed rural sociology? A case study in the political economy of knowledge production. *International Journal of Sociology of Agriculture and Food*, v.17, n.1, p.72-88. 2010. Disponível em: [jsaf.org/archive/17/1/Friedland.pdf](http://jsaf.org/archive/17/1/Friedland.pdf)> Acesso em: 11 jul. 2017.

FUNDAÇÃO GETÚLIO VARGAS; MINISTÉRIO DO TURISMO; EMBRATUR. *Mercado de Turistas Estrangeiros de Segunda Residência no Brasil - Relatório executivo*. 2008. Disponível em: <http://www.dadosefatos.turismo.gov.br/pdf>> Acesso em: 15 dez. 2011.

FUKUI, Lia F. G. *Sertão e Bairro Rural: Parentesco e Família entre Sitiantes Tradicionais*. São Paulo, Ed. ática, 1979.

FURTADO, Sérgio. *Comportamento Histórico da Participação do Setor Rural na Composição do PIB da Paraíba*. [Relatório apresentado ao Cooperar]. João Pessoa, 2013.

GALVÃO, Suenia de Fatima Silva. Interfaces cultural, política e organizacional do projeto “Caminhos do Frio – Rota Cultural” no contexto da regionalização do turismo no brejo paraibano. 2012. 214f. Dissertação (Mestrado) Natal: Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2012. Disponível em: [http://btd.d.bczm.ufrn.br/tde\\_arquivos/44/TDE-2013-02-19T010343Z-4805/Publico/SueniaFSG\\_DISSERT.pdf](http://btd.d.bczm.ufrn.br/tde_arquivos/44/TDE-2013-02-19T010343Z-4805/Publico/SueniaFSG_DISSERT.pdf) > Acesso em: 25 fev. 2017.

GARCIA, Loreley. et al. *Família como armadilha: a busca de fissuras no cotidiano das mulheres rurais nos Cariris paraibanos*. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2011.

GARCIA, Sylvia Gemignani. Cultura, dominação e sujeitos sociais. *Tempo Social - Rev. Sociol. USP*, S. Paulo, 8(2): 159-176, outubro de 1996. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ts/article/download/86430/89087>> Acesso em: 31 mar. 2018.

GARCIA Jr., Afrânio Raul. O mundo social entre compartilhado e segmentado: lembrando os espaços de O Sul: caminho do roçado. Entrevista concedida à Patrícia Alves Ramiro. *Política & Trabalho*. Revista de Ciências Sociais, nº 45, Julho/Dezembro de 2016, p. 375-393. Disponível em: [periodicos.ufpb.br/index.php/politicaetrabalho/article/view/32914](http://periodicos.ufpb.br/index.php/politicaetrabalho/article/view/32914)> Acesso em: 31 ago. 2017.

\_\_\_\_\_. A Sociologia rural no Brasil: entre escravos do passado e parceiros do futuro. *Sociologias*. Porto Alegre, ano 5, nº 10, jul/dez 2003, p. 154-189. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_abstract&pid=S1517-45222003000200006&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1517-45222003000200006&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt) > Acesso em: 24 nov. 2017.

\_\_\_\_\_. Reconversion des élites agraires. [Du pouvoir local au pouvoir national]. *Études rurales*. nº131-132, 1993. Droit, politique, espace agraire au Brésil. pp. 89-105. Disponível em: <https://etudesrurales.revues.org/1223>> Acesso em: 13 abr. 2017.

\_\_\_\_\_. *O Sul, Caminho do roçado: estratégias de reprodução camponesa e transformação social*. São Paulo: Marco Zero, 1989.

\_\_\_\_\_. Libertos e sujeitos - Sobre a transição para trabalhadores livres do Nordeste. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. n° 7, vol.3, junho de 1988. Disponível em : [http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs\\_00\\_07/rbcs07\\_01.htm](http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_07/rbcs07_01.htm)> Acesso em: 29 ago. 2017.

\_\_\_\_\_. Libres et assujettis: La transition des travailleurs dépendants aux travailleurs libres dans le Nord-Est du Brésil. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*. n°65, 1986, pp. 14-40. Disponível em: <[http://www.persee.fr/doc/arss\\_0335-5322\\_1986\\_num\\_65\\_1\\_2348](http://www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_1986_num_65_1_2348)> Acesso em: 11 fev. 2018.

GAVIRIA, Margarita Rosa; PEZZI, Silvane Maria. O poder simbólico da renda na mobilização social de jovens de comunidades rurais. In: MENASCHE, Renata (org.). *Agricultura familiar à mesa: Saberes e práticas de alimentação no Vale do Taquari*. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2007.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GIULIANI, Gian Mario. Neo-ruralismo: o novo estilo dos velhos modelos. RBCS/ANPOCS, n. 14, ano 5. 1990. Disponível em: <[http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs/rbcs14\\_05.htm](http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs/rbcs14_05.htm)> Acesso em: 1 nov. 2011.

GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 1985 [1959].

GOMES, R. A.; MAIA, K. F. Traços da modernização no sertão: o empresário rural como um novo ator. *Política & Trabalho*. Revista de Ciências Sociais, n° 45, Julho/Dezembro de 2016, p. 105-122. Disponível em: <[periodicos.ufpb.br/index.php politicaetrabalho/article/download/30691/17804](http://periodicos.ufpb.br/index.php/politicaetrabalho/article/download/30691/17804)> Acesso em: 31 ago. 2017.

GOMES, Wanderson José Francisco. *A construção do destino turístico Alagoas: a tradução das políticas contemporâneas de turismo*. 2015. 149f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) Universidade Federal de Alagoas, 2015. Disponível em: <<http://www.repositorio.ufal.br/handle/riufal/1261>> Acesso em: 15 mar. 2018.

GONZÁLES, M. R. El turismo como nueva fuente de ingresos para el médio rural de Castilha y León. *Cuadernos de Turismo*, Murcia, n. 16, 2005, p. 175 – 195. Disponível : <<http://revistas.um.es/turismo/article/view/18331/17691>> Acesso em: 17 mar. 2017.

GODBOUT, Jacques. Introdução à Dádiva. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. n° 38, vol. 13, pp. 39-51, 1998. Disponível em: <[www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-69091998000300002](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69091998000300002)> Acesso em: 04 nov. 2017.

GODBOUT, Jacques ; CAILLE, Alain. *L'esprit du don*. (Collection : Textes à l'appui / Série Anthropologie.) Paris : Éditions La découverte, 1992.

GOVERNO DO ESTADO DA PARAÍBA. Secretaria de Comunicação – Secom. Ricardo discute retomada do projeto Cooperar e financiamento para obras hídricas com Banco Mundial. Segunda-feira, 3 de julho de 2017. Disponível em: <<http://paraiba.pb.gov.br/ricardo-discute-retomada-do-projeto-cooperar-e-financiamento-para-obras-hidricas-com-banco-mundial/>> Acesso em: 01 ago. 2017.

GOVERNO DO ESTADO DA PARAÍBA. Secretaria do Turismo e do Desenvolvimento Econômico. *Caminhos do Frio: Perfil do Turista Areia – comparativo 2011, 2012, 2013 e 2104*. Empresa Paraibana de Turismo, João Pessoa, 2014.

GREFFIER, Luc. Tourisme social et engagement territorial, entre régulation et concurrence. *Les Cahiers Espaces*. n. 94. Paris, 2007, pp.38-46.

GREVIN, Anouk. Amor e as políticas de empresas. A dádiva como dimensão essencial do trabalho. *REALIS*, v.6, n. 01, Jan-Jul. 2016. Disponível em: <<https://periodicos.ufpe.br/revistas/realis/article/view/8861/8836> > Acesso em: 26 mar. 2018.

\_\_\_\_\_. La Quête de Reconnaissance : Une Question de Don. – *Cahier du Grace série Don, Échange et Gratuité*, 6/2014. Disponível em : <http://www.grace-recherche.fr/wp-content/uploads/2014/06/Cahier-du-GRACE-Serie-Don-Echange-Gratuite-AGrevin-620141.pdf>> Acesso em: 30 mar. 2018.

GRISA, C.; SCHNEIDER, S. "Plantar pro gasto": a importância do autoconsumo entre famílias de agricultores do Rio Grande do Sul. *Revista de Economia e Sociologia Rural*, v. 46, n. 2, p. 481-515, 2008. Disponível em: <[www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-20032008000200008](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-20032008000200008)> Acesso em: 18 ago. 2017.

GRUPO DE JOVENS A UNIÃO FAZ A FORÇA (Areia, Paraíba/BR). *15 anos fazendo a glória de Deus brilhar*. Chã de Jaridm, Areia/PB: Yellow's Artes, 2011.

GRYNSZPAN, Mario. Os idiomas da patronagem: um estudo da trajetória de Tenório Cavalcanti. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, nº 14, ano 5, out./1990. Disponível em: <[www.anpocs.org.br/porta/publicacoes/rbcs\\_00\\_14/rbcs14\\_07.htm](http://www.anpocs.org.br/porta/publicacoes/rbcs_00_14/rbcs14_07.htm)> Acesso em: 28 dez. 2017.

GUIGOU, Jacques. Problemas de uma sociologia da juventude rural. In: BRITTO, Sulamita de. (org.) *Sociologia da Juventude*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

HELFAND, Steven M.; ROCHA, Rudi; VINHAIS, Henrique E. F.. Pobreza e Desigualdade de Renda no Brasil Rural: uma análise da queda recente. *Pesquisa e planejamento econômico - PPE*, v. 39. n. 1 abr. 2009. Disponível em: <[ppe.ipea.gov.br/index.php/ppe/article/view/1160/1045](http://ppe.ipea.gov.br/index.php/ppe/article/view/1160/1045)> Acesso em: 12 abri. 2016.

HEREDIA, Beatriz M. A. de. *A morada da vida: trabalho familiar de pequenos produtores do Nordeste do Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

\_\_\_\_\_. de. *Formas de dominação e Espaço Social*. A modernização da agroindústria canavieira em Alagoas. São Paulo: Marco Zero, 1988.

HOBBSAWM, Eric. A Invenção das Tradições. In: HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (orgs.). *A Invenção das Tradições*. São. Paulo: Editora Paz e Terra, 1984 [1983].

IBGE. *Base de informações do Censo Demográfico 2010: Resultados do Universo por setor censitário*. Rio de Janeiro, 2011.

\_\_\_\_\_. *Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios: Síntese de indicadores 2012*. Disponível em: < [https://ww2.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/.../pnad2012/default\\_sintese.shtm](https://ww2.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/.../pnad2012/default_sintese.shtm)> Acesso em: 07 jul. 2017.

IBGE Cidades. *Censo Agropecuário: Dados Areia*. Rio de Janeiro, 2017. Disponível em: < <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pb/areia/panorama>> Acesso em: 8 jul. 2016.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL- IPHAN. *Recuperação de Imóveis Privados em Centros Históricos*. Organizadora, Érica Diogo. Brasília, DF : Iphan / Programa Monumenta, 2009a.

\_\_\_\_\_. *O festival de artes – Areia - PB*. Brasília, DF: Iphan / Programa Monumenta, 2009b.

JACQUES-JOUVENOT, Dominique ; SCHEPENS Florent. Transmettre une entreprise. In : *Revue du MAUSS*. Semestrielle n° 29 (2007 1er sem.). Avec Karl Polanyi, contre la société du tout-marchand. pp. @ 377-410. Disponível em : <<http://www.revuedumauss.com.fr/Pages/LARTD93C.html#Anchor-49529>> Acesso em: 22 set. 2016.

\_\_\_\_\_. *Le choix du sucesseur*. L'Harmattan : Paris, 1997.

\_\_\_\_\_. Le paradoxe de la transmission du métier: le cas des éleveurs. In : *SociologieS*. [En ligne], Dossiers, La transmission du métier, mis en ligne le 07 mars 2014. Disponível em : < <https://journals.openedition.org/sociologies/4566>> Acesso em : 22 set. 2016

JACQUES-JOUVENOT, Dominique ; VIEILLE-MARCHISET, G. *Socio-anthropologie de la transmission*. L'Harmattan : Paris, 2013.

JOAQUIM, Graça. Da identidade a sustentabilidade ou a emergência do turismo responsável. In: *Revista Sociologia - problemas e temáticas*. Lisboa, v.12, n. 23, 1997, pp.71-100. Disponível em: <<http://repositorio.iscte.pt/bitstream/10071/857/1/7.pdf>> Acesso em: 12 nov. 2011.

KOMTER, Aafke. Gifts and Social Relations, The Mechanisms of Reciprocity. *Revue du MAUSS*, 10 April 2007 [en ligne]. Disponível em : <<http://www.journaldumauss.net/./?Gifts-and-Social-Relations>> Acesso em: 09 abr. 2018.

LABATE, Beatriz Caiuby. A experiência do 'viajante-turista' na contemporaneidade. In: SERRANO, Célia; BRUHNS, Heloísa Turini; LUCHIARI, Mª Tereza D. P. (orgs.). *Olhares contemporâneos sobre o turismo*. Campinas: Papirus, 2000, pp. 55-80.

LAHIRE, Bernard. O homem plural ou a sociologia em escala individual. In : VANDENBERGHE, Frédéric ; VERAN , Jean-François (orgs.). *Além do habitus: teoria social pós-bourdiesiana*. 1. ed. - Rio de Janeiro: 7Letras, 2016.

LANNA, Marcos P. D. Repensando a troca trobriandesa. *Revista de Antropologia*, nº 35, S. Paulo, USP, 1992. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/111333>> Acesso em: 23 nov. 2017.

\_\_\_\_\_. *A Dívida Divina: troca e patronagem no Nordeste brasileiro*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1995.

\_\_\_\_\_. Reciprocidade e Hierarquia. *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, 1996, v. 39 nº 1. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/111622/109660>> Acesso em: 11 set. 2017.

\_\_\_\_\_. Nota sobre Marcel Mauss e o Ensaio Sobre a Dádiva. *Revista de Sociologia e Política*. n.º 14: 173-194, jun. 2000. Disponível em: <[www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-44782000000100010&script=sci...tlnng...](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-44782000000100010&script=sci...tlnng...)> Acesso em: 21 set. 2017.

LAVE, Jean; WENGER, Etienne. *Situated learning: legitimate peripheral participation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. Disponível em : <<http://wenger-trayner.com/introduction-to-communities-of-practice/>> Acesso em: 12 fev. 2017.

LEFEBVRE, Henri. Le droit à la ville. *L'Homme et la société*, n. 6, 1967. pp. 29-35. Disponível em : <[http://www.persee.fr/doc/homso\\_0018-4306\\_1967\\_num\\_6\\_1\\_1063](http://www.persee.fr/doc/homso_0018-4306_1967_num_6_1_1063)> Acesso em : 15 ago. 2017.

LIPOVETSKY, Gilles; SERROY, Jean. *A estetização do mundo: Viver na era do capitalismo artista*. Tradução Eduardo Brandão. 1a ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015 [2013].

LEITE, Rogério Proença. *Contra-usos da cidade: lugares e espaço público na experiência urbana contemporânea*. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Aracaju/SE: Editora UFS, 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003 [1950].

\_\_\_\_\_. *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1982.

\_\_\_\_\_. *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, La Haye, Mouton, 1981 [1949].

\_\_\_\_\_. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

\_\_\_\_\_. *Anthropologie Structurale*. Paris, Plon, 1998 [1958].

LUNARDI, Raquel. Mulher, turismo e desenvolvimento rural: o trabalho feminino na atividade turística. In: SANTOS, Eurico de Oliveira; SOUZA, Marcelino de. (orgs.). *Teoria e prática do turismo no espaço rural*. Barueri/SP: Manole, 2010.

MAGALHÃES, Augusto. *Socialização do Espaço Urbano: como um festival de artes interferiu na relação indivíduo/cotidiano na cidade de Areia, Brejo paraibano, na década de 70*. 2009. 128f. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Universidade Federal da Paraíba: João Pessoa, 2009. Disponível em: <<http://tede.biblioteca.ufpb.br/bitstream/tede/1/arquivototal.pdf>> Acesso em: 20 mar. 2017.

MAIA, Alexandre Gori; BUAINAIN, Antonio Marcio. O novo mapa da população rural brasileira. *Confins* [Online], n. 25. 2015. Disponível em: <<http://confins.revues.org/10548>> Acesso em: 11 jul. 2017.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1984 [1922].

MARIANO NETO, Belarmino. *A produção do espaço agrário paraibano enquanto instância social*. Disponível em: <<http://br.monografias.com/trabalhos/espaco-agrario-paraibano-instancia-social/espaco-agrario-paraibano-instancia-social.shtml>> Acesso em: 20 mar. 2017.

MARQUES, Marta Inez Medeiros. A atualidade do uso do conceito de camponês. *Revista Nera* – Ano 11, N. 12 – janeiro/junho de 2008. Disponível em: <<http://www.reformaagrariaemdados.org.br/sites/default/files/1399-4032-1-PB.pdf>> Acesso em 06 mar. 2017.

MARQUES, Flávia Charão. et al. Circulação de alimentos: dádiva, sociabilidade e identidade. In: MENACHE, Renata (org.). *Agricultura familiar à mesa: Saberes e práticas de alimentação no Vale do Taquari*. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2007.

MARQUES, Ailson de Lima; ARAÚJO, Douglas Cavalcante de; DINIZ, Linconl da Silva. Novo Rural Brasileiro nos Brejos do Estado da Paraíba. *Revista GeoTemas*. Pau dos Ferros, Rio Grande do Norte, Brasil, v.6, n.2, p.47-58, Jul./Dez. 2016. Disponível em: <<http://periodicos.uern.br/index.php/geotemas/article/viewFile/1771/1263>> Acesso em: 13 ago. 2017.

MARSÁ, Victor (coord.). *Gran Diccionario Español-Portugués/Português-Espanhol*. Madrid: Espasa Calpe, 2001.

MARSCHNER, Walter Roberto. As representações do espaço rural na Literatura Modernista: o exemplo do personagem Jeca Tatú. *Estudos de Sociologia*. Recife, 2015, v. 2 n. 21. Disponível em: <[www.revista.ufpe.br/revsocio/index.php/revista/article/view/500](http://www.revista.ufpe.br/revsocio/index.php/revista/article/view/500)> Acesso em: 21 jul. 2017.

MARTINS, José de Souza. *Capitalismo e tradicionalismo: estudos sobre as contradições da sociedade agrária no Brasil*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1975.

\_\_\_\_\_. *A sujeição da renda da terra ao capital*. (Encontros com a civilização brasileira, 22.) Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

\_\_\_\_\_. *Expropriação e violência: a questão política no campo*. São Paulo: Hucitec, 1982.

\_\_\_\_\_. *Os camponeses e a política no Brasil: as lutas sociais no campo e seu lugar no processo político*. Petrópolis: Vozes, 1995.

\_\_\_\_\_. Impasses sociais e políticos em relação à reforma agrária e à agricultura familiar no Brasil. In: SEMINÁRIO INTERNO SOBRE DILEMAS E PERSPECTIVAS PARA O DESENVOLVIMENTO REGIONAL NO BRASIL, COM ÊNFASE NO AGRÍCOLA E NO RURAL NA PRIMEIRA DÉCADA DO SÉCULO XXI, 2001, Santiago do Chile. Anais... Santiago do Chile: FAO, 2001. Disponível em: <[www.rlc.fao.org/prior/desrural/brasil/souza.PDF](http://www.rlc.fao.org/prior/desrural/brasil/souza.PDF)> Acesso em: 30 abr. 2007.

\_\_\_\_\_. [Prefácio do livro:] Os impasses sociais da sucessão hereditária na agricultura familiar. In: Milton Luiz Silvestro. et al. Florianópolis: Epagri; Brasília : Nead / Ministério do Desenvolvimento Agrário, 2001.

MARTINS, Paulo Henrique. A Sociologia de Marcel Mauss: dádiva, simbolismo e associação. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 73, p. 45-66, dez. 2005. Disponível em: <<https://rccs.revues.org/954>> Acesso em: 12 jul. 2017.

MARTINS, Paulo Henrique. A dádiva como sentimento e prática. Desafios do agir amoroso no mundo da vida e dos sistemas. In: *REALIS*, v.6, n. 01, Jan-Jul. 2016. Disponível em: <<https://periodicos.ufpe.br/revistas/realis/article/view/8853> > Acesso em: 26 mar. 2018.

MATTEI, Lauro. A relevância da família como unidade de análise nos estudos sobre pluriatividade. *RER*, Rio de Janeiro, v. 45, nº 04, p. 1055-1073, out/dez 2007. Disponível em: <[www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-20032007000400011](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-20032007000400011)> Acesso em: 10 set. 2016.

MATTOS, Carmen Lúcia Guimarães de. A abordagem etnográfica na investigação científica. In MATTOS, CLG.; CASTRO, PA., (orgs). *Etnografia e educação: conceitos e usos*. Campina Grande: EDUEPB, 2011.

MAUSS, Marcel. *Marcel Mauss: Sociologia e Antropologia*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Nayfi, 2003.

\_\_\_\_\_. « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », In : M. Mauss. *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1999, p. 145-279.

MEAD, George H. (1973). *Espiritu, persona y sociedad: desde el punto de vista del conductismo social*. Barcelona: Paidós.

MELLO e SILVA, Leonardo. Dois clássicos em um. (Resenha). *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. v. 20 nº. 57. 2005. Disponível em: <[www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v20n57/a10v2057.pdf](http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v20n57/a10v2057.pdf) > Acesso em: 04 jan. 2018.

MELO, Natália Maximo e. *SEBRAE e empreendedorismo: origem e desenvolvimento*. 2008. 139 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de São Carlos, 2008. Disponível em: <<https://repositorio.ufscar.br/bitstream/handle/ufscar/1476/2043.pdf?sequence=1>> Acesso em: 29 jul. 2017.

MENDRAS, Henri. *Sociedades camponesas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.

\_\_\_\_\_. *L'oiel du sociologue – études réunis autour d'H. Mendras para D. Jacques-Jouventot*. Presse de l'UNESCO : Besançon, 1998.

MENEZES, Marilda; MALAGODI, Edgard; MOREIRA, Emilia R. Da usina ao assentamento: os dilemas da reconversão produtiva no Brejo Paraibano. *Estud. Soc. e Agric.*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, 2013. pp. 332-358. Disponível em: <<http://r1.ufrj.br/esa/V2/ojs/index.php/esa/article/viewFile/371/367>> Acesso em: 20 mar. 2017.

MÉSZÁROS, István. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2006 [1970].

MIRANDA, Roberto de Sousa; CUNHA, Luis Henrique Hermínio. Reconversão Produtiva e Processos de Mudança Ambiental no sul do Maranhão. In: XXX CONGRESSO INTERNACIONAL DA ALAS. 29 de novembro a 4 de dezembro de 2015, Costa Rica. Grupo de Trabalho Desarrollo Rural, Globalización y Acción Colectiva. Disponível em: <[sociologia-alas.org/.../Reconversão%20 produtiva%20e%20processos%20de%20muda...](http://sociologia-alas.org/.../Reconversão%20produtiva%20e%20processos%20de%20muda...)> Acesso em: 12 fev. 2018.

MONTAGNER, Miguel Ângelo. Trajetórias e biografias: notas para uma análise bourdieusiana. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 9, nº 17, jan./jun. 2007, p. 240-264. Disponível em: <[www.scielo.br/scielo.php?pid=S1517-45222007000100010&script=sci...tlng...](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1517-45222007000100010&script=sci...tlng...)> Acesso em: 02 abr. 2018.

MORAES, Carla Gisele M. S. Martins. *Areia - Paraíba: Morfologia e Desenvolvimento Urbano nos séculos XVIII, XIX e XX*. 2008. 223f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Urbano), Universidade Federal de Pernambuco. 2008. Disponível em: <<https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/3056>> Acesso em: 13 ago. 2017.

MOREIRA, Emília; TARGINO, Ivan. *Capítulos de Geografia Agrária da Paraíba*. João Pessoa: Editora Univeritária/ UFPB, 1997.

MOREIRA, José Roberto (org.). *Identidades sociais: ruralidades no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

MORMONT, Catherine; MOUGENOT, Marc. *L'invention du rural*. L'héritage des mouvements ruraux (de 1930 à nos jours). Bruxelas: Ed. Vie Ouvriere, 1988.

MOURA, Guilherme Lima. Somos uma comunidade de prática? *Revista de Administração Pública – RAP*. Rio de Janeiro: FGV, n. 43(2): 323-46, Mar./Abr. 2009. Disponível em: <[www.scielo.br/pdf/rap/v43n2/v43n2a03.pdf](http://www.scielo.br/pdf/rap/v43n2/v43n2a03.pdf)> Acesso em: 24 fev. 2017.

OLIVEIRA, A. Umbelino de. *Agricultura camponesa no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1997.

\_\_\_\_\_. A longa marcha do campesinato brasileiro: movimentos sociais, conflitos e Reforma Agrária. *Revista de Estudos Avançados*, n. 15(43), p 185-206, 2001. Disponível em: <[www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40142001000300015&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40142001000300015&script=sci_arttext)> Acesso em: 30 jun. 2006.

OLIVEIRA, F. M. C. *Crítica à Razão Dualista – O Ornitorrinco*. São Paulo: Editorial Boitempo, 2003 [1973].

OLIVEIRA, J. R. *Assentamentos rurais em busca da sustentabilidade: um estudo de caso sobre o processo de transição agroecológica no Projeto de Assentamento Dona Helena, no Município de Cruz do Espírito Santo/PB*. João Pessoa: Editora UFPB, 2013.

\_\_\_\_\_. “Festa na fazendinha”: Formas de consumo simbólico-cultural e de apropriação do rural por famílias urbanas. *Revista de Ciências Sociais*, Fortaleza, v.48, n. 1, p.208-244, jan./jul., 2017. Disponível em: <[www.periodicos.ufc.br/revcienso/article/view/18881](http://www.periodicos.ufc.br/revcienso/article/view/18881)> Acesso em: 20 jun. 2017.



OLIVEIRA, J. R.. 'Eu quero uma casa no campo...' Representações e imagens do espaço rural como lugar de turismo de residência secundária no Nordeste brasileiro. In: VIII CITURDES - CONGRESSO INTERNACIONAL SOBRE TURISMO RURAL E DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL, 2012, 25 a 27 junho, Chaves, Portugal. Atas do VIII Citurdes. Chaves: UTAD, 2012. v. 1. p. 379-400. Disponível em: <[www.pasosonline.org/Publicados/pasosoedita/pasosrep7.pdf](http://www.pasosonline.org/Publicados/pasosoedita/pasosrep7.pdf)> Acesso em: 2031 mai. 2015.

OLIVEIRA, A. C. M. O patrimônio histórico e cultural de areia / PB – Herança maldita ou bendita? Rejeição da população de Areia aos processos de tombamento de patrimônio. 2013. 52f. (Monografia de Conclusão de Curso) Universidade Federal Rural de Pernambuco/Fundação Joaquim Nabuco, 2013.

ORTIZ, Renato (org.). *Pierre Bourdieu: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983.

PAIS, José Machado. A Construção Sociológica da Juventude: alguns contributos. *Revista Análise Social* V. XXV (101-106), 1990. p. 139 -165. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/41010794>> Acesso em: 17 jan. 2017.

PALMEIRA, Moacir. Casa e Trabalho: Nota sobre as relações sociais na plantation tradicional. 1977. In: WELCH, Clifford Andrew. et al. *Camponeses brasileiros: leituras e interpretações clássicas*, v.1. – São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009 [1977].

PAULA, S. G. de: 'O country no Brasil contemporâneo'. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos* (online). v. 5 (suplemento), 273-286 julho 1998. Disponível em: <[www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-59701998000400015...](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-59701998000400015...)> Acesso em: 29 set. 2015.

PAULILO, M. I. Trabalho familiar: uma categoria esquecida de análise. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 12, n. 1, Jan-abr. 2004, p. 229-252. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104.../8696>> Acesso em: 12 ago. 2011.

PAULO, Maria de Assunção Lima de. As construções das identidades de jovens rurais na relação com o meio urbano em um pequeno município. 2010. 159p. Tese (Doutorado em Sociologia) Universidade Federal de Pernambuco: Recife, 2010. Disponível em: <<https://repositorio.ufpe.br/bitstream/handle/123456789/9589/arquivo>> Acesso em: 17 jan. 2017.

PETERS, Gabriel. Habitus, reflexividade e neo-objetivismo na teoria da prática de Pierre Bourdieu. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*- v. 28 n° 83, 2013. Disponível em: <[www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-69092013000300004](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092013000300004)>. Acesso em: 07 mai. 2017.

PINHEIRO, Clara Virgínia de Queiroz. Indivíduo e Sociedade: um estudo sobre a perspectiva hierárquica de Louis Dumont. *Revista Mal Estar e Subjetividade*. Disponível em: <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1518-61482001000100006](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1518-61482001000100006)> Acesso em: 23 jan. 2018.

PICISTELLI, Adriana. The gender of the gift [Resenha]. *Cadernos Pagu* (2) 1994. Pp. 211-219. Disponível em: <[www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?down=50821](http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?down=50821)>. Acesso em 17 abr. 2018.

PONGRATZ, Hans. Cultural Tradition and Social Change in Agriculture. *Sociologia Ruralis*, vol. XXX-1, p. 5-17. 1990. Disponível em: <<https://pdfs.semanticscholar.org/.../b9a79544bef9b83a723027cee...>> Acesso em: 28 mar. 2017.

PRADO JÚNIOR, Caio. *A Questão Agrária no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

PROJETO COOPERAR. Documentos Finais da Avaliação de Impactos Ambientais – AISA. Disponível em: <<http://www.cooperar.pb.gov.br/?pg=302>> Acesso em: 12 abr. 2017.

QUEIROZ, Maria Isaura de. Uma categoria rural esquecida (1963). In: WELCH, Clifford Andrew. et al. (org.). *Camponeses brasileiros: leituras e interpretações clássicas*, v.1. São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009.

RATTNER, Henrique. Desenvolvimento de comunidade no processo de urbanização: notas para uma crítica das teorias sociológicas do planejamento. *Rev. Adm. Empres.* [online]. 1976, v.16, n.3, pp.15-26. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0034-75901976000300002](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-75901976000300002)> Acesso em: 11 jul. 2017.

RAYNAUT, Claude. A gênese da abordagem territorial e participativa do desenvolvimento rural: raízes conceituais e experiências internacionais. In: CAVALCANTI, Josefa Salette B.; WANDERLEY, Maria Nazareth Baudel; NEIDERLE, Paulo André (orgs.). *Participação, Território e Cidadania: um olhar sobre a política de desenvolvimento territorial no Brasil*. Recife: Editora UFPE, 2014.

ROCHA, M. Eduarda da Mota. Notas de sala de aula. Disciplina Sociologia da Cultura 2015.1. PPGS: Recife, 2015.

\_\_\_\_\_. Notas sobre a dualidade entre 'alta' e 'baixa' culturas no campo cultural brasileiro. *Ideias (UNICAMP)*, v. 1, p. 00, 2013. Disponível em: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/ideias/article/view/8649380>> Acesso em: 01 abr. 2016.

\_\_\_\_\_. Consumo traz felicidade? A publicidade no centro da cultura. *Comunicação, Mídia e Consumo* (São Paulo. Impresso), v. 8, p. 161-179, 2011. Disponível em: <[revistacmc.espm.br/index.php/revistacmc/article/download/274/251](http://revistacmc.espm.br/index.php/revistacmc/article/download/274/251)> Acesso em: 01 abr. 2016.

\_\_\_\_\_. *Pobreza e cultura de consumo em São Miguel dos Milagres*. 1. ed. Maceió (AL): Edufal, 2002. 192p.

\_\_\_\_\_. O consumo precário: pobreza e cultura de consumo em um município do litoral nordestino. In: IV CONGRESSO LATINOAMERICANO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 1998. Anais do ALAIC. Recife: Alaic, 1998.

ROCHA DE SOUZA JUNIOR, Robson. A imposição da dádiva: unidade e distinção no kula melanésio. 2014. 295f. Dissertação [Mestrado em Ciências Sociais]. Universidade Federal de Juiz de Fora, 2014. Disponível em: <<https://repositorio.ufjf.br/jspui/bitstream/ufjf/438/1/robsonrochadesouzajunior.pdf>> Acesso em: mar. 2018.

RODRIGUES, Maria de Fátima Ferreira. et al. Pobreza Rural e Políticas Públicas: o Pronaf e o Projeto Cooperar na Paraíba. *Cadernos do Logepa*. João Pessoa, v.4, n. 2, Jul/Dez-2005. p. 94-102. Disponível em: <<http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/logepa/article/viewFile/11010/6189>> Acesso em: 31 jul. 2017.

RODRIGUES, Adyr Balastrieri. Turismo rural no Brasil – ensaio de uma tipologia. In: RODRIGUES, Adyr Balastrieri (org.). *Turismo Rural*. São Paulo: Contexto, 2001.

ROQUE, A. M. Turismo no espaço rural: um estudo multicaso nas regiões sul e sudoeste de Minas Gerais. 2001. 103f. Dissertação. (Mestrado em Administração). Universidade Federal de Lavras, 2001.

ROSA, T. M. ; SBICCA, A. F. ; GONÇALVES, F. O. Estratificação Socioeconômica: uma proposta a partir do Consumo. In: XIX ENCONTRO REGIONAL DE ECONOMIA, 2014, Fortaleza. Anais do XX Fórum BNB de Desenvolvimento, 2014. Disponível em: <<https://www.bnb.gov.br/.../ss4.../fbbd77ab-e78c-4885-973f-a841a26ab49e>> Acesso em: 17 fev. 2018.

SABOURIN, Éric. Práticas de reciprocidade e economia de dádiva em comunidades rurais do Nordeste brasileiro. *Raízes*, Ano XVIII, n.º 20, novembro, 1999. pp. 41- 49. Disponível em: <[http://www.ufcg.edu.br/~raizes/artigos/Artigo\\_26.pdf](http://www.ufcg.edu.br/~raizes/artigos/Artigo_26.pdf)> Acesso em: 12 abr. 2017.

\_\_\_\_\_. L'entraide rurale, entre échange et réciprocité. *Revue du MAUSS - Vers une autre science économique (et donc un autre monde)?*, éd. La Découverte, n.º30, 2007/2, p. 198-217. Disponível em: <<https://www.cairn.info/revue-du-mauss-2007-2-page-198.htm>> Acesso em: 2 abr. 2017.

\_\_\_\_\_. Marcel Mauss: Da dádiva à questão da reciprocidade. *RBCS*, v. 23, n.º. 66 fevereiro/2008. Disponível em : < [www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-69092008000100008](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092008000100008)> Acesso em : 10 abr. 2017.

SALES, Teresa. *Agreste, agrestes: transformações recentes na agricultura nordestina*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; São Paulo: Ed. Brasileira de Ciências, 1982.

SANCHO, Federico. Agricultural and rural entrepreneurship: concepts for modeling development. *Comuniica*. Year 5. January – July, 2010. Disponível em: <<http://repiica.iica.int/docs/b2032i/b2032i.pdf>> Acesso em: 30 jul. 2017.

SANSOLO, Davis Gruber; BURSZTYN, Ivan. Turismo de base comunitária: potencialidade no espaço rural brasileiro. In: SANSOLO, Davis Gruber; BARTHOLO, Roberto; BURSZTYN, Ivan (orgs.). *Turismo de base comunitária: diversidade de olhares e experiências brasileiras*. Rio de Janeiro: Letra e Imagem, 2009.

SANSOLO, Davis Gruber; BARTHOLO, Roberto; BURSZTYN, Ivan (orgs.). *Turismo de base comunitária: diversidade de olhares e experiências brasileiras*. Rio de Janeiro: Letra e Imagem, 2009.

SANTOS, Clara. A construção social do conceito de identidade profissional. *Interacções*. n. 8. pp. 123-144. 2005. Disponível em: <<http://www.interacoes-ismt.com/index.php/revista/article/view/145/149>>. Acesso em: 08 mar. 2013.

SANTOS, Eurico de Oliveira; SOUZA, Marcelino de. (orgs.). *Teoria e prática do turismo no espaço rural*. Barueri/SP: Manole, 2010.

SANTOS, Harlon. Valor, ideologia e cultura no pensamento de Louis Dumont. *Observare*. Publicado 15 abril de 2014. Fortaleza-CE. Disponível em: <<http://wp.me/pFciT-7m>>. Acesso em: 30 jan. 2018.

SANTOS, Simone Cabral Marinho dos. Nas veredas por reconhecimento social: o papel da educação na desconstrução da inferioridade dos sujeitos do campo. *Revista Inter-legere*. n, 11. 2012. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/interlegere/article/view/4316>> Acesso em: 07 ago. 2017.

SARTI, Cynthia Andersen. *A família como espelho: um estudo sobre a moral dos pobres na periferia de São Paulo*. 1994. 222f. Tese (Doutorado em Antropologia), Universidade de São Paulo, 1994. Disponível em: <[publicacoes.fcc.org.br/ojs/index.php/cp/article/download/808/818](http://publicacoes.fcc.org.br/ojs/index.php/cp/article/download/808/818)> Acesso em: 19 set. 2017.

SAUSSURE, Ferdinand. *Curso de Linguística Geral*. Cultrix: São Paulo, 1975 [1916].

SCHECHNER, Richard. *Performance theory*. New York: Routledge, 1988.

SCHNEIDER, Sergio. Teoria Social, Agricultura Familiar e Pluriatividade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo: v.18, n.51, p.99-121, 2003. Disponível em: <[www.scielo.br/pdf/0D/rbcsoc/v18n51/15988.pdf](http://www.scielo.br/pdf/0D/rbcsoc/v18n51/15988.pdf)> Acesso em: 18 ago. 2007.

SENADO FEDERAL. *Sistema S*. Senado Notícias. Disponível em: <<http://www12.senado.leg.br/noticias/glossario-legislativo/sistema-s>> Acesso em: 29 jul. 2017.

SERVIÇO BRASILEIRO DE APOIO ÀS MICRO E PEQUENAS EMPRESAS – SEBRAE. *Territórios da Cidadania: Riquezas de um novo Brasil*. Brasília-DF, 2014. Disponível em: <[http://www.bibliotecas.sebrae.com.br/chronus/ARQUIVOS\\_CHRONUS/bds/bds.nsf/90860905e4c63a1dff070b05b396f0d1/\\$File/5182.pdf](http://www.bibliotecas.sebrae.com.br/chronus/ARQUIVOS_CHRONUS/bds/bds.nsf/90860905e4c63a1dff070b05b396f0d1/$File/5182.pdf)> Acesso em: 30 jul. 2017.

SERVIÇO NACIONAL DE APRENDIZAGEM RURAL, SENAR. *Programa Empreendedor Rural*. Disponível em: <<http://www.senar.org.br/programa/programa-empreendedor-rural>> Acesso em: 30 jul. 2017.

SETTON, Maria da Graça Jacintho. A teoria do habitus em Pierre Bourdieu: uma leitura contemporânea. *Revista Brasileira de Educação* [online]. 2002, n.20, pp.60-70. Disponível em: <[www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1413-24782002000200005](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-24782002000200005)> Acesso em: 12 jun. 2017.

SHANIN, Theodor. *A definição de camponês: conceituações e desconceituações – O velho e o novo em uma discussão marxista*. Estudos CEBRAP, 26, 1980.

SIGAUD, Lygia. *Os clandestinos e os direitos: estudo sobre trabalhadores da cana-de-açúcar de Pernambuco*. São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1979.

\_\_\_\_\_. “As vicissitudes do "ensaio sobre o dom". *Mana: Estudos de Antropologia Social*. v. 5, nº 2. p. 89-124. Rio de Janeiro, 1999. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93131999000200004](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131999000200004) Acesso em: 13 jan. 2017.

\_\_\_\_\_. “Direito e coerção moral no Mundo dos Engenhos.” In: *Estudos Históricos* 9, n.18, pp. 361–388. 1996. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/> Acesso em: 12 jan. 2017.

SILVA, Djanilson Amorim da. Cachaça Legal: produção de cachaça e as Boas Práticas de Fabricação (BPF) no Brasil. In: 29ª REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 03 e 06 de agosto de 2014, Natal/RN. Disponível em: [http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1403102232\\_ARQUIVO\\_CachacaLegal-producaodecachacaenasBoasPraticasdeFabricacaonoBrasil.pdf](http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1403102232_ARQUIVO_CachacaLegal-producaodecachacaenasBoasPraticasdeFabricacaonoBrasil.pdf) Acesso em: 04 jun. 2017.

SILVA, Kelson de Oliveira. Condomínios fechados, residências secundárias e o uso do espaço público pelo capital imobiliário. *Revista Acadêmica Observatório de inovação do turismo*. v. 4, n. 1, art. 3, p. 1-15, 2009. Disponível em: [http://www.sumarios.org/sites/default/files/pdfs/30386\\_3913.PDF](http://www.sumarios.org/sites/default/files/pdfs/30386_3913.PDF) Acesso em: 20 dez. 2011.

SILVA, Luís. *Casas de Campo: Etnografia do Turismo Rural em Portugal*. Lisboa: ICS, 2009.

SILVA, Normaci de Jesus Rocha da. Sobreviver é preciso: uma análise das personagens João Grilo e Chicó em o Auto da compadecida. 2013. 20f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Letras). Universidade Federal da Paraíba, 2013. Disponível em: [http://www.cchla.ufpb.br/clv/images/docs/tcc/2013/bahia/camacari/normaci\\_de\\_jesus\\_rocha\\_silva.pdf](http://www.cchla.ufpb.br/clv/images/docs/tcc/2013/bahia/camacari/normaci_de_jesus_rocha_silva.pdf) Acesso em: 19 ago. 2018.

SILVA, Rodrigo Freire de Carvalho; D’ANGELIS, B. C. S. Alívio da Pobreza Através do Turismo Sustentável: análise do Plano Amanhecer da Paraíba. *Revista Turismo em Análise*, v. 25, p. 32, 2014. Disponível em: [www.revistas.usp.br/rta/article/view/80670](http://www.revistas.usp.br/rta/article/view/80670) Acesso em: 20 mar. 2017.

SILVA SOUSA, Luziana. *Turismo e Desenvolvimento Local Sustentável na Paraíba*. Edição Eletrônica, 2006. Disponível em: <http://www.eumed.net/libros-gratis/2006b/lss/index.htm> Acesso em: 08 nov. 2017.

SILVESTRE, Sérgerson. *A formação da governança regional e as interfaces do desenvolvimento turístico no brejo paraibano*. 2014. Dissertação. (Mestrado em Desenvolvimento Regional) Universidade Estadual da Paraíba, 2014. Disponível em: <file:///C:/Users/josil/Downloads/DISSERTA%C3%87%C3%83O-S%C3%89RGERSON-SILVESTRE.PDF> Acesso em: 28 ago. 2017.

SIMIONI, Flávio José. As inter-relações entre a família e o espaço rural e urbano: a determinação da renda familiar. ANAIS DO 48º CONGRESSO SOBER. Tecnologia, Desenvolvimento e Integração Social. 25 a 28 Julho de 2010. Campo Grande, MS. Disponível em: <http://sober.org.br/> Acesso em: 25 mai. 2017.

SOARES, Thiago. *Ninguém é perfeito e a vida é assim*”: a música brega em Pernambuco. 1. ed. Recife/PE: Outros Críticos, 2017. 190p.

SOTO, William Héctor Gómez. A Sociologia do “mundo rural” de José de Souza Martins. *Estudos Sociedade e Agricultura*, 20 abril 2003: 175-198. Disponível em: <<https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/ruris/article/download/706/571>> Acesso em: 04 ago. 2017.

SOUSA, Melissa Rejane Granjeiro. A Política de Desenvolvimento do Banco Mundial no Nordeste Brasileiro: o caso dos Projetos de Redução de Pobreza Rural e o Cooperar na Paraíba. 2011. 54f. Monografia. João Pessoa: Universidade Estadual da Paraíba, 2011. Disponível em: <[dspace.bc.uepb.edu.br/jspui/handle/123456789/3165](https://space.bc.uepb.edu.br/jspui/handle/123456789/3165)> Acesso em: 30 jul. 2017.

SOUZA, Luciana Balbino. Em busca de um sonho: a experiência do Programa Saberes da Terra na Comunidade da Chã do Jardim – Areia PB. In: ATAS DO I ENCONTRO DE PESQUISA E PRÁTICAS EM EDUCAÇÃO NO CAMPO DA PARAÍBA, João Pessoa. Universidade Federal da Paraíba, 2011. Disponível em: <[ieppecpb2011.xpg.uol.com.br/conteudo/GTs/GT%20-%2004/15.pdf](http://ieppecpb2011.xpg.uol.com.br/conteudo/GTs/GT%20-%2004/15.pdf)> Acesso em: 14 fev. 2014.

\_\_\_\_\_. (org.) *Fazendo arte sob o luar*. Versos, causos e cantorias. (Trabalho realizado pelas alunas do Programa Saberes da Terra – Escola Nunca é tarde para recomeçar). Areia-PB: MDA/PPIGRE/NEAD, 2009.

SOUZA, Lucilene Balbino da Silva. *Aula de campo, turismo rural e fortalecimento da identidade local na comunidade de Chã do Jardim, Areia, PB*. 2014. Monografia. (Especialização em Fundamentos da Educação e Práticas Ped. Interdisciplinar). Universidade Estadual da Paraíba, 2014.

SOUZA, Jessé. *A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica*. Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2003.

\_\_\_\_\_. A parte de baixo da sociedade brasileira. *Revista Interesse Nacional*, v. 14, p. 33-41, 2011. Disponível em: <<https://edisciplinas.usp.br/mod/resource/view.php?id=1081646>> Acesso em: 13 dez. 2017.

\_\_\_\_\_. Pierre Bourdieu: Pensador da periferia? In: SOUZA, Jessé; MATTOS, Patrícia (orgs.). *Teoria crítica no século XXI*. São Paulo: Anablume, 2007.

\_\_\_\_\_. A gramática social da desigualdade brasileira. *RBCS*. v. 19, nº. 54 fevereiro/2004, Disponível: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcso/v19n54/a05v1954.pdf>> Acesso em: 13 dez. 2017.

STEINER, Philippe. *Altruímos, dons e trocas simbólicas: abordagens sociológicas da troca*. São Paulo, SP: Cultura Acadêmica, 2016a.

\_\_\_\_\_. *Donner... Une histoire de l'altruisme*. Paris : PUF, 2016b.

STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Tradução de André Villalobos. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2006 [1988].

TALAVERA, Agustín Santana. O rural como produto turístico: algo de novo brilha sob o sol? In: SERRANO, Célia; BRUHNS, Heloísa Turini; LUCHIARI, M<sup>a</sup> Tereza D. P. (orgs.). *Olhares contemporâneos sobre o turismo*. Campinas: Papirus, 2000, pp. 55-80.

\_\_\_\_\_. Turismo Cultural, Culturas Turísticas. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 9, n. 20, outubro de 2003. Disponível em: <[www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104...](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104...)> Acesso em: 07 dez. 2014.

TCHERKÉZOFF, Serge. Louis Dumont, a comparação das sociedades e o diálogo cultural. *Sociologia Antropologia*. Rio de Janeiro, v.07.03: 683-713, dezembro, 2017. Disponível em: <[http://www.sociologiaeantropologia.com.br/wpcontent/uploads/2017/12/1\\_ano7v07n03\\_SergeTcherk%C3%A9zoff.pdf](http://www.sociologiaeantropologia.com.br/wpcontent/uploads/2017/12/1_ano7v07n03_SergeTcherk%C3%A9zoff.pdf)> Acesso em: 23 jan. 2018.

TOMEI, Patricia Amelia; SOUZA, Daniela Arantes A. L. Alceu. Análise das Barreiras que Dificultam a Transformação do Agricultor Familiar em Empreendedor Rural no Contexto Brasileiro. *Revista Ibero-Americana de Estratégia – RIAE*, v. 13, n. 3. Julho/Setembro, 2014. Disponível em: <[file:///C:/Users/josil/Downloads/Tomei\\_Souza\\_2014\\_Analise-das-barreiras-que-difi\\_33286.pdf](file:///C:/Users/josil/Downloads/Tomei_Souza_2014_Analise-das-barreiras-que-difi_33286.pdf)> Acesso em: 28 jul. 2017.

TÖNNIES, Ferdinand. Comunidade e sociedade. In: MIRANDA, Orlando de. *Para ler Ferdinand Tönnies*. 1. ed. São Paulo: EdUSP, 1995. p. 231-352.

TOSTE, Verônica. Homo Hierarchicus: a trajetória de um clássico da antropologia francesa na Índia. *BIB*, São Paulo, n. 79, 1<sup>o</sup> semestre de 2015 (publicada em outubro de 2016), pp. 5-18. Disponível em: <<http://www.anpocs.com/index.php/edicoes-ant anteriores/bib-79/10522-homo-hierarchicus-a-trajetoria-de-um-classico-da-antropologia-francesa-na-india/file>> Acesso em: 08 fev. 2018.

TRIBUNAL DE JUSTIÇA DA PARAÍBA. *Solar José Rufino: Bem Histórico e Arquitetônico da Cidade de Areia – Patrimônio Cultural Nacional*. João Pessoa, 2007

TULIK, Olga. *Turismo Rural*. São Paulo: Aleph, 2003.

\_\_\_\_\_. Turismo e desenvolvimento no espaço rural: abordagens conceituais e tipologias. In: SANTOS, Eurico de Oliveira; SOUZA, Marcelino de. (orgs.). *Teoria e prática do turismo no espaço rural*. Barueri/SP: Manole, 2010.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA - UFSC. Centro Universitário de Estudos e Pesquisas sobre Desastres - CEPED. *Atlas brasileiro de desastres naturais 1991 a 2012*. Florianópolis: CEPED-UFSC; 2013. Disponível em: <<http://www.ceped.ufsc.br/atlas-brasileiro-de-desastres-naturais-2012/>> Acesso em 24 jul. 2017.

UOL. *Como é feito o piso de cimento queimado? A manutenção é muito complicada?*. Arquitetura e Estilo, 19 de novembro de 2010. Disponível em: <<http://casaeimoveis.uol.com.br/tire-suas-duvidas/arquitetura/como-e-feito-o-piso-de-cimento-queimado-a-manutencao-e-dificil.jhtm>> Acesso em: 30 abr. 2017.

URRY, John. *O Olhar do Turista: lazer e viagens nas sociedades contemporâneas*. São Paulo: Studio Nobel / SESC, 1996.

VANDENBERGHE, Frédéric. O real é relacional: uma análise epistemológica do estruturalismo gerativo de Pierre Bourdieu. *Cadernos do Sociófilo*, IESP/UERJ, 2011. Disponível em: < [frederic.vdb.brainwaves.be/Frederic...to.../Orealerelacional-vandenbergh.pdf](http://frederic.vdb.brainwaves.be/Frederic...to.../Orealerelacional-vandenbergh.pdf)> Acesso em: 04 mai. 2016.

\_\_\_\_\_. As condições de possibilidade do conhecimento do objeto e o objeto do conhecimento na sociologia. In: Estudos de Sociologia. *Rev. do Prog. de Pós-graduação em Sociologia da UFPE*. v. 1. n.7, 2001. p. 171-185. Disponível em: <<https://periodicos.ufpe.br/revistas/revsocio/article/view/235458/>> Acesso em: 06 abr. 2018.

\_\_\_\_\_. Entre la voix et la croix, le don et la donation. *Revue du MAUSS* [permanente], 26 juin 2009 [en ligne]. Disponível em: <<http://www.journaldumauss.net/./?Entre-la-voix-et-la-croix-le-don>> Acesso em: 28 abr. 2018.

\_\_\_\_\_. Os pós-bourdieuianos: retrato de uma família disfuncional. In : VANDENBERGHE, Frédéric ; VERAN , Jean-François (orgs.). *Além do habitus: teoria social pós-bourdieuiana* . 1. ed. - Rio de Janeiro: 7Letras, 2016.

VANDENBERGHE, Frédéric ; VERAN , Jean-François (orgs.). *Além do habitus: teoria social pós-bourdieuiana* . 1. ed. - Rio de Janeiro: 7Letras, 2016.

VIEIRA, Flávio Lúcio Rodrigues. O Banco Mundial e o Combate à Pobreza no Nordeste: o caso da Paraíba. *CADERNO CRH*, Salvador, v. 21, n. 52, p. 113-129, Jan./Abr. 2008. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ccrh/v21n52/a09v2152.pdf>> Acesso em: 01 ago. 2017.

\_\_\_\_\_. O círculo fechado do consenso neoliberal: planejamento regional, desenvolvimento sustentável e neoliberalismo no Nordeste. 2002. 373f. Tese. (Doutorado em Sociologia). Universidade Federal de Pernambuco, 2002. Disponível em: < [www.liber.ufpe.br/teses/arquivo/20040723143142.pdf](http://www.liber.ufpe.br/teses/arquivo/20040723143142.pdf)> Acesso em: 01 ago. 2017.

WACQUANT, Loic. Pierre Bourdieu. In: STONES, Rob (org). *Key Sociological Thinkers*. Londres: Palgrave Macmillan, 2007.

\_\_\_\_\_. Seguindo Pierre Bourdieu no Campo. *Rev. Sociol. Polít.*, Curitiba, 26, p. 13-29, jun. 2006. Disponível em: < [www.scielo.br/pdf/rsocp/n26/a03n26.pdf](http://www.scielo.br/pdf/rsocp/n26/a03n26.pdf)> Acesso em: 04 mai. 2016.

WACQUANT, L.; CALHOUN, C. Interesse, racionalidade e cultura. In:Revista Brasileira de Ciências Sociais. São Paulo: ANPOCS, v. 6, n. 15, p. 76–93, 1991. Disponível em: < [www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs\\_00\\_15/rbcs15\\_06.htm](http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_15/rbcs15_06.htm)> Acesso em: 18 set. 2016.

WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel. O Campesinato Brasileiro: uma história de resistência. *Revista de economia e sociologia rural*. Piracicaba, v. 52, Supl. 1, p. 025-044, 2014 (Impressa em Fev. 2015.) Disponível em: < [www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-20032014000600002&script=sci...tlnng...](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-20032014000600002&script=sci...tlnng...)> Acesso em: 14 out. 2014.

\_\_\_\_\_. Olhares sobre o “Rural” Brasileiro. *Raízes*. v.23, nºs 1,2- 2004a. Disponível em: < [revistas.ufcg.edu.br/raizes/artigos/Artigo\\_3.pdf](http://revistas.ufcg.edu.br/raizes/artigos/Artigo_3.pdf)> Acesso em: 16 set. 2014.



WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel. Identidade social e espaço de vida. In: WANDERLEY, M. N. B. (org.). *Globalização e desenvolvimento sustentável: dinâmicas sociais rurais no Nordeste brasileiro*. São Paulo: Polis; Campinas: Ceres, 2004b.

\_\_\_\_\_. Agricultura familiar e campesinato: rupturas e continuidades. *Estudos Sociedade e Agricultura*, Rio de Janeiro, n.21, p. 42-61, out. 2003a. Disponível em: <<https://wp.ufpel.edu.br/leaa/files/2014/06/Texto-6.pdf>> Acesso em: 15 mai. 2013.

WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel. José Eli da Veiga - “Cidades Imaginárias; o Brasil é menos urbano do que se calcula”. (resenha). Publicada em: *Cahiers du Brésil Contemporain*, 2003b, n. 51/52, p. 293-297. Disponível em: <[www.zeeli.pro.br/.../DESENVOLVIMENTO\\_RURAL\\_SUPERACAO\\_DO\\_RURAL\\_O...](http://www.zeeli.pro.br/.../DESENVOLVIMENTO_RURAL_SUPERACAO_DO_RURAL_O...)> Acesso em: 15 mai. 2013.

\_\_\_\_\_. Raízes históricas do campesinato brasileiro. In: TEDESCO, João Carlos (Org.) *Agricultura familiar: realidades e perspectivas*. Passo Fundo: EDIUPF, 1999.

\_\_\_\_\_. Gênese da abordagem territorial no Brasil. In: CAVALCANTI, Josefa Salete B.; WANDERLEY, Maria Nazareth Baudel; NIEDERLE, Paulo André (orgs.) *Participação, Território e Cidadania: um olhar sobre a política de desenvolvimento territorial no Brasil*. Recife: Editora UFPE, 2014.

WANDERLEY, Maria Nazareth Baudel; FAVARETO, Arilson. A singularidade do Rural Brasileiro: implicações para as tipologias territoriais e a elaboração de políticas públicas. In: MIRANDA, Carlos; SILVA, Heithel (Orgs.). *Concepções da Ruralidade Contemporânea: as singularidades brasileiras*. Brasília: IICA, 2013. (Série Desenvolvimento Rural Sustentável; v.21).

WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. LTC: Rio de Janeiro, 1982 [1946].

\_\_\_\_\_. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. 5 ed. São Paulo: Pioneira, 1987 [1904/1905].

\_\_\_\_\_. *Economia e sociedade: Fundamentos da sociologia compreensiva*. V-2. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.

WENGER-TRAYNER, Etienne; Wenger-Trayner, Beverly. *Communities of practice: a brief introduction*. v. April 15, 2015. Disponível em: < <http://wenger-trayner.com/introduction-to-communities-of-practice/> > Acesso em : 12 fev. 2017.

WELCH, Clifford Andrew . et al. Introdução: estudos clássicos brasileiros sobre o campesinato. In: WELCH, Clifford Andrew. et al. (org.). *Camponeses brasileiros: leituras e interpretações clássicas*, v.1. São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009.

WIRTH, Louis. O urbanismo como modo de vida. In: VELHO, Octávio Guilherme. *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

WHIMSTER, Sam. *Weber*. Porto Alegre: Artmed, 2009.

WOORTMANN, Klass. Com parentes não se negocea: o campesinato como ordem moral. *Anuário Antropológico/87*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1990a. Disponível em: < [www.dan.unb.br/images/pdf/anuario\\_antropologico/.../anuario87\\_woortmann.pdf](http://www.dan.unb.br/images/pdf/anuario_antropologico/.../anuario87_woortmann.pdf)> Acesso em: 11 set. 2016.

\_\_\_\_\_. Migração, família e campesinato. *Revista Brasileira de Estudos de População* (Campinas), v.7, n.1, p.35-53, 1990b. Disponível em: < <https://www.rebep.org.br/revista/article/view/546>> Acesso em 22 fev. 2017.

\_\_\_\_\_. A comida, a família e a construção do gênero feminino. *Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 1, p. 103-130, 1986. Disponível em: < [http://www.dan.unb.br/images/doc/SerieAntropologia\\_50.pdf](http://www.dan.unb.br/images/doc/SerieAntropologia_50.pdf)> Acesso em: 18 mar. 2017.

WOORTMANN, Klass. *A família das mulheres*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro/CNPq, 1987.

\_\_\_\_\_. A transformação da subordinação. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, R. (Org). *Anuário Antropológico*. Edições: Universidade Federal do Ceará; Fortaleza e Tempo Brasileiros: Rio de Janeiro, n. 81, p. 204-229, 1983.

WOORTMANN, Ellen F. Padrões tradicionais e modernização: comida e trabalho entre camponeses teuto-brasileiros. In: MENACHE, Renata (org.). *Agricultura familiar à mesa: Saberes e práticas de alimentação no Vale do Taquari*. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2007.

\_\_\_\_\_. O Sítio Camponês. *Anuário Antropológico/81*. Edições Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, 1983. Disponível em [www.dan.unb.br/images/pdf/anuario.../anuario81\\_ellenwoortmann.pdf](http://www.dan.unb.br/images/pdf/anuario.../anuario81_ellenwoortmann.pdf)

\_\_\_\_\_. Da complementaridade à dependência: espaço, tempo e gênero em 'comunidades pesqueiras' do Nordeste. SÉRIE ANTROPOLOGIA. Brasília, 1991. Disponível em: <<http://dan.unb.br/images/doc/Serie111empdf.pdf>> Acesso em: 08 out. 2017.

\_\_\_\_\_. Migração, família e conhecimentos tradicionais. *Vivência - Revista de Antropologia*. n. 43, 2014. p. 13-27. Disponível em: < <https://periodicos.ufrn.br/vivencia/article/view/6800> > Acesso em: 28 mar. 2017.

WOORTMANN, E. F.; WOORTMANN, K. *O trabalho da terra: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa*. Brasília: Ed. UnB, 1997.

WOLF, Eric. *Sociedades Camponesas*. Curso de Antropologia Moderna. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1970.

\_\_\_\_\_. *Antropologia e Poder*. (Organizado por Bela Feldman –Bianco e Gustavo Lins Ribeiro). Brasília: Editora Universidade de Brasília. São Paulo: Unicamp, 2003.

ZANETTI, Cândida; MENASCHE, Renata. Segurança alimentar, substantivo feminino: mulheres agricultoras e autoconsumo. In: MENASCHE, Renata (org.). *Agricultura familiar à mesa: Saberes e práticas de alimentação no Vale do Taquari*. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2007.

YÚDICE, George. *El Recurso de la Cultura: Usos de la cultura en la era global*. Editorial Gedisa: Barcelona, 2002.



## APÊNDICE A - RÉSUMÉ EN FRANÇAIS

### INTRODUCTION GÉNÉRALE

#### I

#### Motivations, relation avec le thème et problématique de la recherche

J'ai élaboré cette thèse en circulant entre lieux sociaux (rôles et positions), entre petites et moyennes villes (Areia/Paraíba, João Pessoa/Paraíba, Recife<sup>383</sup>/Pernambouc, Besançon/France), entre deux États du *Nordeste*<sup>384</sup> brésilien (Paraíba et Pernambouc), entre deux pays et deux continents (le Brésil et la France / l'Amérique latine et l'Europe), entre trois institutions d'enseignement supérieur (l'Université Fédérale du Pernambouc, l'Université Fédérale de Paraíba et l'Université Bourgogne - Franche-Comté), sous la direction de deux professeures chevronnées, à savoir Maria Eduarda da Mota Rocha et Dominique Jacques-Jouvenot, dans un dialogue entre cultures et domaines de connaissance différents (sociologie, anthropologie et communication), plus précisément aux frontières entre la sociologie de la consommation, la sociologie rurale et le « paradigme du don ».

Portée par les déplacements et les multiples réflexions de ce processus, le centre principal d'intérêt et l'objet de cette recherche ont pris d'autres contours : des relations de consommation de la ruralité vers les échanges et luttes symboliques qui ont lieu dans le cadre du marché touristique, au sein duquel divers agents coopèrent et rivalisent entre eux. Ce changement et d'autres qui sont survenus au cours de la recherche n'ont rien de naturel, vu qu'ils résultent de la relation entre injonctions de la situation de recherche – qui m'ont conduit à abandonner la problématique et l'hypothèse initiale –, choix théoriques et méthodologiques, et de l'effort intellectuel pour identifier des clés analytiques en adéquation avec la compréhension de la réalité. La nécessité d'objectiver mon lieu de parole, en tant que chercheuse étudiant le thème des relations entre ville et campagne, urbains et *sitiantes*<sup>385</sup>,

---

<sup>383</sup> Recife est la capitale de l'État brésilien de Pernambuco. Située dans la région Nordeste du pays, la ville a une superficie d'environ 218 km<sup>2</sup> et était la quatrième agglomération la plus peuplée du Brésil en 2017, avec 4 millions d'habitants, dépassée uniquement par les concentrations urbaines de São Paulo, Rio de Janeiro et Belo Horizonte.

<sup>384</sup> Le *Nordeste* est l'une des cinq régions statistiques brésiliennes, considérée économiquement comme une région problématique (qui cumule un retard de développement et de forts niveaux de pauvreté), marquée par des zones d'aridité.

<sup>385</sup> Nous revenons plus longuement sur le choix de ce terme au lieu de celui de paysan ou d'agriculteur familial au début de la troisième partie de cette introduction. Nous explicitons ici simplement que ce terme brésilien désigne les personnes étudiées lors de cette recherche qui vivent en milieu rural et qui occupent une place spécifique dans le mode de production, ainsi qu'un lieu à part historiquement et socialement (en étant en outre

ayant moi-même une histoire de vie traversée par la circulation entre ces deux espaces, découle aussi de cette relation.

Pour cette raison, ma préoccupation initiale est justement d'explicitier les motifs personnels, ma relation avec le thème et la problématique de la recherche. Dans cette optique, mon premier défi consiste en une « ébauche d'auto-analyse », stratégie au travers de laquelle je reconstitue ma propre trajectoire de vie : de *sitiante* à urbaine, d'étudiante à maîtresse de conférences-chercheuse au sein de l'Université Fédérale de Paraíba ; me donnant l'occasion de reconnaître les origines de sentiments ambigus que je nourrissais vis-à-vis du territoire rural, afin de pouvoir dissiper ensuite les prénotions et les préjugés envers les pratiques culturelles de leurs habitants ; en outre de prendre conscience du fait que nous sommes toujours des « sujets situés », même si nous circulons par de nombreux espaces et « choisissons » de vivre dans les frontières. Sachant que les frontières sont des lieux de transit, desquels personne ne fait véritablement partie – ce qui les rapproche de la notion de « non-lieu » de Marc Augé (2005 [1992]) – ; je signale qu'ici, j'utilise ce terme dans un sens plus proche de la notion de position périphérique et « marginale ». Ainsi, les questions sur lesquelles je me penche dans cette enquête reflètent mon expérience personnelle et ce lieu de parole, vu que je ne parle ni du sein de la sociologie rurale, ni ne pratique une sociologie de la consommation, ni même une sociologie du don. Il est possible que ce travail se rapproche plus d'une sociologie des pratiques symboliques.

Afin de surmonter ce défi initial, j'ai revisité des souvenirs que j'avais délibérément laissés derrière moi, car, à un moment donné, dès l'enfance, j'ai compris qu'être « de la campagne » était quelque chose de négatif, que ce « lieu » était inférieur « à la rue (ville) » où j'ai été vivre et où j'ai été scolarisée dès mes sept ans, lorsque mes parents ont cessé de vivre sur les terres de mes grands-parents pour mener leur vie dans le centre d'une petite municipalité dans la microrégion du Curimataú Paraibano. Et c'est exactement lors de ce moment de passage de la scolarisation en milieu rural vers l'école en ville que j'ai été témoin d'une scène de violence symbolique (dont j'ai seulement compris maintenant qu'elles sont récurrentes dans les villes de l'arrière-pays où il y a encore trente ans, la population rurale était majoritaire) pratiquée par les écoliers « *de la rue* » contre les nouveaux arrivés. Lors des premiers jours de cours, j'ai vu un groupe d'enfants encercler un autre enfant, plus petit, et se moquer de lui, le pointant du doigt en disant : « - de la campagne, de la campagne, de la campagne, de la campagne... ». Ce moment a véritablement été un tournant décisif, car j'ai

---

une dénomination utilisée par les anthropologues et sociologues brésiliens pour un type spécifique de paysannerie brésilienne).

compris de manière intuitive, à cet exact instant, que je devais me défaire de toute trace qui me liait à la condition de *sitiante* et qui pouvait trahir mes origines. Le processus a été facilité, d'une certaine manière, par le réseau de relations interpersonnelles de ma mère, professeure des écoles au sein d'une école publique où j'ai suivi mon enseignement élémentaire.

Revenir sur ce moment et faire une rétrospective de ma trajectoire me fait comprendre et accepter non seulement mes racines rurales, mais me fait réaliser que mon histoire est une de plus, similaire à celle de tant d'autres personnes (dont pour certaines j'ai eu le privilège de lire leur thèse), qui tout comme moi et ma famille, sont passées par un long, et parfois douloureux, processus de reconversion sociale, qui selon mes observations, recouvre généralement diverses étapes et trois générations au minimum. En toute honnêteté, je dois confesser que j'ai donné peu d'importance et même ignoré les connexions entre les trajectoires des membres de ma famille, le champ de possibilités auxquels ils ont eu accès et l'ensemble des transformations survenues dans le monde rural, sans me rendre compte que l'histoire de mes parents, et la mienne aussi, est imbriquée dans la « longue marche des luttes de la paysannerie » (OLIVEIRA, 2001).

À la différence de ce qui est ancré dans l'imaginaire social, les séparations et les ruptures familiales dans le Nordeste du Brésil n'arrivaient pas seulement à cause de la pauvreté et des migrations que suscitaient les sécheresses prolongées. L'indisponibilité de terres pour travailler, associée à l'existence de nombreux héritiers, a entraîné la migration de nombreux fils de petits propriétaires terriens vers d'autres régions à la recherche de terres disponibles ou même pour devenir travailleur salarié dans la région *Sudeste* du pays, devenant une main-d'œuvre bon marché pour l'industrialisation du pays dans les années 1950, 1960 et 1970 (GARCIA JÚNIOR, 1989 ; WOORTMANN, 1990b). Dans ce contexte, la succession était une véritable affaire de famille, évitant une répartition égalitaire des terres entre les héritiers comme manière d'assurer la préservation des terres indivisibles (WOLF, 1970 ; WOORTMANN, 1990b ; WOORTMANN, 2014). En revenant sur la trajectoire des membres de ma famille, j'ai pu percevoir que le choix du successeur et la quantité limitée de terres ont contribué à définir ceux qui partaient et ceux qui restaient. Parmi les paysans qui sont partis, certains ont fait le chemin du retour (parmi eux, mon père). Mais ils n'étaient déjà plus les mêmes, car ils avaient incorporé les classifications utilisées par les urbains, et ainsi, ils ne voulaient plus être seulement agriculteurs.

Actuellement, le vieillissement de la population rurale et les impasses de la succession familiale face au désintérêt envers les activités agricoles, ainsi que la plus grande qualification des jeunes, réactualisent le débat sur l'exode rural et le dépeuplement de la campagne (MARTINS, 2001), vu que la plus longue scolarisation des jeunes ruraux est aujourd'hui l'un

des facteurs qui influencent le plus le flux de migration de la campagne vers la ville (MAIA et BUAINAIN, 2005). Les transformations économiques, sociales et politiques par lesquelles le territoire rural est en train de passer redéfinissent les caractéristiques de sa population et l'image de cet espace, qui ne se définit plus uniquement par l'activité agricole. Il est ainsi pertinent d'affirmer que « le paradigme agraire, sur lequel se sont appuyées les principales théories et politiques sur l'espace rural au siècle passé, laisse progressivement la place à une nouvelle vision<sup>386</sup> » (FAVARETO, 2014, p. 1161), dans laquelle la production agricole à destination des aires urbaines est seulement l'une des diverses formes possibles de relation entre les deux espaces. Cependant, les particularités et les singularités du rural, au lieu de se diluer et de s'homogénéiser par le contact avec la culture urbaine, comme certains chercheurs le proclamaient dans les années 1960 et 1970, se réaffirment avec la continuité des différences géographiques et sociales entre ville et campagne qui sont constamment réélaborées (WANDERLEY, 2004). C'est dans cette optique que les nouvelles ruralités sont interprétées comme résultat d'une relation dialectique entre le rural et l'urbain, où l'on peut observer des continuités et des discontinuités entre un espace et un autre (WANDERLEY, 2004).

« Se rendre compte » d'à quel point l'histoire de la paysannerie brésilienne est présente dans l'histoire familiale n'a été rendu possible que parce que je me suis plongée dans les études rurales, et que j'ai parallèlement adopté de manière délibérée une posture réflexive durant l'ensemble du processus de recherche grâce aux choix théoriques et méthodologiques. Cependant, le choix du thème n'est pas le résultat d'une quête consciente, vu que, comme il l'a été dit, j'ai cherché à me défaire des liens qui me rappelaient mes origines dès l'enfance. Sans doute, la distance symbolique et physique du monde rural alliée à une plus grande scolarité a rendu possible que je développe une « autre manière de regarder » et que je fasse de la ruralité mon objet d'études. Avant cette thèse, j'ai mené des recherches qui m'ont conduites à constater qu'il existait, en outre des travailleurs ruraux (avec ou sans terre) et des mouvements sociaux ruraux – qui se sont intensifiés dans les années 1990 –, d'autres acteurs dans les campagnes. Mais, c'est avec une certaine surprise que j'ai observé que de nombreuses personnes, qui apparemment n'avaient aucun lien avec ce territoire, venaient le visiter, s'intéressaient à son patrimoine et à son paysage, construisaient des maisons de campagne pour y passer leurs week-ends, etc. Sur le moment, j'ai compris que la nature, le rural et leurs représentations étaient devenus un nouveau produit de consommation symbolique et culturelle recherché par les classes urbaines. En effet, il semble que la nature

---

<sup>386</sup> Traduit par nos soins.

soit le principal élément de ralliement de signes servant de base à une reconstruction de l'image du rural (CARNEIRO, 2012).

Enfin, le choix et les motivations qui m'ont conduit à étudier les relations entre la ville et la campagne sont intrinsèquement en relation avec ma propre trajectoire, qui recouvre la première enfance à la campagne, une partie de la jeunesse vivant dans le centre d'une petite ville entourée par le milieu rural et l'installation définitive dans la capitale de l'État de Paraíba (João Pessoa), où j'ai suivi mes études supérieures et où je vis et travaille jusqu'à aujourd'hui. Cependant, du questionnement initial à la conception de cette thèse, un long chemin d'apprentissage et d'épanouissement intellectuel a été traversé durant ces un peu plus de quatre ans de doctorat. Durant cette période, j'ai dédié au moins six mois à une ethnographie de la Communauté rurale Chã de Jardim située dans la municipalité d'Areia, dans la microrégion du Brejo paraibano.

L'existence de petites parcelles de terre appartenant à des *sitiantes* configure la physionomie du Brejo Paraibano (CAVALCANTI, 1984 ; GARCIA JÚNIOR, 1989 ; MOREIRA et TARJINO, 1997), l'une des 23 microrégions de l'État de Paraíba. Cette microrégion est composée de huit municipalités (Alagoa Grande, Alagoa Nova, Areia, Bananeiras, Borborema, Matinhas, Pilões, Serrinha), et a été considérée comme le « grenier du *Sertão*<sup>387</sup> » (ALMEIDA, 1980). Entrecoupée par des montagnes et des plateaux, elle est caractérisée géographiquement comme une zone d'exception, pour être plus humide que le reste de la mésorégion<sup>388</sup> de l'agreste<sup>389</sup> à laquelle elle appartient. L'altitude et la plus grande humidité atmosphérique donnent des précipitations élevées qui définissent un climat plus clément et des températures plus basses que dans le reste de l'État de Paraíba (MARQUES, ARAÚJO et DINIZ, 2016).

En 2017, la municipalité d'Areia possède une population estimée à 22776 habitants<sup>390</sup>, et est particulièrement marquée par la présence de forêts de montagne humide (*brejos de*

---

<sup>387</sup> Géographiquement, le *sertão* désigne une grande partie du Nordeste brésilien, dont la caractéristique principale est un climat semi-aride (où se situe le « polygone de la sécheresse » décrit par les climatologues). Cependant, le terme est aussi utilisé populairement pour désigner l'arrière-pays du *Nordeste* en général (comme c'est le cas dans cette expression), ou encore n'importe quel arrière-pays au Brésil, comme dans l'œuvre de João Guimarães Rosa (1908-1967).

<sup>388</sup> Subdivision territoriale des États brésiliens créée par l'Institut brésilien de géographie et de statistiques (IBGE) regroupant plusieurs municipalités d'une zone géographique ayant des similarités économiques et sociales.

<sup>389</sup> Zone géographique du *Nordeste* brésilien marquant la transition entre le *sertão* et la forêt.

<sup>390</sup> Selon les données du dernier recensement réalisé par l'IBGE en 2010, la municipalité possédait 23829 habitants, dont 61,3% résidait dans la zone urbaine de la municipalité (*sede do município*), et 38,7% dans les dépendances rurales, c'est-à-dire dans la zone rurale de la municipalité. Si l'on compare les données des recensements de 1991, 2000 et 2010, on observe que le taux de la population rurale d'Areia diminue



*altitude*<sup>391</sup>), où la végétation de forêt atlantique et les sols fertiles prédominent, au contraire du *sertão*. La fertilité du sol de cette municipalité a permis la pratique de la polyculture. C'est cependant la culture de la canne à sucre, associée au pouvoir et à la domination des seigneurs de *engenhos*<sup>392</sup>, qui a le plus laissé de marques dans le patrimoine matériel et immatériel de la commune, incluant les relations sociales extrêmement hiérarchisées, les imposantes demeures de l'aire urbaine et les *engenhos* de l'aire rurale. La patrimonialisation de la zone la plus ancienne du centre de la municipalité et des versants sur lesquels l'ancien village a été érigé entre le XVII<sup>ème</sup> et le XIX<sup>ème</sup> siècle, au travers de la mise sous protection du patrimoine culturel<sup>393</sup> aux niveaux national et de l'État de Paraíba, reflète la reconnaissance institutionnelle, non seulement du patrimoine matériel, mais aussi de l'histoire de l'élite rurale dans la municipalité. La protection du patrimoine culturel à Areia a laissé de côté les zones rurales et les *engenhos*, vraisemblablement parce que beaucoup d'entre eux est tombé en ruine à la fin du XX<sup>ème</sup> siècle, en même temps que la figure emblématique des seigneurs de *engenho* (FERREIRA, 2010). D'un autre côté, la mise sous protection du patrimoine culturel par l'IPHAN en 2005/2006, a fait que la municipalité ait accès à des ressources du gouvernement fédéral, tel que le Monumenta<sup>394</sup> et à d'autres tournés vers la régionalisation du tourisme, faisant que cette activité devienne pertinente pour le développement de l'économie locale.

---

progressivement. En 1991, elle correspondait à 54,1% du total, en 2000 à 48,4%, avant d'atteindre 38,7% pour l'année 2010. Si l'on prend en considération le nombre total d'habitants des zones rurales et urbaines en 1991 et en 2010, on constate une baisse de 39% des habitants de la zone rurale et une hausse de 13% de la population de la zone urbaine d'Areia entre les deux périodes. Le recul continu de la population rural peut s'expliquer en partie par la migration vers la zone urbaine de la municipalité, et plus encore par l'exode rural vers les grandes villes, particulièrement en ce qui concerne les années 1990. La population totale d'Areia a connu une baisse de 8% entre chaque décennie, et la tendance à la baisse continue, due à la migration des jeunes et à la diminution du taux de natalité, que l'on observe dans tout le pays, et plus fortement dans la région *Nordeste*. La densité démographique de la municipalité est actuellement de 88,42 habitants par km<sup>2</sup>.

<sup>391</sup> Les *brejos de altitude* sont des accidents géographiques qui forment des « îles » de forêts ombrophiles ou saisonnières sur des massifs isolés, allant de montagnes de moyenne ou de basse altitude, qui présentent des précipitations et une hygrométrie plus élevées que les aires semi-arides qui les entourent (MARQUES, ARAÚJO et DINIZ, 2016).

<sup>392</sup> Dispositif regroupant les diverses machines et espaces destinés à la production du sucre et de certains de ses produits dérivés, comme l'eau-de-vie. Nous reviendrons sur le poids historique, politique et social du seigneur de ce dispositif de production dans les chapitres suivants.

<sup>393</sup> La première mise sous protection du patrimoine culturel du centre historique a été réalisée par l'Institut du patrimoine historique et artistique de l'État de Paraíba en 1979, au travers du décret n° 8312. Le second inclut, en outre du centre historique, le patrimoine paysager et a été concédé par l'Institut du patrimoine historique et artistique national (IPHAN) en 2005, sous le procès n° 1489-T-02.

<sup>394</sup> Le programme Monumenta a été conçu durant les années 1990, mais n'est devenu une politique du gouvernement qu'en 2003, sous la responsabilité du ministère de la culture, s'occupant du développement urbain des villes sous protection fédérale, c'est-à-dire mises sous protection du patrimoine culturel par l'IPHAN. Le programme a commencé à combiner la préservation du patrimoine historique au développement local, se concentrant sur la création d'emplois et de revenus, encourageant l'inclusion sociale, au travers d'une gestion décentralisée, de la création de fonds municipaux de préservation du patrimoine et de partenariats avec d'autres organismes. En pratique, comme nous l'avons vu à Areia, les ressources sont versées à une organisation de la société civile – une association, une organisation non gouvernementale, etc. –, qui après homologation des

À Areia, l'activité touristique se base justement sur la centralité du paysage et du patrimoine rural, en mettant l'accent sur les représentations traditionnelles et ses relectures. Or, au long du processus de mise en tourisme de la ville, on perçoit la présence de deux matrices : a) une qui met l'accent sur la culture populaire, comme la tradition de la *cachaça*<sup>395</sup> et de la *rapadura* (pain de vesou)<sup>396</sup>, ainsi que du mode de vie des *sitiantes* ; b) et une autre qui met en avant la « culture érudite » et le passé « glamour » de la culture dominante d'Areia. Depuis 2006, Areia reçoit un flux régulier d'en moyenne 13000 visiteurs<sup>397</sup> par an, sans compter les flux que représentent les événements réalisés à certaines périodes spécifiques, selon les données fournies par le secrétariat au tourisme de la municipalité. En ce qui concerne l'année 2014, ce secrétariat a dénombré 17129 visiteurs pour un seul de ses musées, nombre qui ne représente que 1,04% du total des touristes qui ont visité l'État de Paraíba cette même année (1.649.965 personnes au total) selon les données fournies par l'entreprise de tourisme de Paraíba (*Empresa Paraibana de Turismo – PBTur*). Pour observer la localisation de la ville d'Areia et de la communauté, voir la "Figura 1" dans l'Annexe « H » [Apêndice H].

Dans la Communauté Chã de Jardim, avec laquelle je suis en contact depuis l'année 2013, les jeunes *sitiantes* participent de la production de l'offre touristique. Ils cherchent leur propre reconversion sociale au sein de ce qui peut être interprété comme un nouveau cycle économique de la commune, lié à de nouvelles propositions de développement qui ont pour principe directeur des politiques publiques qui valorisent la culture en tant que ressource « susceptible d'être gérée » – invoquée pour résoudre des problèmes qui correspondaient auparavant au domaine de l'économie et de la politique, incluant la création d'emplois et de revenus, selon George Yúdice (2002) –, en relation avec l'industrie des loisirs et du tourisme. Appelé aussi « économie créative », « industrie créative » ou encore « économie symbolique », ce secteur de l'économie contemporaine repose sur l'appropriation de la culture

---

projets par une équipe d'experts de l'IPHAN, met en œuvre les actions d'éducation patrimoniale, de préservation, de restauration et récupération d'édifices présentant un intérêt historique, etc. (IPHAN, 2009a).

<sup>395</sup> Eau-de-vie produite à partir de la fermentation de la canne à sucre.

<sup>396</sup> Portant le nom de « *rapadura* » ou « *raspadura* » en portugais, le pain de vesou est un aliment très répandu dans le *Nordeste* du Brésil, où la canne à sucre est encore cultivée. Le vesou est le jus extrait de la canne à sucre, en l'écrasant et en la passant dans une presse. Ce jus cuit à haute température donne une sorte de mélasse, qui une fois refroidie donne des pains (le pain de vesou). La fermentation du vesou permet la transformation de son sucre en alcool et sert à la fabrication de la *cachaça*. L'évaporation du vesou donne le sucre muscovado.

<sup>397</sup> Le terme « visiteur » désigne, de manière générique, celui ou celle qui visite le restaurant Vó Maria, la réserve naturelle Mata Pau Ferro, les musées (lieux qui concentrent l'offre touristique d'Areia, et sur lesquels nous reviendrons plus loin dans ce texte) ou n'importe quel autre lieu en ayant pour objectif de le connaître et de l'apprécier, incluant aussi les personnes qui résident dans la municipalité d'Areia.

comme ressource fondamentale pour la stimulation du développement économique et sociale (FARIAS, 2007 ; 2011).

Inscrit dans le cadre des nouvelles ruralités, le tourisme dans l'espace rural (TER) met en évidence la réinvention de ce territoire en tant qu'espace de loisirs et de consommation pour les classes urbaines. Cependant, bien que les pratiques de tourisme favorisent la compréhension de la relation de complémentarité entre les territoires ruraux et urbains, la production et la consommation de l'offre touristique en milieu rural semblent être ancrées dans l'« authenticité » des représentations du rural « traditionnel », dans l'exaltation de mémoires et d'expressions de l'identité régionale présentes dans la gastronomie, l'architecture, la musicalité, le langage, les modes de vie, transformant le patrimoine culturel et les valeurs paysannes en marchandises. La réification de tels éléments culturels, en même temps qu'elle prétend à la valorisation et à la reconnaissance de l'altérité, configure une perception des *sitiantes* et de leur mode de vie en tant que figure de l'« autre », culture « exotique », menacée par les processus d'homogénéisation qu'engendre la globalisation menée par l'industrie culturelle (ALVES, 2011), et qui par conséquent doivent être préservés. Ainsi, de nombreuses interventions conçues en accord avec les « manuels » du tourisme culturel et du tourisme rural publiés par le ministère du tourisme brésilien, favorisent la conservation de cet espace comme un « musée vivant » ayant pour finalité d'être apprécié esthétiquement et la consommation du paysage culturel par des groupes urbains dotés de capital économique et/ou culturel. En outre, on observe que les activités touristiques contemporaines sont essentiellement développées à partir d'un modèle « consumériste » des lieux visités, considérés comme spectacles ou divertissements, où la campagne est devenue un thème et un scénario grâce au caractère dilué et ample que les rituels, les produits et les symboles lui confèrent (URRY, 1996 [1990] ; ALEM, 2005 ; GREFFIER, 2007).

En partant de l'hypothèse que les relations entre les espaces ruraux et urbains, entre les citadins et les *sitiantes* sont construites de manière relationnelle, je pense qu'il est nécessaire d'observer les rôles que jouent les agents au sein de ce « spectacle », qui tend apparemment à perpétuer la subordination des *sitiantes* aux autres groupes sociaux dominants. Ceci en raison du fait, qu'au-delà d'assurer l'apprentissage et la formation des *sitiantes* afin qu'ils soient capables de comprendre les attentes du public, ce sont les organismes responsables pour la mise en œuvre des politiques publiques et des programmes de développement rural qui formatent l'offre touristique, définissant le modèle à suivre, sélectionnant et développant les « produits » qu'ils jugent les plus appropriés. En créant une réalité « mise en scène » où tout est conçu pour obtenir du succès, c'est-à-dire pour attirer plus de touristes, en ayant recours à

une objectification de leur propre identité et du mode de vie traditionnel, les *sitiantes* s'engagent dans la production de l'offre touristique et se subordonnent aux nouveaux impératifs du marché économique.

En outre de ces aspects d'ordre général, deux autres éléments ont attiré mon attention durant la recherche de terrain à Chã de Jardim. D'un côté, l'éloquence du discours d'union des *sitiantes* autour des activités de tourisme, qui généreraient des emplois et des revenus, et ainsi amèneraient des bénéfices pour « toute la communauté ». D'un autre côté, une forte estime de soi des membres du « groupe de jeunes » à la tête de la production de l'offre touristique, supposément, grâce à la reconnaissance sociale conquise par les activités entrepreneuriales menées par les *sitiantes*.

La hausse de l'estime de soi des *sitiantes* semble être en relation avec le « dépassement » du sentiment d'infériorité qui serait présent dans la « posture humble » des *peuples des champs* vis-à-vis de l'État, du marché et du « *peuple de la ville* ». Cette posture est le résultat d'un processus de stigmatisation duquel ces peuples ont été et sont encore la cible au sein des sociétés modernes. Construits de manière historique et relationnelle, les préjugés et les oppositions entre citadins et *sitiantes* consolident les positions de ces agents dans l'espace social, servant à démarquer des frontières symboliques et hiérarchiques entre les groupes sociaux impliqués dans des luttes symboliques, silencieuses et politiquement invisibles au jour le jour. Objectivement, de telles frontières dévoilent les inégalités sociales entre riches et pauvres, tout comme les critères de jugement et de classification utilisés pour définir quels individus sont « dignes » de reconnaissance, respect et déférence, et quels individus sont marginalisés par la société.

Sachant que les paysans ont été stigmatisés et marginalisés dans différentes sociétés modernes, je me dédie à analyser justement les échanges symboliques et marchands constitués entre les *sitiantes* et les différents groupes sociaux impliqués dans la production et la consommation d'activités touristiques, au sein desquelles les pratiques paysannes sont réinterprétées et/ou gagnent une nouvelle signification. En m'inspirant des idées de Philippe Steiner, pour qui « L'altruisme et ses dérivés [comme le don et les échanges symboliques] désignent pourtant un vaste ensemble de pratiques, profondément inscrites dans la vie des sociétés de marché [tout comme dans celles qui lui sont antérieures] » (STEINER, 2016, p. 12), je cherche à comprendre d'une part l'attribution de nouvelles significations à des valeurs traditionnelles telles que le travail, la famille, la terre et la religion, et la manière dont elles sont en relation avec les principes de la réciprocité, de l'honneur et de la hiérarchie ; et d'autre part, les luttes symboliques qui se jouent de manière invisible en parallèle avec les relations

de solidarité et d'échanges réciproques entre les agents. En d'autres termes, je cherche à observer comment l'ordre moral paysan – la *paysannité*, entendue par Woortmann (1990a) comme une *éthique paysanne* qui caractérise les relations des paysans avec la terre, Dieu et les choses – est réinterprétée par les *sitiantes*, en s'articulant avec les échanges marchands, conjuguant rationalité paysanne et rationalité marchande, faisant émerger de nouvelles formes de travail, de hiérarchies et de domination. Dans cette thèse, j'analyse plus particulièrement le principe de réciprocité – « relation de réciprocité, entendue non pas au sens de recherche d'équivalence mais d'engagement à entrer à son tour dans la dynamique du don » (GREVIN, 2014, p. 10) –, exprimé dans la dynamique de l'échange de dons qui caractérisent les relations au sein de la Communauté Chã de Jardim, ou entre les *sitiantes* et les agents intermédiaires liés au tourisme, ou encore avec les clients et les « touristes<sup>398</sup> ».

Considérant que dans ce contexte les *sitiantes* sont amenés à penser et à concevoir les relations d'échanges sous la forme d'échange marchand, impliquant un mode de penser ses propres actes et les actes des autres, en outre d'un ensemble de représentations de soi et du monde, l'objectif central de cette recherche est d'analyser le processus de réinterprétation des pratiques paysannes à partir de la participation des *sitiantes* à la production de l'offre touristique. La question principale que je me propose de traiter est : **Comment se passent les échanges entre les *sitiantes* et les autres agents impliqués dans le processus contemporain du développement du tourisme à Areia ?** Dans un deuxième temps, je cherche à comprendre dans quelle mesure les pratiques et les valeurs paysannes influencent la forme selon laquelle les *sitiantes* conçoivent les échanges et participent de l'offre touristique dans la municipalité. Je me propose aussi d'identifier quels sont les agents impliqués dans le processus de production et de consommation des activités touristiques dans la Communauté Chã de Jardim et quels sont les principes qui régissent les échanges entre eux et les *sitiantes*, en expliquant le réseau de relations invisibles qui nourrissent et provoquent le processus de marchandisation de l'espace rural.

Pour être exacte, bien que la Communauté Chã de Jardim occupe une place centrale dans la recherche et au long de la discussion de la thèse, l'objet central de cette recherche n'est pas les communautés ou les institutions, mais les relations et les pratiques qui unissent et séparent les différents groupes sociaux, qu'elles soient d'échanges ou de luttes symboliques.

---

<sup>398</sup> Selon les chercheurs étudiant le tourisme, ainsi que pour le ministère du tourisme brésilien, la catégorie « touriste » est réservée exclusivement pour définir les personnes qui passent au moins une nuit dans le lieu touristique qu'elles visitent (RODRIGUES, 2001). Dans cette thèse, lorsque ce terme apparaît entre guillemets, il désigne n'importe quelle personne « du dehors », c'est-à-dire qui n'est pas considérée comme appartenant au réseau de solidarité du marché du tourisme ou de la Communauté, parce qu'elle est de passage, qu'elle visite Areia ou Chã de Jardim, et qu'elle passe ou non une nuit dans la municipalité.

Je signale que les *sitiantes*, en tant que catégorie et groupe social, sont privilégiés au sein de cette analyse, car c'est à partir de leur perspective que j'élabore ma cartographie du réseau de relations formé et dirigé par le marché du tourisme à Areia (État de Paraíba). Bien que ma proposition initiale portait sur la production et la consommation des représentations de la ruralité par les touristes et les voyageurs<sup>399</sup>, s'inscrivant dans l'axe de la sociologie de la consommation ; durant le processus d'enquête et de (re)construction de l'objet, la sociologie rurale et la théorie du don se sont révélées être incontournables.

En adoptant le concept de tourisme à base communautaire, les *sitiantes* de Chã do Jardim participent de l'offre touristique de la commune d'Areia au travers de la commercialisation de services conçus et gérés par eux-mêmes. Ces services sont : le Restaurant Rural Vó Maria, qui propose exclusivement des plats « traditionnels » ; une « boutique » où sont vendus des friandises, des « produits régionaux » (eaux-de-vie, pain de vesou, etc.) et des pièces d'artisanat produites par des femmes de la communauté ; les services de guide sur les sentiers de randonnée écologique et l'accompagnement d'activités au sein de l'espace de la réserve naturelle Mata Pau Ferro, en face de laquelle le restaurant a été construit ; et, plus récemment, un camping qui a été inauguré en décembre de l'année 2017. La commercialisation de telles activités, proposées et organisées par le groupe à la tête de l'association pour le développement durable de Chã do Jardim (*Associação para o Desenvolvimento Sustentável da Chã do Jardim – ADESCO*), génère des emplois et des revenus pour les *sitiantes* participants à la création et à la subsistance de ce que je nomme *microsystème de redistribution de dons*. Ce qui suggère que les échanges de dons avec d'autres agents tendent, d'un côté, à encourager la reconnaissance sociale des *sitiantes* et ainsi augmenter leur estime de soi ; et d'un autre côté, suscitent des différenciations internes entre les *sitiantes*, en naturalisant les relations de subordination et les distances sociales et symboliques entre classes et fractions de classe dans l'espace social.

## II

### Don, domination et luttes symboliques : hypothèses théoriques et méthodologiques

Je me propose, ensuite, de discuter les relations entre les notions de réciprocité et de domination au sein de l'échange de dons. Je prends comme point de départ de cette analyse les

---

<sup>399</sup>Selon Beatriz Caiuby Labate (2000), le voyageur conçoit l'expérience du voyage comme une opportunité d'apprentissage, se déplaçant jusqu'à d'autres localités avec l'objectif d'enrichir son propre bagage culturel. Tandis que le touriste est plus intéressé par se détendre, adoptant une conduite passive et consumériste des espaces et des lieux, se contentant souvent de la standardisation du voyage, qui est organisé par des tiers, engagés spécifiquement pour cette finalité.

travaux de Marcel Mauss et de Claude Lévi-Strauss, anthropologues, qui en outre de constituer d'importantes références dans ce débat, ont suscité de nouvelles questions et ont influencé nombre d'interprétations postérieures sur les échanges symboliques. Finalement, je désire confronter les perspectives de Marcos Lanna et de Pierre Bourdieu, auteurs avec lesquels cette thèse dialogue de manière directe dans sa propre élaboration. À ces fins, je propose une révision des hypothèses sur lesquelles se fondent leurs positions et je cherche à comprendre les lectures que chacun d'entre eux propose sur le don. Mon objectif est de mettre en évidence ce que j'emprunte des uns et des autres et quelles sont les hypothèses que je conserve afin d'élaborer mon argumentation que l'ambiguïté du don repose sur le fait qu'il sert autant à subordonner, c'est-à-dire à établir des hiérarchies, qu'à construire et à consolider des relations durables entre personnes et groupes sociaux. Cela signifie que la réciprocité et la hiérarchie peuvent s'articuler comme deux facettes des échanges symboliques, dont l'effet le plus pervers, parce qu'il n'est pas perceptible par les agents, est la naturalisation de la domination et de la hiérarchisation au sein de la société. Toutefois, ce processus ne se produit pas sans disputes, sans compétition, constituant des luttes symboliques pour le prestige et la reconnaissance – entendue comme bases de la dignité et de l'estime de soi pour les individus. Ce qui signifie donc, dans le cas analysé, des luttes pour la valorisation de l'identité du *sitiante*.

Cette interprétation surgit justement dans un contexte de « préservation » et de défense de la théorie du don en tant que modèle interprétatif (« proprement sociologique ») des fondements de la solidarité et de l'alliance dans les sociétés contemporaines (MARTINS, 2005), qui s'oppose à l'utilitarisme économique et contribue à une critique du colonialisme européen. Cette défense est menée plus spécifiquement par le groupe lié à la *Revue du M.A.U.S.S (Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales)*, dont Alain Caillé est le fondateur et le directeur. La théorie du don s'est aussi répercutée dans les travaux d'anthropologie de la consommation et de sociologie économique, comme ceux développés par Philippe Steiner, qui a publié en 2016 l'ouvrage : *Donner... Une histoire de l'altruisme* (publié la même année en portugais sous le titre : *Altruismos, dons e trocas simbólicas : abordagens sociológicas da troca*).

L'actualité de la discussion se base aussi sur le fait que, si l'on prend en considération de la coutume de « donner une réception » ou d'offrir des cadeaux à ceux qui fêtent leur anniversaire, à ceux qui se marient et aux nouveau-nés, jusqu'aux *dons modestes*<sup>400</sup> dont parle

---

<sup>400</sup> À partir des conclusions de Marcel Mauss, Alain Caillé défend l'idée qu'il existe une socialité primaire au sein de la société moderne au travers du don modeste, dont la fonction n'est pas de reproduire l'ordre social ou de fixer la hiérarchie sociale entre les individus, comme c'est le cas pour les dons dans les sociétés archaïques.

Alain Caillé (2014) – au sein d'un foyer familial ou stimulés par les liens d'amitié ou de voisinage –, en outre de ceux que font les entreprises ou ceux au sein du marché de l'art, « le don est partout » comme le font remarquer Jacques Godbout et Alain Caillé (1992). En effet, les échanges de dons jouent un rôle important de nos jours, ce que constatent aussi des études empiriques menées par des anthropologues et des sociologues dans différents environnements de recherche, tels que les prisons, hôpitaux psychiatriques et hôpitaux en général, groupes de voisins, associations d'alcooliques anonymes, ou encore dans le domaine du don de sang et d'organes. D'ailleurs, « L'altruisme, les dons et les échanges symboliques déplacent un volume considérable de ressources » dans la société contemporaine (STEINER, 2016b, p. 13).

En tension<sup>401</sup> constante avec les idées des économistes, l'approche sociologique met en valeur la place des échanges dans la vie sociale. Même si l'on admet que les échanges commerciaux définissent un modèle de comportement généralisé dans la société moderne, dont la nouvelle valeur est l'efficacité et l'échange commercial en est le moyen de sa réalisation, il faut reconnaître que « Les comportements guidés par d'autres principes que l'intérêt n'ont cependant pas disparu » (STEINER, 2016b, p. 11).

On peut affirmer qu'il existe au sein de la sociologie des formes différentes d'aborder le thème des échanges symboliques, lesquelles divergent schématiquement sur la relation entre intérêts matériels (généralement en relation avec des aspects économiques) et intérêts symboliques (en relation avec des valeurs comme l'honneur, l'identité, et des questions telles que la reconnaissance sociale, la distribution du pouvoir et la hiérarchie) en tant qu'aspects qui définissent le comportement humain. D'un autre côté, les interprétations distinctes sur les échanges symboliques mettent en évidence des ontologies du monde et les formes dont chaque chercheur conçoit sa théorie explicative de la réalité, c'est-à-dire la manière dont ils interprètent les actions des individus. À défaut d'expliquer, ce qui au moins justifie pourquoi le principal point de discordance entre les approches sociologiques porte sur la catégorie « intérêt », est le fait qu'elle se rapporte automatiquement pour certains à l'idée de calcul, et donc à celle de rationalité ; là où d'autres émettent des réserves à propos de l'association entre les notions d'intérêt et de rationalité. Les controverses s'accroissent en raison de la rejection,

---

Bien qu'apparemment modeste, ce type de don a pour caractéristique de produire du social, vu que « le lien importe plus que le bien » (CAILLÉ, 2014 ; GODBOUT et CAILLÉ, 1992).

<sup>401</sup> Associée dans un premier temps à l'émergence de la bourgeoisie et au questionnement du rôle du gouvernement dans la production et la commercialisation des richesses au début du XIX<sup>ème</sup> siècle, nombreux sont ceux qui se sont opposés à l'explication économique des faits économiques au cours de l'histoire. Parmi d'autres aspects, les sociologues critiquent le manque d'attention aux structures sociales de la part de la théorie économique et le fait qu'elle considère, depuis le milieu du XIX<sup>ème</sup> siècle jusqu'à aujourd'hui, le comportement des individus comme étant rationnel et motivé par des intérêts propres, consacrant la liberté de choix de l'*homo oeconomicus*, figure honnie par les sociologues (STEINER, 2016a).



de la part de plusieurs courants de pensée sociologique, de la figure de l'homo œconomicus « fabriquée » par la théorie économique (STEINER, 2016b).

Parmi les sociologues, le thème des échanges non économiques a été successivement théorisé entre le XIX<sup>ème</sup> et le XX<sup>ème</sup> siècle par Auguste Comte et Émile Durkheim, puis finalement par Pierre Bourdieu. De manière résumée, on peut affirmer que « Les trois sociologues<sup>402</sup> sont d'accord pour condamner la démarche visant à séparer l'économie de l'ensemble social » (STEINER, 2016b, p. 40). Toutefois, Marcel Mauss apporte une contribution particulière à la compréhension des échanges symboliques et de leurs singularités, influençant les études postérieures, y compris celles réalisées par Pierre Bourdieu des années plus tard sur les paysans kabyles en Algérie, et à partir desquels il a commencé à élaborer sa théorie de la pratique.

À partir de l'enquête ethnographique réalisée par Bronislaw Malinowski (1989 [1922]), Marcel Mauss suggère que la notion d'intérêt est récente dans l'histoire de l'humanité, et dont l'apparition est associée à la mise en œuvre du rationalisme classique et au développement du mercantilisme comme forme de gouvernement (MAUSS, 2003 [1923/24]). Dans *L'essai sur le don*, Marcel Mauss traite le « don-échange » de manière différente de l'échange marchand, dans la mesure où il est associé à une morale, une valeur éthique par lequel les collectivités – et non les individus – s'obligent mutuellement, échangent et établissent des contrats. Pour Mauss, il s'agit de deux logiques concurrentes : celle du don, qui antécède les phénomènes que sont l'État et le marché, fonctionnant comme un système organisé de la vie sociale ; et celle des échanges marchands. L'argument central de *L'essai sur le don* est que le don produit de l'alliance, de la communion, étant doté de significations simultanément sociales, religieuses, juridiques, politiques, et économiques, et est défini pour cette raison comme *prestation totale* ou *fait social total*. Marcel Mauss démontre que les cérémonies et les festivités sont l'occasion de distribuer des dons, qui circulent entre clans et familles, créant des obligations réciproques, exprimées dans l'échange de cadeaux, d'hospitalité, d'amabilités, de services militaires, de banquets, de femmes, etc. Cependant, donner et recevoir n'impliquent pas seulement un échange d'ordre matériel, mais aussi un échange d'ordre spirituel, une communication entre les âmes. Cette « [...] communion et l'alliance qu'elles [les choses échangées] établissent sont relativement indissolubles (MAUSS, 1999 [1923/24], p. 194).

---

<sup>402</sup> Tandis qu'Auguste Comte dénonce la séparation que les économistes opèrent entre les faits économiques et les autres faits qui se déploient dans la société industrielle ; tout comme Émile Durkheim, « [Bourdieu] prend à partie la loi de l'offre et de la demande, mal spécifiée par les économistes qui ne perçoivent pas le caractère socialement construit des comportements d'offre et de demande » (STEINER, 2016b, p. 39).

Bien que proche de la générosité et de l'altruisme, le don se distingue de ces derniers parce qu'il n'est pas désintéressé et vise à établir des relations durables (MAUSS, 1999 [1923/24]). Dans cette perspective, la charité et la générosité gratuites prêchées par les chrétiens peuvent être interprétées comme des anti-dons, parce qu'elles sont mues par la position/condition de « supériorité » de celui qui donne par rapport à celui qui reçoit, et aussi parce qu'il n'y a pas d'attente de rétribution, et que donc elles ne stimulent pas la création de liens entre les personnes (*Id.*). Cependant, Mauss (1999 [1923/24], p. 169) affirme que « L'aumône est le fruit d'une notion morale du don et de la fortune, d'une part, et d'une notion du sacrifice de l'autre » ; suggérant que la charité encourage l'acte de donner afin que l'autre donne, et qu'il soit ainsi aussi inséré dans la dynamique des dons. De la sorte, le don assume pour Mauss un caractère sacrificiel de don de soi, reprenant à son compte, d'une certaine manière, l'interprétation de son oncle Émile Durkheim au sujet de l'altruisme, auquel il succède en assumant la direction de la revue *L'année sociologique* (STEINER, 2016b).

Malgré sa grande contribution, l'explication que Marcel Mauss donne de la question qu'il pose dans *L'essai sur le don*, à savoir « *Quelle force y a-t-il dans la chose qu'on donne qui fait que le donataire la rend ?* », est interprétée par de nombreux chercheurs comme étant insuffisante. Pour certains, Mauss se serait laissé séduire par la « théorie du *hau* », et mystifié par la théorie indigène (LÉVI-STRAUSS, 1999 [1950]), en suggérant que c'est « l'âme de la chose donnée » qui veut revenir à son lieu d'origine et que c'est elle qui oblige celui qui reçoit un don à le rendre. Ce que certains chercheurs ignorent, c'est que chez Mauss (1999 [1923/24]), il existe une personnification des choses, vu que quelque chose de la personne accompagne les choses qu'elle a données. Ainsi, Marcos Lanna (2000, p. 37) soutient que ce qui est en question pour Mauss, c'est que par le don se passe une circulation communicative de biens et de personnes, au moment où le don signifie « donner de soi » et/ou « donner quelque chose de soi », faisant que quelque chose du donateur aille avec ce qui est donné (comme son prénom ou son nom, par exemple) et soit « inexorablement lié à l'objet donné ». Il y aurait ainsi en tout don une relation<sup>403</sup> entre aliénabilité et inaliénabilité. Selon Marcos Lanna (2000, p. 38), pour Marcel Mauss « plus grande est l'inaliénabilité de ce qui est passé [à d'autres mains], plus grande est la valeur du don<sup>404</sup> », ce qui renvoie à l'idée qu'aujourd'hui, ce qui circule le moins

---

<sup>403</sup> Dans les termes de Marcos Lanna (2000, p. 37) : « L'aliénabilité se réfère à la part qui est effectivement donnée, transférée, tandis que l'inaliénabilité nous renvoie à une part du donateur qui accompagne et est incorporée par le donataire, mais pas exactement cédée (que l'expression en anglais "*to give up*" exprime parfaitement ; l'inaliénabilité est ce qui n'est pas donné, dans le sens de ne pas être "*given up*"). » Traduit par nos soins.

<sup>404</sup> Traduit par nos soins.

ou au sein de cercles restreints a plus de valeur dans la société de consommation, comme c'est le cas pour les biens de luxe et les objets d'art.

En reprenant la discussion sur la dette morale générée par le don, la tâche d'examiner la manière dont l'échange de dons provoque l'obligation de rétribuer a été reprise par les disciples de Mauss, parmi eux Claude Lévi-Strauss. Je vais discuter de manière sommaire certaines propositions et concepts spécifiques développés par Claude Lévi-Strauss et qui nous intéressent ici.

Développant une interprétation structuraliste, Claude Lévi-Strauss (1999 [1950]), dans l'« Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », suggère que l'obligation de rendre le don reçu découle du fait que la chose échangée est un élément du dialogue, une « réponse » à l'acte de donner, et qu'ainsi il ne pourrait pas exister un acte sans l'autre, les deux étant interdépendants. Dans *Les structures élémentaires de la parenté*, Lévi-Strauss (1981 [1949], p. 159) conclut que la réciprocité est de fait un principe général, considérant que « [...] l'échange est seulement un aspect d'une structure globale de réciprocité qui fait l'objet [...] d'une appréhension immédiate et intuitive de la part de l'homme social ». Dans cette perspective, je pense qu'il est cohérent de penser que la rétribution est un geste de reconnaissance<sup>405</sup> et que le don est un code de communication (qui ne fait sens que s'il est compris) au sein du « langage universel<sup>406</sup> de la réciprocité ».

---

<sup>405</sup>Le n° 23 de la *Revue du MAUSS*, publié le premier semestre de l'année 2004, ayant pour titre *De la reconnaissance : Don identité et estime de soi*, regroupe 22 articles où leurs auteurs analysent les relations entre don, identité et estime de soi. Dans la présentation du numéro, Alain Caillé (2004, p. 5) présente deux questions qui guident les débats au sein des articles : « Le don n'est-il pas en effet le moyen par lequel s'opère la reconnaissance de l'autre à la fois dans son altérité et dans son identité ? La rivalité dans et par le don – chacun voulant se montrer plus généreux que l'autre – est-elle dissociable de la lutte pour la reconnaissance ? » Les luttes pour la reconnaissance sont traitées, par exemple, à partir d'une compétition/rivalité agonistique de la générosité ou encore à partir de l'idée que le travail fonctionne dans la modernité comme médiateur dans la conquête de la reconnaissance.

<sup>406</sup> Je pense à cet instant tout spécialement au compte-rendu (peut-être, en lui prenant naïvement comme vrai) que Pero Vaz de Caminha envoie par lettre au roi Manuel I<sup>er</sup> de Portugal, dans lequel il raconte son voyage et les nouvelles terres « découvertes », plus précisément au passage qui décrit les difficultés de communication orale des premiers contacts, qui a été rendu possible par l'échange réciproque de cadeaux entre Indiens et Portugais, lors de l'arrivée de ces derniers sur les côtes du littoral brésilien le 22 avril de l'année 1500. Voici un extrait de cette lettre : « [...] à peau cuivrée, tous entièrement nus, sans rien qui couvrit leurs parties honteuses ; ils avaient des arcs à la main ainsi que des flèches ; ils couraient tout droit sur la chaloupe et Nicolau Coelho leur fit signe de déposer leurs arcs, ce qu'ils firent ; mais pour l'heure ils ne put ni parler ni se faire comprendre utilement à cause de la mer qui se brisait sur la côte ; il leur donna seulement une toque rouge, un bonnet de lin qu'il portait sur la tête et un chapeau noir ; et l'un d'eux lui donna une coiffure faite de longues plumes avec une petite calotte en plumes rouges et grises comme celles des perroquets, et un autre lui donna un grand collier de petites perles blanches qui semblent être de la nacre : je crois d'ailleurs que le commandant envoie ces objets à Votre Altesse ; là-dessus Nicolau Coelho s'en revint aux nefes car il se faisait tard et il ne pouvait s'entendre mieux avec eux à cause du bruit de la mer » (PERO VAZ DE CAMINHA, 1995 [1500], p. 166).

Dans l'article « Reciprocity and Hierarchy », publié dans la revue *American Anthropologist* en 1944, Lévi-Strauss infère<sup>407</sup> de l'analyse du rituel alimentaire des Bororo que le principe de réciprocité peut opérer au sein de relations de subordination. Dans les écrits de Lévi-Strauss, Marcos Lanna (1996) repère l'existence d'un parallèle entre réciprocité et subordination, entendus en tant que principes divers qui pourraient être en interrelation. Dans *Anthropologie structurale*, ouvrage qui réunit des articles présentant les éléments-clés du projet scientifique du structuralisme en anthropologie<sup>408</sup>, Lévi-Strauss soutient qu'il existe une interrelation entre « les structures de communication et les structures de subordination » (LÉVI-STRAUSS, 1998 [1958], p. 370), proposition qu'il convient de retenir et d'appliquer aussi aux relations d'échanges de dons.

Cette courte synthèse des idées de Lévi-Strauss prétend démontrer l'influence qu'elles ont sur la notion de *réciprocité hiérarchique* de Marcos Lanna. Cette notion est utilisée dans cette thèse, bien qu'en émettant quelques réserves, spécialement vis-à-vis de la notion de hiérarchie qu'il emprunte à Louis Dumont<sup>409</sup>, et qui, de mon point de vue, contribue à naturaliser les inégalités et asymétries, comme si elles étaient simplement le résultat d'oppositions idéologiques présentes dans les classifications sociales, et donc, comme si elles

---

<sup>407</sup> Dans le texte original en anglais, Lévi-Strauss (1944, p. 267-268) affirme : « A perhaps one-sided analysis of the dual organization has too often put the emphasis on the principle of reciprocity as its main cause and result. It is well to remember that the moiety system can express, not only mechanisms of reciprocity but also relations of subordination. But, even in these relations of subordination, the principle of reciprocity is at work. »

<sup>408</sup> Influencée et s'inspirant de la linguistique de Ferdinand de Saussure, à qui Lévi-Strauss attribue le rôle d'un des fondateurs du structuralisme, ainsi que de l'analyse structurelle du langage et de la phonologie de Roman Jakobson et de Nikolaï Troubetskoï, l'anthropologie structurale se concentre sur la manière dont les éléments d'un système se combinent entre eux, repérant les oppositions et les contradictions, dont le sens ne peut être compris que dans la relation. La réciprocité représente ainsi le dénominateur commun entre l'anthropologie structurale et la linguistique, vu qu'elle est la structure fondatrice dans les deux cas. Le structuralisme en anthropologie considère la culture comme un système de communication par symboles et Lévi-Strauss propose de mettre à jour les structures de l'analyse et leurs lois de transformation comme objectifs de la recherche anthropologique. Selon Lévi-Strauss, la structure est l'unité omniprésente, inconsciente, et les formes culturelles sont leurs représentations (DESCOLA, 2009).

<sup>409</sup> Dans *Homo Hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, livre publié en 1967, Louis Dumont tente d'établir une compréhension de la hiérarchie dans le monde moderne à partir d'une recherche qui compare la société occidentale et la structure du système de castes de l'Inde. Louis Dumont s'intéresse spécialement à la compréhension de l'évolution de l'individualisme et de l'égalité comme valeurs modernes en Occident (TOSTE, 2016). Selon Louis Dumont (1979 [1967], p. 34) : « Adopter une valeur, c'est hiérarchiser, et un certain consensus sur les valeurs, une certaine hiérarchie des idées, des choses et des gens est indispensable à la vie sociale. Cela est tout à fait indépendant des *inégalités naturelles* ou de la répartition du pouvoir » (souligné par nous). Ainsi, la notion de hiérarchie de Dumont correspond à un principe social fondamental, un système culturel et idéologique qui expliquerait comment les personnes établissent des classements et attribuent une valeur aux « choses » et pas nécessairement comment le pouvoir est distribué. Dans cette perspective, la « nécessité de hiérarchie » de laquelle l'auteur parle se réfère à la nécessité d'attribuer des valeurs aux choses, aux personnes et aux idées au travers de classifications hiérarchisées (PINHEIRO, 2001). En outre, pour Louis Dumont, tout est justifié par la coexistence, nécessaire et hiérarchisée, de deux opposés (compris comme interdépendants et comme parties « englobées » par le tout). En fait, Dumont finit par ne pas problématiser la dimension politique, niant l'existence de disputes de pouvoir au sein du système de castes, raison pour laquelle sa notion de hiérarchie est incompatible avec la notion de domination que j'adopte dans cette recherche.

n'étaient pas le résultat de stratégies mises en œuvre par les agents au sein de disputes pour plus de prestige, de reconnaissance et de pouvoir symbolique.

La notion de réciprocité hiérarchique de Marcos Lanna apparaît pour la première fois, bien que de manière non problématisée ou systématique, dans son article de 1992 intitulé « *Repensando a Troca Trobriandesa* » (que l'on pourrait traduire en français par : « Repenser l'échange trobriandais »), dans lequel l'auteur propose de réinterpréter certaines descriptions ethnographiques de Bronislaw Malinowski, indiquant que la kula correspond à une série « hiérarchisée de sphères d'échange ». Mais, c'est dans le livre *A dádiva Divina : troca e patronagem no Nordeste brasileiro* (qui pourrait être traduit en français par : *La dette divine : échanges et patronage dans le Nordeste brésilien*), publié en 1995, et rédigé à partir de recherches empiriques et fortement influencé par le concept de hiérarchie de Louis Dumont, que Marcos Lanna montre que la violence et l'échange de dons sont à la base de l'autorité des patrons. Dans cet ouvrage, l'auteur soutient que « la logique hiérarchique constitue toutes nos relations, des liens familiaux aux relations de travail, parmi tant d'autres<sup>410</sup> » (LANNA, 1995, p. 226). Cependant, dans cet ouvrage, on ne trouve pas (et ce n'était pas l'intention de l'auteur) une discussion théorique sur la relation entre les deux concepts, qui ont été ensuite formulés de manière plus systématique dans l'article théorique « *Reciprocidade e Hierarquia* » (en français : « Réciprocité et hiérarchie »), publié l'année suivante. Dans cet article, à partir d'une révision théorique des travaux, entre autres, de Marshall Sahlins, Claude Lévi-Strauss et Louis Dumont, Marcos Lanna (1996) suggère que l'échange de dons se fonde simultanément sur la réciprocité, l'interdépendance et l'asymétrie, en soutenant que la hiérarchisation des relations est intrinsèque à la dynamique de l'échange de dons, vu que cette dynamique se base sur l'alternance de subordination, du fait que les individus doivent obligatoirement se succéder dans les situations de donateur et donataire afin de maintenir la relation. Ces situations correspondent aussi à des positions de valeurs hiérarchisées. Marcos Lanna (1996) ne nie pas les inégalités politiques et les déséquilibres que les positions des individus peuvent causer, justifiant même qu'elles sont « aussi une condition de l'échange », adoptant ainsi la même posture que celle de Louis Dumont, en minimisant et/ou naturalisant les asymétries, comme étant le résultat de l'alternance de positions entre les participants des échanges de dons. En fait, Marcos Lanna semble associer le concept de hiérarchie de Louis Dumont avec l'interprétation de Claude Lévi-Strauss, en suggérant que le principe de réciprocité (le tout) est plus important que les différences, qu'il considère intrinsèques à l'échange de dons et qui sont présentes dans la position des personnes

---

<sup>410</sup> Traduit par nos soins.

qui échangent, dans les types de dons ou dans le temps entre donner, recevoir et rendre. Selon lui, « [...] pour toujours comporter un laps de temps et une inégalité de ce qui est échangé, la réciprocité est *toujours déséquilibrée*<sup>411</sup> » (LANNA, 1996, p. 135) ; donc, tout échange est inégal, parce que les choses échangées ne sont pas identiques, sinon il n'y aurait aucun intérêt à les échanger (LANNA, 2000).

En ce qui concerne la question du pouvoir, Marcos Lanna (1996, p. 111) affirme que « le pouvoir est une transcendance de la société et de la culture<sup>412</sup> » et qu'il est simultanément *au-delà* et *au sein* de la société. S'opposant à une compréhension instrumentale du pouvoir, qui réduirait la subordination à la notion de manipulation à partir de l'action individuelle, Marcos Lanna (1996) suit les préceptes de Louis Dumont (1979 [1967]) en préconisant l'existence d'une « dimension ontologique de subordination », c'est-à-dire appartenant à la propre nature essentielle de l'être social. Selon l'interprétation de Lanna, hiérarchiser et subordonner font partie de la nature sociale des hommes, étant présents dans toutes les sociétés au travers des systèmes de représentations et de classifications.

Dans cette optique, je comprends que sa notion de réciprocité hiérarchique possède des faiblesses et des qualités intrinsèques aux postulats théoriques et méthodologiques qu'assume cet auteur. Les faiblesses sont liées à trois points :

- a) La tendance à appréhender les inégalités et la hiérarchisation des relations comme une dimension ontologique d'ordre culturel/idéologique, ce qui, aussi bien chez Lanna que chez Dumont, sert à naturaliser l'inégalité dans la distribution du pouvoir. C'est le point que je considère le plus fragile, et qui m'a poussé à me rapprocher des idées de Pierre Bourdieu et de son analyse du don.
- b) Le second point réside dans la tendance structuraliste à surestimer ce que Lanna nomme de « tout englobant » (expression qu'il utilise à de nombreuses reprises), c'est-à-dire les logiques sociales universelles. Selon son analyse, la réciprocité serait une de ces structures universelles, que l'on trouve dans différentes sociétés, raison pour laquelle elle serait présente dans la contemporanéité. Il croit même que la réciprocité aurait la capacité d'englober le marché, et donc les relations marchandes capitalistes.
- c) Le dernier point est l'adhésion aux principes structuralistes selon lesquels les règles s'imposent aux agents à partir de l'extérieur, raison pour laquelle Lanna ne questionne pas comment et pourquoi les « logiques universelles » (les structures) sont « incorporées », se modifient et sont resignifiées au cours du temps.

---

<sup>411</sup> Souligné par nous et traduit par nos soins.

<sup>412</sup> Traduit par nos soins.

D'un autre côté, en ce qui concerne les qualités, il me semble valide de retenir l'idée que la réciprocité implique des différences de position/pouvoir entre ceux qui échangent, de temps et de types de dons. Au cas contraire, il n'existerait pas d'échanges symboliques entre inégaux, ou pour le dire plus spécifiquement entre agents sociaux qui possèdent des volumes de capital différents et occupent des positions distinctes dans l'espace social, comme ceux décrits et analysés par divers spécialistes du monde rural qui sont cités dans cette thèse et qui étayent de nombreuses discussions de celle-ci. Tout comme je trouve extrêmement féconde la proposition qui exprime que la réciprocité et la hiérarchie doivent être comprises comme les deux faces d'une même pièce, idée qui selon Lanna (1996) serait déjà implicite dans l'œuvre de Mauss.

En analysant la relation entre patronage et échange de dons, l'*insight* le plus original que Lanna (1996) me proportionne et que je développe dans cette thèse est que l'échange de dons inaugure un circuit de dons-dettes qui implique de multiples agents. L'argument de base est simple et serait déjà présent chez Mauss (2003 [1923/24]) : l'acte de donner « autonomise » (de la notion d'« *empowerment* ») le donateur et met celui qui reçoit le don dans la position de « débiteur ». Ainsi, au sein du circuit de don-dette, de nombreux individus peuvent participer à la chaîne hiérarchisée d'échanges compétitifs (agonistiques) ou d'« échanges utilitaires » et instrumentalisés – les deux étant basés sur la morale utilitariste « de l'agir intéressé et tourné vers le culte du propre bénéfice, du gain égoïste<sup>413</sup> » (MARTINS, 2016, p. 25) – par lequel les participants tentent d'obtenir des avantages les uns par rapport aux autres, les subordonnant et les faisant devenir moralement débiteurs perpétuels. Marcos Lanna fait aussi sienne l'hypothèse, venant de la pertinente proposition de Lévi-Strauss (1998 [1958]), que l'interrelation entre réciprocité et hiérarchie fait que les structures communicatives sont aussi nécessairement des structures de subordination<sup>414</sup> – reprenant de cette manière l'idée séminale de Marcel Mauss au sujet du rôle du don comme « forme de communication », mais en s'appuyant explicitement sur l'analyse de Lévi-Strauss, en suggérant que la réciprocité n'est pas incompatible et peut être présente dans les relations de subordination.

Je comprends la subordination comme le résultat de la domination d'un agent ou d'un groupe sur un autre. Je pense qu'il est possible de rapprocher les idées de Marcos Lanna sur la

---

<sup>413</sup>Idem.

<sup>414</sup> Dans les études sur le patronage – parmi elles, l'ethnographie comparative réalisée par Marcos Lanna et les recherches de Mario Grynszpan portant sur la trajectoire de l'avocat et politicien TenórioCavalcanti –, les relations entre réciprocité, hiérarchie, communication et échanges de dons, qui caractérisent le phénomène, sont évoquées comme une « langue », c'est-à-dire comme un langage des échanges. Langage au travers duquel s'établit « [...] un lien personnel, vertical, entre individus de statut, pouvoir et richesse différents, une relation asymétrique qui s'exprime même au travers d'un échange déséquilibré, avec des flux de natures distinctes » (GRYNSZPAN, 1990, s. p.).

relation entre réciprocité et hiérarchie de celles de Pierre Bourdieu – sociologue qui a mis au centre de ses préoccupations le dévoilement des formes opaques de domination et les luttes de classes dans la modernité tardive (SOUZA, 2007). De fait, je prétends surmonter les fragilités de la notion théorique de réciprocité hiérarchique de Marcos Lanna en y intégrant les analyses bourdieusiennes sur les échanges symboliques et en utilisant certains des concepts développés par cet auteur.

En partant de la tentative de dépassement de la dichotomie objectivisme/subjectivisme, Pierre Bourdieu développe une approche praxéologique, en prenant simultanément ses distances, bien qu'en gardant certaines hypothèses, du structuralisme (qu'il considère réductionniste) et de la phénoménologie, qui selon lui décrit, mais n'est pas capable d'expliquer le monde. Le « structuralisme génétique » ou constructiviste du sociologue français a pour base la conception relationnelle et s'oriente vers le dévoilement de la manière dont s'articule le social, mettant en évidence que les idées sont tributaires de leurs conditions de production (VANDENBERGHE, 2011). De cette manière, l'approche historique est essentielle à ses analyses, combinant histoire, statistiques et ethnographie lors de ses premières recherches de terrain<sup>415</sup>, lesquelles « [...] révèlent les racines ethnographiques de son entreprise théorique, [et] rompent avec la figure caricaturale du “théoricien de la reproduction”, indifférent au changement historique<sup>416</sup> » (WACQUANT, 2006, p. 13).

La position de Bourdieu est différente de celle de Louis Dumont et de Marcos Lanna vis-à-vis du pouvoir et de la domination. Premièrement, parce que Bourdieu considère le pouvoir comme quelque chose d'immanent et présent dans les institutions spécialisées et dans les relations sociales de forme dispersée, étant plus efficace lorsqu'il est le moins visible et lorsque plus forte est la croyance en sa légitimité. Deuxièmement, parce que pour lui, la domination possède toujours une dimension symbolique, même lorsqu'elle repose sur la force des armes ou de l'argent (BOURDIEU, 2003 [1997]), pouvant être comprise comme la préservation d'une situation injuste qui privilégie des personnes ou des groupes au détriment d'autres. Comme il l'a déjà été dit, Marcos Lanna (dans la droite ligne de Louis Dumont)

---

<sup>415</sup> Prenant la culture kabyle dans l'Algérie de la fin des années 1950 et du début des années 1960 comme objet d'étude, lorsque l'économie traditionnelle rencontre les relations capitalistes amenées par le pouvoir colonial, Bourdieu mène des recherches et écrit quelques essais sur les thèmes de l'honneur, de la morale et de la solidarité kabyle (WACQUANT, 2006). C'est à ce moment qu'il entre en contact avec *L'essai sur le don*, au travers des travaux réalisés par René Maunier sur les échanges rituels en Kabylie dans les années 1920 (STEINER, 2016b). Il est intéressant de noter que ces travaux de Bourdieu ont été développés de manière concomitante avec d'autres sur son village natal dans le Béarn (Sud-Ouest de la France), à partir desquels il démontre comment les positions économiques et sociales influencent l'augmentation du taux de célibat dans une société paysanne basée sur la primogéniture grâce à la médiation de la conscience incorporée que les hommes acquièrent de leur position sociale (BOURDIEU, 2006).

<sup>416</sup> Traduit par nos soins.



reconnaît les asymétries et la situation d'inégalité, mais les naturalise en considérant qu'elles peuvent être neutralisées par l'interdépendance et par l'alternance de position de ceux qui participent au cycle du don (qui implique donner-recevoir-rendre).

Comme on le sait, Bourdieu se rapproche des réflexions de Mauss sur le don lorsqu'il tente de comprendre les pratiques d'échange kabyles basées sur la « logique de l'honneur », à la fin des années 1950, lorsque l'Algérie est confrontée<sup>417</sup> à l'inadéquation de ses valeurs traditionnelles face aux nouvelles règles de l'économie capitaliste, où le travail est une valeur centrale (WACQUANT, 2007). C'est à ce moment que le philosophe Bourdieu cède la place à l'ethnologue, et ainsi il identifie la présence d'un intérêt non matériel de nature symbolique lié à l'honneur, tout comme il constate que le gain symbolique est passible d'accumulation, constituant un capital symbolique (STEINER, 2006b). En fait, pour le sociologue, les gains matériels (objectivés) et symboliques (subjectivés) sont intimement liés et sont convertibles les uns dans les autres. Cependant, cela ne signifie pas que la rationalité marchande (recherchant le gain économique et basé sur les notions d'efficacité et de calculabilité) soit équivalente à la « rationalité traditionnelle » de laquelle dérivent les échanges symboliques. S'opposant à la *théorie de l'action rationnelle*, Bourdieu soutient que les individus sont bien plus mus par le désir de reconnaissance sociale (intérêts et gains symboliques) que par les intérêts économiques objectifs (WACQUANT, 2007 ; ROCHA, 2015). Donc, pour lui, la logique marchande et la logique des dons sont concurrentes, et l'on observe dans les sociétés modernes une tendance à l'hégémonie de l'idéologie de marché, où « [...] tout a un prix, y compris les personnes, et que toute action doit être compensée matériellement d'une manière ou d'une autre<sup>418</sup> » (MARTINS, 2016, p. 25). De cela résulte, de mon point de vue, la nécessité de comprendre comment les pratiques dites traditionnelles – car basées sur la logique de l'honneur et l'éthique paysanne – peuvent passer par un processus d'attribution d'une nouvelle signification et ainsi se maintenir dans le contexte contemporain de la marchandisation de la culture, qui s'insère dans la production et la consommation de l'offre touristique. Et dans ce cas, dans le souci peut-être de se distancier du structuralisme de Lévi-

---

<sup>417</sup> Selon Philippe Steiner (2016b, p. 203) : « Dans le monde de la paysannerie traditionnelle, la soumission des jeunes générations à l'égard des anciens, des cadets à l'égard des aînés, et des femmes à l'égard des hommes, est forte ; or le travail salarié permet aux jeunes hommes de disposer d'une autonomie que la transmission successorale des terres – la ressource centrale de l'économie agricole traditionnelle – ne leur permettait pas d'envisager ; en outre, l'irruption du salaire en monnaie et de la calculabilité modifie l'exercice de la logique de l'honneur, qui règle la vie domestique comme la vie économique. » C'est dans ce contexte que Bourdieu conclut que les « irrationalités » des pratiques traditionnelles sont mises en évidence par l'« esprit de calcul », et ainsi, le paysan intègre et honnête, orgueil de l'économie traditionnelle, se transforme en un paysan naïf et sot, car son comportement est désajusté par rapport aux nouvelles conditions économiques (BOURDIEU et SAYAD, 1964, cité par STEINER, 2016b).

<sup>418</sup> Traduit par nos soins.

Strauss, je pense que Bourdieu a peu mis l'accent sur la notion de réciprocité, justifiant ainsi la pertinence d'une recherche empirique telle que celle que je présente ici.

En partant de l'observation que le don consiste en un défi et que ne pas y répondre signifie le déshonneur pour celui qui le reçoit ou le mépris de celui qui l'effectue, Bourdieu suggère que le caractère primordial de l'expérience du don est, sans aucun doute, son ambiguïté, vu que la domination et les intérêts impliqués dans l'« échange » généreux de dons apparaît de manière voilée aux yeux des agents (BOURDIEU, 1996b). Ce qui a amené Bourdieu à émettre l'hypothèse de ce qu'il nomme la *double vérité* du don : le refus de l'intérêt et du calcul allié à l'exaltation de la générosité gratuite contre l'impossibilité du don gratuit, vu qu'il y a « [...] un intérêt (symbolique) à être désintéressé (matériellement), car c'est ainsi qu'on accroît son capital symbolique » (STEINER, 2016b, p. 199). En outre, Bourdieu (1996a [1994] ; 2003 [1997]) soutient que le don s'exprime dans le langage de l'obligation, par lequel il crée des « personnes obligées » et institue une domination légitime, laquelle est dissimulée par la complicité entre dominants et dominés.

Bourdieu observe qu'il existe une corrélation profonde entre la manière de penser et la manière dont une société s'organise, entre le symbolique et le concret. Ce n'est pas fortuit s'il s'intéresse à comprendre comment l'ordre social se reproduit et comment les classes dominantes cherchent à maintenir leurs positions. À ces fins, Bourdieu réélabore<sup>419</sup> le concept d'*habitus*, qui devient un concept clé dans sa théorie de la pratique. Selon Steiner (2016b, p. 51), « Le concept d'*habitus* est chargé de faire se rejoindre la pratique et l'histoire », montrant de quelle manière l'*habitus* ajuste les stratégies non conscientes à la situation ou à la difficulté que représente un tel ajustement à l'occasion de changements historiques, comme celui vécu par les Algériens. De cette manière, Bourdieu fournit des pistes suffisantes pour comprendre que l'adhésion au principe de la réciprocité que j'étudie se subsume dans un *habitus*, c'est-à-dire dans un ensemble de dispositions qui sont, la plupart du temps, inconscientes pour les individus, mais qui déterminent de manière durable leurs préférences,

---

<sup>419</sup> Dérivée de la tradition scolastique, le terme latin *habitus*, traduit à l'origine la notion grecque d'*hexis*, utilisée par Aristote pour désigner les caractéristiques du corps et de l'âme acquises dans un processus d'apprentissage. Le terme a ensuite été repris par Émile Durkheim dans *L'évolution pédagogique en France* (1938 [1904/05]), dans lequel l'auteur discute les influences de l'éducation sur les enfants dans les sociétés traditionnelles et les internats, et il désigne un état intérieur et profond qui guide les actions des individus de forme durable (SETTON, 2002). En assumant une nouvelle perspective, Bourdieu utilise le terme pour la première fois dans un article datant de 1962, où il analyse « Les relations entre les sexes dans la société paysanne » du Béarn, afin de décrire la disjonction traumatique entre les compétences et les attentes incorporées de l'homme rural et des femmes locales, qui étant plus ouvertes à l'influence culturelle de la ville, commencent à percevoir et à évaluer ces hommes au travers d'un regard urbain qui dévalorise radicalement leurs modes, les faisant ainsi devenir « immariables » (WACQUANT, 2006, p. 17). Selon Wacquant (2006), Bourdieu utilise le terme plus ou moins à la même époque dans *Le déracinement : la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, pour se référer à la « disposition générale permanente vis-à-vis du monde et des autres ».

leurs perceptions du monde et les classifications qu'ils utilisent (BOURDIEU, 2003 [1997]). C'est en ce sens que le concept de *paysannité* de Klass Woortmann (1990a), pour qui les principes de réciprocité, d'honneur et de hiérarchie sont constitutifs d'un ordre moral paysan (présent en tout temps et tout lieu), se révèle être pertinent dans l'analyse que je présente ici. Cela, car la paysannité définit une *éthique paysanne* – une forme de voir, de vivre et d'être au monde – assumée par les *sitiantes*, qui peut être reliée au concept d'*habitus* de Bourdieu.

Selon Bourdieu (1996a [1994]), le déni du caractère économique de l'échange de don est seulement possible parce que les participants partagent un ensemble de dispositions adaptées et des « attentes collectives » non dites, qui ont été incorporées par les agents lors du processus de socialisation. Bourdieu (1996c [1994], p. 185) dit que « Pour qu'un échange symbolique fonctionne [octroie les gains espérés par les deux parties], il faut que les deux parties aient des catégories de perception et d'appréciation identiques. » En partie en désaccord avec cette proposition, je soutiens que l'échange de dons n'est pas limité aux membres d'une même classe sociale, ni aux personnes qui partagent les mêmes dispositions, c'est-à-dire le même *habitus*. Mais par des intérêts économiques et symboliques – entendus comme interchangeable, cependant non équivalents –, dominants et dominés peuvent coopérer vers la même finalité, à partir du moment où il existe entre eux une complicité vis-à-vis de la classification et de la valeur attribuée les uns aux autres et/ou aux objets de l'échange. C'est cette complicité par rapport aux critères de jugement qui légitime les positions qu'ils occupent dans l'espace social et les gains qu'ils peuvent obtenir avec l'échange symbolique. Fruit de la complicité – apparemment libre et volontaire – des dominés avec les règles du jeu, survient un « consensus opaque » sur le fait que le don est parallèlement une forme d'exprimer de la reconnaissance, de la solidarité, et d'obliger (et donc subordonner) l'autre. Je pense que c'est aussi de cette complicité que vient la légitimité de la domination – s'appuyant sur l'idée de liberté de l'individu de choisir qui il sert, à qui il se subordonne et s'il rentre ou non dans la dynamique du don.

Selon Bourdieu (2011), les solidarités et l'échange de dons, en outre d'unir groupes et fractions de classes autour d'intérêts en commun, contribuent à créer de la domination en établissant des relations d'obligation et de dépendance des deux côtés, vu que chacun des participants occupe tantôt la condition de dominé dans un aspect, tantôt de dominant dans un autre. Selon lui, du don le plus égalitaire au plus inégal, il existe toujours la possibilité d'un effet de domination, au-delà de représenter un acte symbolique de reconnaissance de l'égalité au sein de l'humanité (BOURDIEU, 1996a [1994]), faisant du don un code de communication de la différence (de position sociale, de temps, de dons) dans la similitude morale en tant

qu'êtres humains. Dans cette optique, je pense que donner, recevoir ou rendre un don est un geste de reconnaissance qui établit une voie de communication, même entre inégaux, et qui peut même servir à reproduire ou à remarquer les inégalités de position des uns et des autres. Je reviens sur les échanges entre la caravane de navires portugais et les Indiens, car les objets échangés délimitent symboliquement et matériellement les différences entre eux : les Européens donnent des pièces de lin et un chapeau, tandis que les Indiens rétribuent en donnant des coiffures de plumes colorées. Pour moi, ce geste de reconnaissance de l'humanité (égalité morale) exprimée par l'attitude généreuse du don, est lui-même un voile qui dissimule la différence et l'asymétrie de cette relation sociale. Toutefois, de part et d'autre, le don fait sens parce qu'il est accepté, c'est-à-dire reçu et reconnu comme don, et pour cela même rétribué (GREVIN, 2016).

Bien que l'imbrication de divers types d'intérêts soit déjà présente dans *L'essai sur le don* de Marcel Mauss, Pierre Bourdieu va généraliser ce point, en en faisant le mécanisme central de l'explication de la domination sociale (STEINER, 2016b). Ainsi, dans les travaux suivants, Bourdieu élargit le spectre des luttes symboliques aux domaines de la culture et de l'art. Dans ce contexte, il élabore une série de concepts – violence symbolique, pouvoir symbolique, capital symbolique, etc. –, autant pour montrer la place centrale qu'occupe le symbolique, situé entre la « vérité objective » des pratiques et les représentations sociales (STEINER, 2016b), que pour expliquer la relation de complicité entre dominants et dominés, ainsi que la relation entre structures objectives et subjectives, ce qui permet que « [...] les dominés contribuent, souvent à leur insu, parfois contre leur gré, à leur propre domination en acceptant tacitement, par anticipation, les limites imposées » (BOURDIEU, 2003 [1997], p. 244) par d'autres.

Pour Bourdieu (2003 [1997]), le pouvoir symbolique est essentiellement un pouvoir de construction de la réalité, par lequel les dominants arrivent à imposer leur propre perception aux autres ; se faire percevoir de la manière dont ils se perçoivent ; affirmer le sens immédiat du monde, instituer des valeurs, imposer des classifications (hiérarchies) et des concepts qui se présentent aux agents comme spontanés, naturels et désintéressés. À son tour, le capital symbolique est un capital à base cognitive, qui s'appuie sur la connaissance et la reconnaissance, assurant des formes de domination grâce à la « force magique » par laquelle il exerce un type d'action à distance, sans contact physique, qui implique dépendance et subordination, et qui « [...] existe en effet que dans et par l'estime, la reconnaissance, la croyance, le crédit, la confiance des autres, et il ne peut se perpétuer qu'aussi longtemps qu'il parvient à obtenir la croyance en son existence » (BOURDIEU, 2003 [1997], p. 240). En

outre, selon Bourdieu, toutes les relations de communication sont des relations de pouvoir qui dépendent du pouvoir matériel ou symbolique accumulé par les agents participant à ces relations, lesquelles peuvent permettre d'accumuler plus de pouvoir symbolique (BOURDIEU, 2004).

Les échanges symboliques et les dons s'insèrent dans les jeux sociaux et les luttes symboliques qui ont lieu dans l'espace social, où les différents agents s'affrontent et mettent en œuvre différentes stratégies pour conserver ou augmenter leur pouvoir et leur capital symbolique, et avec cela conserver leurs positions de dominants. Au cœur des luttes symboliques, on trouve les disputes pour la reconnaissance et pour le pouvoir d'imposer aux autres groupes sociaux des classifications, des représentations et des perceptions sur soi-même et sur les autres, légitimant et naturalisant la domination. L'espace social correspond ainsi à un « champ de forces » et un « champ de luttes » (BOURDIEU, 1996a [1994]), qui tend à se reproduire avec certaines déformations dans l'espace physique sous la forme d'un arrangement d'agents et de propriétés (BOURDIEU, 2003 [1997]).

C'est en ce sens que la *réciprocité hiérarchique* – entendue ici comme une stratégie de communication, d'accumulation et de domination, par laquelle les dons sont redistribués inégalement, à partir des classifications et des positions occupées par les individus dans l'espace social – est un élément essentiel du jeu des luttes symboliques au sein du marché touristique du Brejo Paraibano. Ainsi, je pense que la théorie de l'échange de dons de Marcel Mauss, la notion de réciprocité hiérarchique de Marcos Lanna et les concepts développés par Pierre Bourdieu peuvent se combiner entre eux, étayant mon interprétation que : du côté de la production, le marché touristique du Brejo Paraibano est soutenu par des relations de réciprocité apparemment symétriques et s'établit sur des échanges asymétriques, légitimant et reproduisant des relations de domination, qui ont pour base l'inégalité de capital symbolique et/ou économique des agents qui participent à son développement ; et du côté de la consommation, les échanges de dons infiltrent et perturbent la sphère marchande, grâce à la complicité entre dominants et dominés par rapport à la valeur de la culture populaire et à l'authenticité des pratiques paysannes des *sitiantes* de Chã de Jardim. Complicité qui est manifeste dans l'approbation des pratiques de commensalité, d'hospitalité et de sociabilité qui ont lieu au Restaurant rural Vó Maria, ainsi que dans les relations de solidarité entre les *sitiantes*, clients et instances intermédiaires.

De la sorte, je crois que la sociologie des pratiques et la méthode d'analyse relationnelle de Pierre Bourdieu ont une contribution significative à offrir à cette discussion, permettant justement de distinguer le réseau de relations invisibles et d'analyser les stratégies

mises en œuvre par les *sitiantes*, les touristes, les voyageurs, les entrepreneurs, les gouvernants et les intermédiaires culturels, afin de conquérir de la reconnaissance sociale, d'augmenter son capital et d'améliorer ou de maintenir sa position dans l'espace social.

### III

#### La construction des données en situation de recherche

Le choix de réaliser une étude ethnographique de la communauté rurale, en outre de se révéler pour moi « [...] un important instrument de connaissance de soi au travers de la connaissance intime de l'autre, et ainsi, un moyen pour atteindre l'acceptation de soi<sup>420</sup> » (WACQUANT, 2006, p. 26), a conforté l'analyse relationnelle dans la mesure où elle a rendu possible l'élaboration d'une cartographie de la communauté, qui inclut les relations de pouvoir entre les agents, les pratiques et les valeurs sociales des *sitiantes*. D'ailleurs, privilégiant la méthodologie qualitative, l'utilisation de l'ethnographie apporte de l'unité à l'ensemble des données recueillies – en les concevant comme des « textes » qui s'articulent dans le processus d'élaboration de « réseaux denses de signification », desquels parle Clifford Geertz (2008) –, permettant une interprétation dialectique entre les catégories « indigènes » (des sujets étudiés) et analytiques, identifiées à partir de l'observation des acteurs en action, des actes de parole et des discours qu'ils formulent en réfléchissant sur leurs actions, tout comme de l'analyse des matériaux réalisée par la chercheuse.

L'utilisation de la catégorie *sitiantes*, au détriment de celle de *paysan* ou d'*agriculteur familial*, pour désigner les sujets étudiés est le fruit de cette démarche, en outre de s'appuyer sur la révision bibliographique sur le sujet. Divers chercheurs spécialistes du monde rural du Nordeste liés au programme de deuxième et troisième cycle universitaire en anthropologie sociale du Musée National de Rio de Janeiro (Université Fédérale de Rio de Janeiro), tels que Moacir Palmeira, Beatriz Heredia, Lygia Sigaud, Afrânio Garcia Jr., ainsi que Klass et Ellen Woortmann, utilisent le terme *sitiantes* pour désigner leurs principaux interlocuteurs. En suivant le choix de ces auteurs et en m'appuyant directement sur leurs travaux, il convient d'explicitier qu'en faisant usage de la désignation spécifique de *sitiantes*, je privilégie une définition opérationnelle utilisée pour se référer à des sujets concrets et particuliers, en prenant en compte ce que ce groupe a en commun : le fait de vivre dans ce « lieu<sup>421</sup> » – le *sítio*

---

<sup>420</sup> Traduit par nos soins.

<sup>421</sup> La notion de lieu employée ici se rapproche de celle définie par Rogerio Proença Leite (2004, p. 35), pour qui « nous pouvons considérer les lieux comme des démarcations physiques et symboliques de l'espace, dont les

(petite propriété rurale ou, par extension, les champs) qui est différent de « la rue », entendue comme le « lieu de l'urbain », et de la *fazenda (latifundium)*, « lieu du grand propriétaire terrien » (« *fazendeiro* ») ; le partage d'un ensemble de valeurs et de pratiques de sociabilité, qui correspond à un mode de voir et de vivre l'espace rural, lequel est en relation avec un héritage paysan ; et l'usage des mêmes critères de jugement et de classification de ses membres et d'autres agents dans l'espace social. En outre, le choix est en cohérence avec le fait qu'au sein de l'aire de recherche, la population n'est plus, depuis longtemps, seulement constitué par des agriculteurs familiaux, pluriactifs ou non. De nombreux *sitiantes* ont délaissé l'agriculture, d'autres l'ont reléguée en une activité secondaire, intégrant le salariat, et commençant à exercer des activités professionnelles en dehors du domicile rural, et dans plusieurs cas, travaillant de manière exclusive en tant que fonctionnaires publics, professeurs, chauffeurs, commerçants, etc., ce qui ne les a pas empêché de continuer leurs pratiques religieuses et de suivre leurs valeurs traditionnelles, même si elles ont souffert des changements significatifs.

À des fins de cadrage, je précise que je nomme *sitiantes*, les habitants de petites propriétés rurales (« *pequenos sítios* »), constituées dans la plupart des cas des terres indivisées de leurs ancêtres, qui manifestent par leurs pratiques culturelles leur adhésion à l'ordre moral paysan, c'est-à-dire à la *paysannité*. Ainsi, le choix du terme « *sitiantes* » pour désigner le groupe se fonde sur le fait que « le *sítio* » (la « petite propriété rurale »), en tant que patrimoine familial semble être l'unité élémentaire à partir de laquelle ces personnes organisent les relations sociales, le travail et définissent leur mode de vie (HEREDIA, 1979 ; WOORTMANN, 1983 ; WOORTMANN, 1990a ; PALMEIRA, 2009 [1977]). Par ailleurs, *sitiantes* paraît correspondre de la meilleure forme possible à la manière dont les sujets étudiés s'autodéfinissent, bien que je n'aie jamais écouté l'un d'eux s'intituler de *sitiantes* ou nommer quelqu'un d'autre de la sorte. Cependant, j'ai fréquemment observé l'usage des expressions « peuple du *sítio* », « gens du *sítio* », « nous qui sommes du *sítio* », etc., pour désigner les personnes qui habitent ce lieu en opposition au « *peuple de la rue* ».

J'ajoute que dans le cadre de cette thèse, j'entends par *sítio* (au singulier) un lieu de résidence et une unité « productive » individuelle, composée, dans la plupart des cas, par le binôme maison/terre arable, pour lequel celui qui y habite, qu'il en soit le propriétaire légal ou l'héritier, n'a pas à payer une tierce personne pour jouir de cet espace. Lorsque je parle de *sítios* (au pluriel), je me réfère à plusieurs propriétés, qui individuellement sont formées par le

---

usages qualifient et leur attribuent un sentiment d'appartenance, qui oriente les actions sociales et est délimité réflexivement par celles-ci. » Traduit par nos soins.

regroupement de petits lopins de terre, où résident plusieurs familles, lesquelles maintiennent en général des relations de parenté entre elles, selon les observations et les définitions de Moacir Palmeira (2009 [1977]), Beatriz Heredia (1988) et Klass Woortmann (1990a). Généralement, ces lopins de terre ne sont pas clôturés, à la différence des *fazendas*, les deux – *fazenda* et *sítio* – étant des catégories définies par opposition l’une à l’autre, et qui ensemble s’opposent à la « rue ». En plus de la taille, d’autres aspects distinguent les *sítios* des *fazendas*, étant donné que dans ces dernières, leurs propriétaires – les *fazendeiros* (grands propriétaires terriens) – exploitent l’un des secteurs de l’activité agricole ou d’élevage, dans le but de générer des profits (CANDIDO, 2001 [1964] ; WOLF, 2003) ; tandis que les *sitiantes* cherchent à diversifier les activités et les cultures (lorsqu’il y a de la production agricole), en cherchant à tirer profit au maximum de toutes les ressources disponibles dans le lieu afin de satisfaire les nécessités de reproduction de leurs familles (WOORTMANN, 1983).

De tels aspects, sens et relations ont été observés durant la recherche de terrain au sein de la Communauté, qui s’est déroulée du mois de septembre de l’année 2015 au mois de mars de l’année 2016. Durant cette période, j’ai élu domicile à Chã do Jardim, grâce à une offre de la leader communautaire, pour que je m’installe dans la « maison d’appui » de l’une de ses sœurs, qui se situe juste en face du restaurant Vó Maria (que je nommerai aussi sous l’acronyme RVM) ; juste à côté de la réserve naturelle Mata Pau Ferro, visitée par la majorité des excursionnistes qui viennent à Areia. Ainsi, Chã do Jardim et le RVM ont pris une certaine dimension centrale dans la recherche, car ils ont opéré comme ma « base d’opérations », et que c’est à partir d’eux que j’ai cherché à m’« intégrer » dans la vie communautaire, à établir des contacts avec les *sitiantes* et à connaître d’autres agents impliqués dans la construction de la production de l’offre touristique dans la municipalité.

D’un autre côté, la circulation entre « mondes » a aussi été une constante durant la recherche de terrain, car j’ai adopté un système qui me faisait passer de quatre à sept jours consécutifs dans la communauté, puis trois ou cinq jours dans ma propre résidence à João Pessoa (capitale de l’État de Paraíba). Ces allers-retours, bien qu’épuisants, se sont révélés être une stratégie importante, du fait qu’ils ont permis que je maintienne de manière continue le « regard de l’étranger » et aussi que je ne naturalise pas ce que je voyais sur le terrain. Cela s’est aussi révélée être source de quelques échanges matériels et de nombreux échanges symboliques avec les *sitiantes*, vu que ma position de « visiteuse-habitante » me conférait le double statut d’« être du dehors » et en même temps d’être une figure « familière », réduisant la méfiance réservée aux inconnus. Il est indéniable que je suis rentrée dans le réseau d’échanges symboliques communautaires (et il était nécessaire d’y entrer),



apprenant à conjuguer les verbes donner/recevoir/rendre, et à interpréter les codes en relation avec les règles implicites de cette triple obligation.

J'ai dédié mon premier mois à comprendre et à participer de la routine de travail du restaurant, aidant aux tâches au sein de la cuisine et en salle du RVM. J'ai « travaillé » comme aide de cuisine, participé de nombreuses et divertissantes excursions pour acheter des poulets dans les *sítios* et aussi de randonnées dans les pistes avec des touristes et des excursionnistes<sup>422</sup> dans le parc d'État Mata do Pau-Ferro, étant même amenée à aider dans l'accompagnement de certains groupes. Le soir, lorsque j'étais seule, et cela m'est arrivée quelques fois, vu que la maison que j'occupais n'était pas la résidence principale de mon hôte, je m'essayais à noter les données dans mon « quasi-journal de terrain<sup>423</sup> », au sens où le définit Marcílio Brandão (2017). Lorsque mon hôte était dans la maison, nous fréquentions les célébrations de la chapelle, mangions ensemble, jouions aux cartes, regardions les telenovelas (feuilletons quotidiens diffusés en soirée sur les chaînes de télévision brésiliennes) et des films, et partageons nos histoires de vie. Au cours de toute la recherche, elle a été ma principale interlocutrice : elle m'a guidé dans quelques visites dans les *sítios*, m'a introduit dans le réseau de sociabilité du « village da Chã » (« *vila da Chã* »), m'a présenté aux artisanes et à d'autres personnes âgées de la communauté, etc.

Il est certain qu'une telle proximité a amené certains risques, en particulier parce que j'ai été prise pour un membre de sa famille par quelques *sitiantes*. L'inconvénient de la proximité avec le leadership (au travers des membres de sa famille ou de manière directe) a été minimisé par mon indépendance dans le choix des personnes interrogées en entretien et par le choix de toujours les rencontrer seule, évitant ainsi n'importe quel type de commentaire sur les entretiens. En outre, le statut conféré au rôle de « maîtresse de conférences de l'université » (au Brésil, sous le terme générique de « *professora da universidade* », « professeure d'université ») constitue une sorte de carte de visite et de laissez-passer, non

---

<sup>422</sup> Je nomme excursionnistes tous ceux qui voyagent seuls ou en groupe, de manière autonome ou organisée par des agences de voyages, pour visiter/connaître des villes ou des destinations spécifiques, pour participer de fêtes/spectacles, suivant un circuit prédéfini et qui ne passent pas la nuit dans la localité, mais retournent à leur lieu d'origine, juste après la fin du circuit/événement planifié. Cette modalité est connue populairement au Brésil comme « *bate-volta* » (« aller-retour en un jour »).

<sup>423</sup> En m'inspirant de la manière dont Marcílio Brandão (2017) utilise ce terme, je nomme « quasi-journal de terrain » l'ensemble des notes écrites et des enregistrements produits lors des observations réalisées durant la période de collecte des matériaux et qui m'ont servi dans mon analyse, dont certaines ont été révisées (de forme réflexive) et écrites sous forme digitale postérieurement. J'insiste sur le fait que le terme « quasi » prétend mettre en exergue le caractère non systématisé, tout comme le manque de régularité des registres en raison du dynamisme de la vie quotidienne dans la communauté, par mon implication dans diverses activités avec les *sitiantes*, me laissant peu de temps pour la tâche de l'écriture du journal de terrain. Ainsi, l'ensemble des registres comprend : 55 pages sous le format Word, 14 enregistrements audio de moins de 5 minutes, et deux carnets de notes/observations.

seulement au sein de la communauté, mais aussi afin d'être reçue par les « notables », c'est-à-dire le maire, les secrétaires municipaux, les représentants d'institutions gouvernementales ou non gouvernementales. De fait, la forte hiérarchisation des relations sociales à Areia, et aussi au sein de quelques institutions, a fait que la personnification de l'institution Université Fédérale de Paraíba (UFPB) soit l'unique moyen d'être reçue en certaines occasions. Il ne serait pas pertinent de relever, si ce n'était pas une donnée de terrain, que mon apparence physique et vestimentaire étaient constamment jugées, m'obligeant à me policer dans la forme de m'habiller, autant au sein de la communauté que lorsque je cherchais à entrer en contact avec l'un de ces supposés « notables ». Il ne serait donc pas exagéré de dire qu'il a été nécessaire d'adopter une certaine performance<sup>424</sup> face aux *sitiantes*, et plus spécialement avec les individus appartenant à la classe dominante.

En janvier 2016, j'ai commencé la réalisation de la première phase d'entretiens dans la communauté, en me penchant premièrement sur les artisanes et les personnes âgées, laissant délibérément les employés du RVM pour un second moment, car je savais qu'ils discuteraient entre eux de l'entretien et que cela pourrait interférer dans les données recueillies. Ce choix s'est révélé être très approprié, car il m'a offert l'opportunité d'adapter le langage et la manière de conduire (le guide est disponible dans l'Annexe A [Apêndice A]) l'entretien pour rapprocher l'interaction d'une conversation, y compris, par exemple, un espace à la fin pour que la personne puisse parler librement sur ce qu'elle désirait, sans questions de ma part, ce qui a fourni un riche matériel dont je me suis servie, spécialement en ce qui concerne les artisanes.

L'environnement de réalisation des entretiens a, d'une certaine manière, favorisé cette procédure, du fait que dans cette phase, je me déplaçais jusqu'à la résidence de chacun des interviewés, en ayant pris rendez-vous par avance. Raison pour laquelle certaines personnes ont démontré m'attendre avec anxiété, et d'autres, avec timidité, semblant gênées par ma présence ou peut-être par le jugement que je pourrais porter sur leur domicile.

Pour autant amicale que j'ai tentée d'être, le fait d'être une « chercheuse de l'université » a provoqué une gêne chez certains *sitiantes* interviewés, perceptible dans la posture corporelle, dans le regard fuyant et dans les paroles hésitantes (cherchant à me contenter). Une autre attitude assez commune notée à la fin de l'entretien, consistait à s'excuser pour « ne pas savoir bien parler ». Les plus anciens, de nombreuses fois à la fin de la conversation, me remerciaient pour l'entretien et parfois mettaient un point d'honneur à

---

<sup>424</sup> Il fallait « faire honneur aux statuts », c'est-à-dire jouer une performance compatible avec les représentations liées aussi bien à la situation de femme mariée qu'à celle de professeure universitaire, m'habillant de manière discrète et avec sobriété. En outre, mon mari et des membres de ma famille se sont fait présents dans la communauté en quelques occasions : fêtes publiques, excursions, etc.

m'offrir quelque chose (fruit du jacquier, pièces d'artisanat, bouture de fleur<sup>425</sup>, etc.), dans une claire tentative de construire une relation durable au travers de l'échange de dons. Ceci du fait, comme je l'ai appris, qu'aller à la rencontre des *sitiantes*, surtout dans le cas des artisanes, et leur consacrer du temps pour écouter leurs histoires de vie, signifie qu'elles et ce qu'elles ont à dire sont importants pour moi, étant interprété comme un geste de reconnaissance – un don qui doit être rétribué d'une manière quelconque, ce qui explique les « cadeaux » qui m'ont été offerts. En outre de ces cas, j'ai été invitée à prendre le repas avec la famille de la personne interviewée dans trois cas, le jour même de la visite ou à une date ultérieure. J'entrais ainsi dans la maison et la vie des personnes, construisant des liens durables basés sur le principe de réciprocité, cherchant à rétribuer et à répondre aux demandes faites sous forme codifiée ou bien de manière explicite.

En considérant que pratiquement tous les interviewés de cette première phase étaient des femmes mariées, j'ai observé que beaucoup d'entre-elles ont pu parler librement et sans préoccupation, d'autres semblaient être « surveillées » par les enfants ou les voisines ; mais seulement dans un cas par le mari. Pour la communauté, le sujet de l'artisanat, définitivement « n'intéresse pas les hommes », car c'est un « truc de femme », même si selon les récits et les observations, certains d'entre eux participent de manière occasionnelle à certaines étapes du processus de production de l'artisanat. Au début des entretiens, j'ai toujours pris la précaution de demander aux interviewés l'autorisation pour enregistrer, obtenant seulement une réponse négative.

À la même période, en parallèle aux entretiens, j'ai réalisé une recherche exploratoire sur les clients du RVM. Un questionnaire structuré a été élaboré et appliqué dans le but de dresser un profil socio-économique et démographique des clients du RVM et des « touristes » de passage à Chã do Jardim et de les consulter de l'intérêt à participer, ultérieurement, d'un groupe focal<sup>426</sup> – proposition qui faisait partie du projet initial. La prétention de réaliser un groupe focal s'est révélée problématique dès le début, et son impossibilité s'est confirmée avec l'application du questionnaire, le nombre de personnes signalant leur disponibilité/intérêt étant très faible – uniquement cinq personnes résidant dans des villes différentes. Cependant, l'application du questionnaire se justifie devant le fait que ce groupe est hétérogène et d'accès

---

<sup>425</sup>En me révélant amatrice de la culture de potager et du jardinage amateur, le thème de la culture de fleurs et d'herbes a été une voie d'accès aux *sitiantes*. À partir de ce sujet de conversation, de nombreux échanges de dons ont été effectués entre eux et moi : on m'a offert des boutures, j'en ai aussi donné, j'ai récolté des graines, échangé des expériences. Cette forme de me rapprocher des personnes m'a concédé des conversations informelles, des observations et un grand apprentissage sociologique.

<sup>426</sup> Dans le cas d'une réponse positive, la personne devait l'exprimer dans le propre questionnaire de recherche, laissant un contact téléphonique et son nom.

difficile, tant par le grand nombre de personnes, comme par l'indisposition pour participer d'entretiens, considérant qu'ils sont en excursion ou en train de faire une pause pour le déjeuner.

Après une phase de pré-test<sup>427</sup>, le questionnaire structuré a été appliqué en huit journées (non-consécutives), au cours de deux semaines durant le mois de janvier 2016, période de vacances scolaires au Brésil, où les groupes scolaires sont évidemment moins nombreux vu qu'ils visitent Areia en fonction des activités organisées par leurs écoles, en général lors du second semestre de l'année scolaire (entre août et décembre au Brésil). Le questionnaire (voir l'Annexe D [Apêndice D]) est composé de 42 questions objectives à choix multiples et d'une question ouverte. Il est divisé en trois parties : 1) sur la visite de Chã do Jardim et/ou Areia ; 2) sur la relation avec l'espace rural ; 3) sur le restaurant, ses produits et services. La troisième partie du questionnaire porte sur le choix et la satisfaction vis-à-vis des produits et des services consommés au RVM, et a été introduite sur la base d'un accord conclut avec l'administration de l'établissement afin de pouvoir y appliquer cet outil de recherche ; les données étant remises juste après la conclusion de l'élaboration des tableaux.

Les clients ont été abordés à leurs tables, et après les informer de l'objectif, ils étaient consultés à propos de leur intérêt à répondre au questionnaire. Ceux qui acceptaient étaient orientés à ne pas s'identifier (sauf s'ils désiraient être contactés ultérieurement pour participer d'un groupe focal) et à remplir eux-mêmes le questionnaire, qui était ensuite recueilli par moi ou par les serveurs. Dans peu de cas on m'a demandé de mener directement le questionnaire, et seulement une personne a exprimé sa réprobation et s'est refusée à répondre au questionnaire. En contrepartie, d'autres semblaient se sentir flattés de participer, car, une fois leur repas terminé, ils faisaient question de me remettre personnellement le questionnaire et de me parler de leur voyage, du restaurant, de la nourriture, etc. Curieusement, quelques-uns m'ont même remercié de pouvoir participer à la recherche. En tout, 293 questionnaires ont été appliqués, dont 237 ont été retenus pour la phase d'analyse, le reste étant écarté pour des raisons de lacunes ou d'inconsistances dans les réponses.

Je souligne que cet échantillon ne possède pas de valeur probabiliste, car aucun critère statistique n'a été adopté pour la définir, ni aucun indice de fiabilité (au sens statistique) pour les résultats obtenus, ce qui n'invalide aucunement l'utilisation de ces données, conçues à titre exploratoire. La réalisation d'une recherche probabiliste a été considérée. Cependant, la clientèle du RVM est fluctuante, et il n'y avait aucun moyen d'assurer des chances égales à

---

<sup>427</sup> Le pré-test du questionnaire a été réalisé le 29 décembre 2016 auprès de onze clients. Après une conversation avec quatre des répondants sur ce qui pouvait être amélioré, j'ai procédé à des adaptations sur deux questions.

tous les clients d'être choisis pour composer un tel échantillon. Afin de minimiser ces aspects, quelques précautions ont été prises : a) aller jusqu'à la limite de saturation aussi bien par rapport au nombre de répondants, que dans la collecte de sous-échantillons à chaque journée de fonctionnement du restaurant, c'est-à-dire du mardi au dimanche ; b) comparer les données obtenues avec celles du livre d'or de l'établissement, moyen au travers duquel on a pu observer que l'échantillon sélectionné suit un modèle de distribution extrêmement similaire<sup>428</sup> par rapport à la région où les personnes ayant répondu habitent, par exemple. Ainsi, nous avons obtenu un échantillon global de 12,5% des clients qui ont pris un repas au RVM durant le mois de janvier 2016, dont 54% de clients du week-end (jours de plus grandes affluences) et 46% de clients de jours de la semaine.

L'observation directe par l'accompagnement d'excursions scolaires et de visites de groupes de randonneurs et de touristes dans la municipalité d'Areia, passant par Chã do Jardim, a permis de dépasser la fragilité statistique de cette recherche exploratoire. Et, dans le but d'« affiner » mon objet d'étude, j'ai aussi réalisé des entretiens avec trois clients qui ont loué les services du RVM afin d'y réaliser leurs fêtes d'anniversaire ou de mariage, en allant chez eux, après avoir pris rendez-vous – établi avec l'aide de la leader communautaire qui a fourni les contacts téléphoniques. Une autre stratégie pour cartographier les relations entre *sitiantes* et « touristes », ainsi que les perceptions de ces derniers en relation à l'espace rural, a été la classification des messages laissés par eux dans le premier volume du livre d'or du RVM, s'étalant sur la période d'octobre de l'année 2013 à janvier de l'année 2015. À partir de ce document de 98 pages, qui couvre pratiquement les deux premières années de fonctionnement du restaurant, j'ai catalogué 1012 registres, dont 538 messages/commentaires ont été retenus (soit 53,2% du total), et le reste (46,8%) a été abandonné car ne contenant qu'à peine des signatures ou parce que le contenu était illisible. L'analyse de ces registres a été menée antérieurement, et a été particulièrement utile pour l'élaboration du questionnaire, servant aussi de paramètre dans la vérification de l'échantillon, comme je l'ai expliqué peu avant.

En prenant conscience de l'effort pour historiciser le processus de consolidation du leadership, de la fondation de l'Adesco et de la propre notion de Communauté, j'ai eu recours à la collecte et à l'inventaire des comptes-rendus des réunions de l'association (Adesco) de 2005 à 2012. Ce matériel, y compris le document de fondation, comprend 64 réunions officielles, entre assemblées ordinaires et extraordinaires.

---

<sup>428</sup> On a constaté que 89% des commentaires laissés dans le livre d'or sont de personnes qui vivent dans la région Nordeste du pays. De la même manière, 89,9% des personnes ayant répondu au questionnaire résident dans la même région.

Dans la seconde phase d'entretiens, j'ai abordé individuellement d'autres entrepreneurs du tourisme d'Areia (le guide est disponible dans l'Annexe B [Apêndice B]), les employés sous contrat et quelques travailleurs journaliers du Restaurant Vó Maria, ainsi que la leader communautaire<sup>429</sup>. Le déroulement des entretiens abordait quatre aspects : trajectoire, pratiques de sociabilité et relation avec la communauté ; relation avec l'espace rural et la ville ; travail et relation avec le tourisme ; relations avec les instances intermédiaires et les clients. Ces entretiens se sont déroulés au domicile des travailleurs, durant les jours de repos ou les vacances de ces derniers, ou bien dans la résidence de mon hôte à Chã, lorsque celle-ci ne s'y trouvait pas. Aucun n'a refusé de participer, et dans certains cas, les personnes paraissaient avoir hâte d'avoir cette « conversation », d'autres semblaient plus inhibées à cause de la présence du dictaphone, se montrant réticentes vis-à-vis de certaines questions. On retrouve justement dans ce groupe les personnes se situant à la base de l'échelle hiérarchique par rapport au leadership. Dans la troisième phase, déjà de retour définitif à João Pessoa, j'ai recherché les représentants des instances intermédiaires, et après me présenter et une conversation informelle, nous prenions rendez-vous pour réaliser l'entretien sur leur lieu de travail (le guide de cet entretien est disponible dans l'Annexe C [Apêndice C]). En général, tous ont été attentionnés et ont réservé un temps afin de me recevoir, n'ayant aucune ou très peu d'interruptions durant les entretiens. Je réaffirme que le fait d'être actuellement maîtresse de conférences à l'Université Fédérale de Paraíba a été déterminant pour être reçue par ces personnes.

Le tableau 1 (ci-dessous) cherche à systématiser les éléments qui composent le corpus de la recherche. Comme le montre sa lecture, on y trouve une combinaison de sources primaires et secondaires du recueil et de la construction des données, utilisant diverses techniques et générant une diversité de matériaux à analyser.

---

<sup>429</sup> J'ai laissé de manière délibérée la leader communautaire être l'une des dernières personnes à être interrogée au sein de la communauté. Cette décision tient à trois aspects : 1) je ne voulais pas être conditionnée par ses perceptions dans les entretiens qui allaient être réalisés avec les autres travailleurs/artisans ; 2) j'ai pu assister à diverses conférences données par elle durant des événements organisés par des partenaires, avant et au cours de la recherche de terrain .

**TABLEAU 01 : Définition du corpus de la recherche**

Entretiens		Reportages (Imp./audiovisuel)*	Documents	Questionnaires	
Communauté	Leader communautaire	1/1	1 (documentaire)	Statut Social de l'Adesco + 64	-
	Artisanes	8/8	-	comptes-rendus de l'Adesco	-
	ADESCO + RVM	15/20	-	+ livre du GJUFF	-
	Personnes âgées	6	-		-
Autres instances	Média	-	5 (audiovisuel)	-	-
	Sebrae	2	-	2	-
	Senar	2	-	-	-
	Cooperar	2	-	-	-
	PBTur	1	-	-	-
	Mairie/Sec. Tourisme	2	-	1 (carted'Areia)	-
	UFPB	1	-	-	-
	Touristes/voyageurs/clients	3	-	Livre d'or	237
	Autre(artiste populaire)	1	-	-	-
	ATURA/Entrepreneurs du tourisme	5/15	-	1 (carted'Areia)	-
"Quasi" journal de terrain			-	1	-
<b>Total</b>		<b>49</b>	<b>5</b>	<b>9</b>	<b>237 personnes</b>

Tableau réalisé à partir de nos propres sources.

\* Les documents imprimés et audiovisuels analysés (voir annexe « F » [Apêndice F]) ont été sélectionnés en prenant en considération des critères tels que l'auteur, l'envergure de la circulation et l'importance pour le processus de développement touristique dans la communauté.

Malgré la présence d'une grande variété de matériaux empiriques recueillis – histoire de vie, photographies, textes, données issues de l'observation, reportages, etc. –, qui caractérisent l'approche qualitative de la recherche (DENZIN et LINCOLN, 2006), je signale que dans le travail d'analyse, il a été nécessaire de hiérarchiser les sources et les données.

Je mets l'accent sur le fait que les données provenant de l'observation directe, au travers des registres dans le « quasi-journal de terrain » et des entretiens, sont privilégiées dans l'analyse présentée dans cette thèse. Les entretiens, parce qu'ils ont rendu possible l'accès à des témoignages réflexifs, au travers desquels les agents décrivent et racontent leurs actions, révélant la manière dont ils interprètent et s'efforcent pour donner sens à leur propre trajectoire, à leurs pratiques et aux relations avec les autres agents. Le « journal de terrain » a, quant à lui, fourni des données contextualisées sur les pratiques et les négociations menées par les agents en action. Les autres données sont exploratoires et analysées au long de cette thèse de manière complémentaire et non exhaustive, en particulier les matériaux journalistiques, les brochures et les prospectus, cités ponctuellement et de forme complémentaire par rapport aux autres données.

Je signale, que dans le but de préserver l'identité, et ainsi éviter des malentendus et/ou des représailles envers les informateurs, j'ai décidé de ne pas identifier les interviewés,

utilisant à peine des codes, composés de la lettre « E » et du numéro de l'entretien. Sauf dans le cas de personnes publiques, dont l'identité est liée à un poste ou une fonction à caractère public et à l'institution qu'ils représentent, comme c'est le cas pour la leader communautaire, dont le nom est cité à de nombreuses reprises, ou bien juste en la nommant « leader communautaire ».

Finalement, toujours en ce qui concerne le processus de construction des données et de la thèse, je désire partager une réflexion sur les attentes que la Communauté a manifestées vis-à-vis de mon travail de recherche. Dès le début, ils ont laissé entendre de manière explicite qu'ils attendaient que je raconte « l'histoire [de succès] de la communauté », et que par cela j'amène plus de reconnaissance et, qui sait, plus de clients/visiteurs. Au fur et à mesure de la recherche de terrain, la leader a, au moins, semblé saisir un peu mieux mon objectif, sans pour autant renoncer à m'aider à chaque fois que je l'ai sollicité. Parmi la plupart des autres, l'incompréhension sur mes travaux et les attentes mentionnées ont persisté, s'exprimant distinctement lorsque est venu le temps de partir et qu'un dîner d'au revoir a été organisé, durant lequel quelqu'un a écrit sur le tableau noir du siège de l'Adesco la phrase suivante : « Merci de raconter notre histoire, Madame Josilene » (« *Obrigado por contar nossa história, Dona Josilene* »). Ainsi, ces attentes planent toujours au-dessus de moi comme un poids, me faisant sentir une certaine crainte que cette thèse soit perçue par certains membres de cette communauté comme une trahison de ma part, pour ne pas « conter l'histoire de la communauté » de l'exacte manière dont certains l'auraient voulu, mais à partir de mon interprétation (sociologique). Je suis consciente du fait, qu'au travers de cette étude, je soumetts les *sitiantes* à une violence symbolique de plus, en leur imposant une interprétation non désirée, venant du monde académique, et donc « au nom de la science », revêtue de la « magie » du pouvoir symbolique qui légitime une telle violence.

Je ne peux pas nier la gêne que génère la prise de conscience de ces faits. Il est possible que cette gêne soit aussi en relation avec le sentiment du devoir de rétribution du don de l'hospitalité, exprimée par la manière amicale dont j'ai été accueillie dans la communauté, réaffirmant avec cela mon adhésion au principe de réciprocité, c'est-à-dire du partage de cette valeur avec les *sitiantes*. Adoptant une posture réflexive, je reconnais que réside peut-être là la marque la plus profonde de mes origines, et que justement pour cela, ni le désir conscient, ni le processus de socialisation secondaire n'ont pu l'effacer. Et, que c'est seulement l'effort d'objectivation de ma relation avec l'« objet d'étude » qui a pu le mettre en évidence. De cette manière, je souligne que, malgré la relation affectueuse que j'ai développée avec les *sitiantes*, dans cette thèse, je me cantonne à mon rôle de chercheuse, c'est-à-dire à comprendre et à



révéler les contradictions, les ambivalences et les conditions de possibilité des actions humaines.

#### IV

#### Structure de présentation de la thèse

La thèse est organisée en huit chapitres. Dans la première partie, j'adopte une posture plus anthropologique, cherchant à mettre en lumière le réseau de relations communautaires et à comprendre son organisation interne. J'analyse le processus de construction de la communauté Chã de Jardim, la structuration du pouvoir du leadership et des pratiques ludiques et religieuses, ainsi que du travail, qui caractérisent le mode de vie des *sitiantes*. En outre de décrire et d'analyser la manière dont s'organise la distribution des revenus issus du tourisme au sein de la communauté. Dans la seconde partie, je dresse un panorama historique révélant les conditions de possibilité de l'insertion des *sitiantes* et de l'existence de la propre offre touristique dans la municipalité d'Areia. Les données secondaires et les études menées sur la région ont aussi été essentielles, et j'y ai ajouté des données de première main sur le niveau actuel du développement du tourisme. La cartographie du réseau de relations, d'agents et de stratégies en jeu dans le marché touristique du Brejo Paraibano, place les *sitiantes* au premier plan de cette analyse. On a observé comment ils sont amenés à concevoir les relations d'échange sous la forme d'échange marchand, impliquant la reformulation d'un mode de pensée ses propres actes et les actes des autres, tout comme un ensemble de représentations de soi et du monde (STEINER, 2016). Je décris et analyse divers types d'échanges (symboliques et matériels) entre les *sitiantes* et d'autres catégories d'agents. Mary Douglas, Baron Isherwood et Philippe Steiner contribuent à m'aider à penser les relations entre échanges commerciaux et échanges symboliques. Afin de cheminer vers une synthèse, en outre de reprendre le dialogue avec les travaux de Marcos Lanna et de Pierre Bourdieu, j'ai recours aux travaux de Jessé de Souza dans cette dernière partie. La notion de dignité, entendue comme élément essentiel de la reconnaissance sociale – idée que Jessé de Souza emprunte à Charles Taylor – permet de comprendre que la lutte des *sitiantes* est vécue comme une quête de la valorisation de leur identité. Ce qu'ils essaient d'obtenir par l'insertion dans le marché touristique et/ou par la subversion du discours dominant.

Dans le chapitre 2, « Pour débiter la conversation, de quelle communauté parlons-nous ? », nous cherchons à expliciter les sens et les significations attribués à Chã de Jardim. En accord avec la vision qui cherche à démystifier la vision néoromantique et idéalisée du monde rural, la monographie de la Communauté permet d'observer comment les relations

communautaires, régies par le principe de réciprocité hiérarchique et l'échange de dons, configurent simultanément un réseau de relations de coopération et un système de domination symbolique. J'observe autant les facteurs qui assurent l'unité culturelle du groupe que les relations de pouvoir présentes dans les échanges symboliques, qui caractérisent la vie communautaire, mettant en évidence les ambiguïtés et la complexité des relations et des pratiques sociales dans cette petite communauté rurale.

Dans le chapitre 3, « Réciprocité et *ethos* paysans », j'emprunte les notions de don et de réciprocité de Marcel Mauss, dans le but d'expliquer les principes qui régissent l'*ethos* des *sitiantes* et la forme avec laquelle ils établissent des liens avec Dieu, les hommes et le monde des choses. J'examine le mode de vie des *sitiantes* à partir de deux des catégories centrales qui définissent l'éthique paysanne : la famille et la religion. Ces catégories se révèlent être essentielles à la démarcation du temps, à l'unité des *sítios* et à l'identité des *sitiantes* de Chã de Jardim. J'analyse trois exemples de la manière dont les pratiques ludiques et religieuses configurent des opportunités d'accumulation de capital symbolique : la fête de la Sainte Patronne, le « couronnement de la Vierge et le feu de fleurs<sup>430</sup> » et la « fête de la Saint-Jean et le jeu de la croix<sup>431</sup> ».

Dans le chapitre 4, « Travail et production en relation avec le tourisme », j'aborde la catégorie travail en tant que valeur morale pour les *sitiantes*, ainsi que sa relation avec la dynamique de la réciprocité et le sens de la hiérarchie. De cette façon, je m'intéresse, dans un premier temps, aux relations entre les valeurs « travail », « famille », « religion » et « terre », et ensuite, je cherche à vérifier comment les rôles et les valeurs masculins et féminins sont imbriqués dans la division sexuelle du travail au sein de la famille et la manière dont cela se reflète dans l'activité du tourisme. Finalement, je cherche à expliquer, à partir de l'analyse du « circuit de commercialisation du poulet » et de la production de l'artisanat par le groupe d'artisans, comment le travail et la rémunération issue de la production associée au tourisme se configurent en dons qui circulent, de manière asymétrique, entre les *sitiantes* qui participent du microsystème de redistribution de dons à Chã de Jardim.

Dans le chapitre 5, « Tourisme et multifonctionnalité de l'espace rural à Areia », je cherche à retracer historiquement la trajectoire des *sitiantes*, comme faisant partie d'un monde rural en transformation. J'analyse les conditions de possibilité de la reconversion des *sitiantes*,

---

<sup>430</sup> Le « brasier de fleurs » (« *queima de flores* ») est un rituel sacrificiel marial faisant partie de la célébration du « mois de la Vierge Marie », c'est-à-dire du mois de mai. Ce rituel est décrit et analysé dans le chapitre 2.

<sup>431</sup> Le « jeu avec le Saint » ou « jeu de la croix » (« *brincadeira do Cruzeiro* ») qui mêle le sacré et le profane et qui se déroule durant les fêtes du mois de juin, est aussi analysé dans le second chapitre.

en mettant en exergue leurs positions dans le cycle économique de la canne à sucre et la manière dont ils ont réussi à s'insérer dans le nouveau cycle du tourisme à Areia. D'un côté, on démontre que la reconversion sociale des *sitiantes* arrive au cours des transformations du propre territoire rural, qui n'est plus seulement perçu en tant qu'espace agraire et devient un espace de loisirs, de divertissements et de tourisme pour d'autres groupes sociaux liés à la culture urbaine. D'un autre côté, on constate l'agencement des traditions rurales par des intermédiaires culturels et des entrepreneurs du tourisme, avec le soutien de l'État. La dévotion séculaire catholique et sa représentation visuelle des saints, les quadrilles des fêtes du mois de juin, parmi d'autres éléments et activités ludiques et culturelles, commencent à faire partie d'un scénario qui les transforme en représentations de l'identité du *Nordeste* et en attrait touristique (ALVES, 2017).

Dans le chapitre 6, « Stratégies de reconversion des *sitiantes* », l'objectif est d'identifier les relations entre les stratégies de reconversion des *sitiantes* et la construction d'une nouvelle rationalité, mieux adaptée au marché économique. Y est discuté pourquoi les migrations, la pluriactivité et la scolarisation ouvrent la porte à l'assimilation de nouvelles pratiques de travail. Y est aussi analysé comment l'assimilation récente du discours de l'entrepreneuriat rural contribue au processus d'attribution de nouvelles significations des pratiques de solidarité entre les *sitiantes* et à l'émergence de nouveaux petits patrons à la campagne. On identifie une convergence dans les pratiques des instances intermédiaires et des entités responsables de l'implémentation de politiques publiques dans la transformation des *sitiantes* en entrepreneurs, dont le discours exalte la méritocratie, la capacité d'initiative et la responsabilité individuelle dans la gestion d'affaires / « d'entreprises rurales ».

Dans le chapitre 7, « Alliances et luttes en jeu dans le tourisme », je pars du constat que la production et la consommation sont les deux faces d'un processus circulaire qui met en contact producteurs et consommateurs, citadins et *sitiantes*, pour alors analyser comment les logiques du marché et de la dynamique du don opèrent au sein de l'offre touristique à Areia, produisant de nouvelles formes d'alliances, de réciprocités et de luttes. Finalement, en reprenant quelques catégories structurantes des perceptions et des représentations des *sitiantes* et du territoire rural, je cherche à systématiser les données, en soulignant les formes par lesquelles ces agents cherchent à attribuer une nouvelle signification à la propre identité de *sitiantes*, en affirmant être « de la campagne, pas bête » (« *do sítio sim, besta não* »). On constate que, si auparavant on évitait le conflit et les seules réponses données aux préjugés soufferts étaient de rire jaune, dans une attitude de négation exprimée par le silence et la honte qui accompagnaient l'acceptation et l'incorporation de l'infériorité – s'exprimant dans une

posture de soumission –, aujourd’hui, les *sitiantes* sont mieux armés, cherchant à attribuer une nouvelle signification à ce qu’est être *sitiantes* et vivre à la campagne. Pour eux, effectivement, il s’agit d’une lutte pour la dignité et la reconnaissance sociale ; qu’ils pensent être en passe de gagner grâce aux échanges marchands et symboliques qu’ils effectuent avec différentes catégories d’agents sociaux au sein du marché du tourisme dans le Brejo Paraibano. Ces échanges représentent pour eux la reconnaissance symbolique de l’égalité morale et, objectivement, l’accès au marché de la consommation.

Résumé chapitre 2 : Pour débiter la conversation, de quelle communauté parlons-nous ?

Le premier chapitre se penche sur le processus de construction symbolique de la Communauté Chã de Jardim et sur la constitution de son leadership communautaire. La monographie permet d’observer comment les relations communautaires, régies par le principe de réciprocité et d’échange de dons, configurent de manière concomitante un réseau de relations de solidarité et un système de domination symbolique où la figure de la leader et la production de l’offre touristique exercent un rôle central. Elle permet aussi de penser la Communauté comme un groupe qui partage des valeurs et une identité commune, en conflit avec d’autres groupes sociaux, au sein d’un processus de reconversion sociale et de (re)construction identitaire. Ainsi, nous analysons, d’un côté, les facteurs qui rendent possible l’unité supposée de ce groupe de *sitiantes*, et de l’autre, les relations de pouvoir existant dans les échanges symboliques qui caractérisent la vie communautaire ; en mettant en évidence les ambiguïtés et la complexité des relations et des pratiques sociales dans une petite communauté rurale située dans la région *Nordeste* du Brésil.

La monographie corrobore la démythification de la vision néoromantique et idéalisée du « monde rural », impulsée par la littérature et l’art du XIX<sup>ème</sup> siècle, comme l’ont analysé Raymond Williams (2011 [1973]) dans l’ouvrage *The country and the city*<sup>432</sup> ; et Keith Thomas, dans l’ouvrage *Dans le jardin de la nature – La mutation des sensibilités en Angleterre à l’époque moderne (1500-1800)*<sup>433</sup>. Cette vision s’est reflétée dans les études fonctionnalistes sur les communautés au cours du XX<sup>ème</sup> siècle, et sous-tend encore aujourd’hui une représentation du milieu rural qui privilégie « [...] l’idée d’un lieu

<sup>432</sup> Publié pour la première fois au Brésil en 1989 sous le titre *O campo e cidade - na história e na literatura*.

<sup>433</sup> Titre original en anglais : *Man and the Natural World. Changing Attitudes in England 1500–1800*. Cette œuvre a été publiée pour la première fois au Brésil en 1988 [1<sup>ère</sup> édition en anglais en 1983] sous le titre *O homem e o mundo Natural – Mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800)*.

caractérisé, pour être un milieu naturel, par l'existence d'une dense structure sociale où tout le monde se connaît, d'un sentiment de voisinage ou d'appartenance et d'un grand esprit de coopération » (ANJOS & CALDAS, 2014, p. 395)<sup>434</sup>.

Ce chapitre est divisé en trois parties : *La Communauté Chã de Jardim et ses frontières territoriales ; Stratégies de cohésion et principes de la vie communautaires ; Leadership et pouvoir symbolique*. Conjointement, elles abordent les aspects essentiels qui permettent de comprendre ce qu'est et comment fonctionne la Communauté Chã de Jardim. Dans la première partie, nous cherchons à éclairer les controverses au sujet de la dénomination et de la composition de la base territoriale de cette Communauté. Ensuite, nous analysons le processus de construction symbolique qui a permis qu'une partie des *sitiantes* résidants au *Sítio Chã do Jardim*, au *Sítio Jardim*, au *Sítio Olho d'Água Seco*, au *Lameiro*<sup>435</sup>, à la *Fazenda Riachão* et à la *Fazenda Bujari*, créent et s'autoproclament comme membres de la **Communauté Chã de Jardim**. Il est nécessaire de signaler que d'autres classifications sont appliquées à ce territoire par les organismes officiels, comme la mairie de la commune d'Areia (État de Paraíba) à laquelle les localités susnommées sont subordonnées administrativement, et par l'Institut Brésilien de Géographie Statistique (IBGE)<sup>436</sup>.

D'une certaine façon, l'utilisation de l'expression « communauté » pour qualifier l'ensemble que forment ces six localités se réfère à un processus de construction de sens, qui permet de penser les facteurs d'intégration du territoire et des *sitiantes* à partir de valeurs et de visions du monde partagées. Objectivement, on a identifié quatre facteurs qui concourent à donner un sens d'unité au territoire et aux *sitiantes* en question : 1) les liens de parenté entre les habitants des fermes (*fazendas*) et des *sítios* des alentours ; 2) les pratiques de sociabilité et les activités ludiques et religieuses organisées à partir de la chapelle *Nossa Senhora das Dores* (Notre-Dame des Douleurs) à Chã do Jardim ; 3) l'adhésion au principe de réciprocité qui régit les relations familiales et communautaires ; 4) la création du « groupe de jeunes *A União Faz a Força* (l'union fait la force) » et la fondation de l'association pour le développement durable de Chã do Jardim (*Associação para o desenvolvimento sustentável da Chã do Jardim – Adesco*), organismes à partir desquels s'est formée une *communauté d'intérêts et de pratiques* qui soutient de manière inconditionnelle le leadership communautaire.

---

<sup>434</sup> Traduit par nos soins.

<sup>435</sup> Lameiro était auparavant une propriété agricole où se trouvait un *engenho*, c'est-à-dire que localement elle a déjà été reconnue comme une *fazenda* (nom donné aux *latifundia* au Brésil). Aujourd'hui, c'est un hameau qui regroupe diverses petites propriétés agricoles.

<sup>436</sup> L'IBGE est une entité de l'administration publique fédérale du Brésil dont les attributions sont d'ordre géophysique et de statistiques sociales, démographiques et économiques

Si l'on prend en considération les trois premiers facteurs cités, on observe une certaine proximité avec la caractérisation que Ferdinand Tönnies (1995 [1887]) établie dans sa définition de « communauté<sup>437</sup> » dans l'ouvrage classique *Communauté et société* (*Gemeinschaft und Gesellschaft*). Cependant, en suivant des études plus récentes, comme celles de Georg Elwert et Thomas Bierschenk (1990), il me semble que concevoir les communautés rurales comme des lieux où règnent l'harmonie et la solidarité, en ignorant leurs conflits internes, serait ingénu. D'autant plus du fait que les relations de domination peuvent être transfigurées en actes de solidarité, comme il l'est discuté et démontré à partir des données empiriques de cette recherche.

Dans cette perspective, en adoptant une approche historique, on a vérifié que l'unification de ces six localités comme faisant partie d'une seule communauté est relativement récente, en faisant un sujet à controverse à cause de la persistance et de l'usage concomitant de deux identités et territorialités juxtaposées : *Chã do Jardim* et *Chã de Jardim*. Ainsi, pour distinguer lorsque je parle de cette construction symbolique et identitaire récente, j'utilise la dénomination *Communauté Chã de Jardim* ou simplement Communauté, avec un « C » majuscule ; et, pour me référer au territoire spécifique qui peut être considéré comme le centre de cette Communauté (pour posséder une chapelle où se rencontrent régulièrement les *sitiantes* des alentours, une école élémentaire et pour être traversé par la route départementale PB079 qui relie la zone rurale aux centres des municipalités d'Areia et de Remígio), j'utilise *Sítio Chã do Jardim*, *Chã do Jardim*, ou simplement *Chã*, comme le font au quotidien les personnes étudiées (voir la « Figura 2 » dans l'Annexe H [Apêndice H]). Le terme « communauté », avec un « c » minuscule, est utilisé en allusion au concept générique de communauté. Dans ce sens, il convient d'expliquer que l'utilisation du terme « communauté » dans le milieu rural brésilien est récente, ayant été introduit par l'action pastorale de l'Église catholique pendant les années 1970, au travers des communautés ecclésiastiques de base (SABOURIN, 1999, p. 42).

En prenant pour base les six localités définies comme faisant partie de la Communauté, on comptabilise 94 domiciles familiaux dans la Communauté Chã de Jardim, avec un total de 352 habitants, en ce qui concerne l'année 2015 (IBGE, 2015). Ce qui donne une moyenne de 3,74 habitants par domicile, une proportion légèrement supérieure à la moyenne nationale en ce qui concerne le territoire rural, qui est de l'ordre de 3,6 habitants par domicile ; et un peu plus bas que la moyenne d'habitants par domicile dans les zones rurales

---

<sup>437</sup> Pour Ferdinand Tönnies, la communauté est un groupe social délimité spatialement et ayant un degré élevé de sociabilité, d'intégration affective, de cohésion et même une certaine homogénéisation parmi ses membres grâce aux relations (majoritairement à caractère personnel), aux normes et aux valeurs partagées et transmises par la coutume, les habitudes et les traditions.

du *Nordeste* (où réside 47,8 % de la population rurale brésilienne) et de la région Nord du pays, qui sont respectivement de 3,81 et 4,31 habitants par domicile (IBGE, 2012 ; MAYA & BUAINAIN, 2015). Selon les données de l'IBGE, au sein des six localités, se trouvent 23 (vingt-trois) domiciles d'utilisation occasionnelle ; et 25 (vingt-cinq) établissements agricoles, y compris fermes, industries agroalimentaires et unités de transformation, comme l'usine de fabrication de pulpes de fruit sous administration de l'Adesco ; et 08 (huit) établissements ayant d'autres finalités, parmi eux le Restaurant Vó Maria.

D'un point de vue politique et administratif, les *sítios* désignés comme faisant partie de la Communauté Chã de Jardim sont rattachés au District de Muquém (ou Moquém<sup>438</sup>), où il y a un hameau du même nom. Ce hameau est important pour les *sitiantes* parce que c'est là que sont regroupés les services de santé, avec un centre de santé public (*posto de saúde da família* – PSF), d'éducation, avec un collège (de la sixième à la troisième), en outre de petits commerces, avec une épicerie, une boulangerie, un garage de vente, montage et réparation de pneus et un centre de remise en forme. Il y a aussi une église catholique et une place publique. Une route secondaire, qui a été asphaltée par la mairie d'Areia en 2016, relie Chã de Jardim à Muquém en passant par quelques *sítios* et par le quartier résidentiel fermé de luxe « *Condomínio de Campos Villas de Areia* ». Sur cette route circulent quotidiennement de nombreuses motos et des véhicules particuliers, ainsi que le bus scolaire et les *veraneios*, nom donné aux véhicules adaptés pour le transport alternatif de passagers.

Dans la deuxième partie du chapitre, j'aborde les concepts de *communauté de pratiques* et de *communauté d'intérêts* afin d'expliquer le fonctionnement du Groupe de Jeunes *a União Faz a Força* (l'Union Fait la Force), désignée dorénavant par l'acronyme GJUFF ou juste par « Groupe de Jeunes ». Lié à l'Église catholique, le GJUFF est l'un des principaux acteurs du processus de construction symbolique de la Communauté Chãde Jardim. C'est en son sein que va émerger le « discours d'unité » et que le leadership communautaire actuel va apparaître, lequel coordonne les réunions bihebdomadaires du Groupe depuis sa création en 1996. D'un côté, nous avons constaté que le « discours d'unité » a pour bases le travail bénévole, la religiosité et l'identité culturelle commune des *sitiantes*. De l'autre, il a été observé qu'un tel discours s'est développé en trois phases : le stade embryonnaire, à ses débuts ;

---

<sup>438</sup>Ce hameau est cité et nommé par l'historien et écrivain Horácio de Almeida comme « Moquém », et selon ce dernier, « il fut un village indien qui ne s'est jamais développé » (ALMEIDA, 1980, p. 35). Il est certain que selon le dictionnaire de portugais *Caldas Aulete* (2004), le mot « *moquém* » se réfère à « une sorte de gril en bois servant à rôtir ou au fumage de viande et de poisson », traditionnellement utilisé par les Indiens. Cependant, l'existence de populations indiennes sur le territoire d'Areia est contesté par certains ethnologues, du fait que les conditions climatiques de la région rendaient leur permanence impossible (ALMEIDA, 1994). Mes interlocuteurs le nomment *Muquém* au lieu de Moquém, raison pour laquelle j'utilise la première orthographe.

l'institutionnalisation, lors de la fondation de l'Association pour le Développement Durable de Chã do Jardim (Adesco) ; et la diffusion, lorsque la notion de Communauté Chã de Jardim a commencé à être appropriée et propagée par d'autres groupes sociaux. Ainsi, ce discours se révèle être très performatif, parce que, en même temps qu'il crée la notion d'unité des *sitiantes* impliqués dans les activités touristiques, il donne une visibilité aux *sitiantes* et au développement d'activités touristiques dans la Communauté, les mettant en contact avec des instances intermédiaires – organismes de financement, acteurs des politiques publiques de développement rural, consultants, journalistes, etc.

L'observation de ces phases et la cartographie des relations communautaires entre ceux qui sont impliqués dans la production de l'offre touristique dans le Chã de Jardim nous ont amené à la conclusion qu'un tel *discours d'unité*, la fondation de l'Adesco et la création du Restaurant Rural Vó Maria (ou plus simplement Restaurant Vó Maria, comme il est couramment appelé) consolident et structurent le pouvoir symbolique du leadership communautaire.

Dans la troisième partie, les concepts d'*autorité charismatique* de Max Weber et de *pouvoir symbolique* de Pierre Bourdieu permettent de penser les pratiques de l'actuelle leader communautaire comme un processus de domination symbolique. En outre, d'autres auteurs et concepts sont utilisés de manière ponctuelle afin d'étayer l'analyse, qui met en évidence les agents, leurs actions et les sens qu'ils attribuent à ces dernières.

Je souligne que les matériaux d'analyse de ce chapitre sont constitués : des discours des *sitiantes*, collectés au travers d'entretiens semi-directifs ; des témoignages écrits des membres du Groupe de Jeunes, publiés dans la brochure « *15 anos fazendo a glória de Deus brilhar* » (en français : « *15 ans à faire que la gloire de Dieu brille* ») ; et des notes de mon journal de terrain issues des observations réalisées lorsque j'étais en qualité d'observatrice au sein de la Communauté. D'autres données secondaires recueillies auprès de l'IBGE et de la mairie de la municipalité d'Areia sont aussi mobilisées de manière ponctuelle.

Les données analysées permettent de comprendre la Communauté Chã de Jardim comme une construction symbolique établie au sein de frontières territoriales (imprécises) et culturelles, qui sont mobilisées par un discours d'unification invoqué par le leadership. Et, bien que l'intégralité des *sitiantes* du Sítio Chã de la Jardim, du Sítio Jardim, du Sítio Olho d'Água Seco, de Lameiro et des *fazendas* Bujari et Riachão n'ait pas assimilé cette nouvelle identité territoriale, elle prend sens et se légitime entre ceux qui peuvent être considérés comme étant à la base de son élaboration : une *communauté de pratiques et d'intérêts*, formée par les membres de l'Adesco et par les « employés » du Restaurant Vó Maria (à partir de



maintenant appelé aussi par l'acronyme « RVM »), lesquels sont désignés au long de cette thèse comme « jeunes *sitiantes* ». Ayant entre 25 et 40 ans, beaucoup de ces femmes et de ces hommes sont encore célibataires, et une bonne partie d'entre eux a été ou est encore membre du Groupe de Jeunes et intègre l'un (ou même plus d'un) des sept groupes<sup>439</sup> organisés et mobilisés pour des célébrations et l'organisation des activités ludiques et religieuses dans la chapelle de Nossa Senhora das Dores (en français : Notre-Dame des douleurs), localisée sur le bord de la route PB 079 (voir la « Figura 3 » dans l'Annexe H [Apêndice H]).

Unis par des intérêts, des liens de parenté (consanguins ou rituels) et mobilisés par le principe de réciprocité, ceux qui sont impliqués dans l'offre touristique à Chã de Jardim évoquent la religion et le travail collectif (dont le meilleur exemple est le *mutirão*<sup>440</sup>) en tant que bases de l'union du groupe. Engagés dans un jeu qui fait que leurs destins s'unissent pour n'en former qu'un, les membres de cette communauté de pratiques et d'intérêts adoptent une « performance<sup>441</sup> » devant les visiteurs et les touristes, avec lesquels des échanges ont commencé à être réalisés, ayant pour objectifs de donner une nouvelle signification et de renforcer positivement l'identité culturelle de l'espace rural et du *sitiante*.

On peut observer que, afin de ne pas être laissé de côté, les membres de cette communauté de pratiques et d'intérêts se régulent mutuellement et déterminent leurs actions par l'obéissance aux règles du groupe, ce qui implique la soumission à la leader et aux valeurs imposées, mettant en exergue l'adhésion à la dynamique de la réciprocité. Dans cette perspective, il est utile de rappeler que la domination symbolique est toujours exercée avec la complicité des dominés, qui contribuent directement à la construction du pouvoir symbolique et à la situation de domination (BOURDIEU, 2001[1997]). Cette complicité est souvent médiatisée par l'échange de dons, pratique qui est déjà insérée dans les relations quotidiennes et incorporée (de manière naturalisée) au schéma de perceptions des *sitiantes*, autrement dit, à l'*habitus* de ces derniers.

D'un autre côté, les dispositions incorporées et les perceptions partagées du monde par ce groupe n'excluent pas les tensions et les conflits, négociés et résolus au travers de

---

<sup>439</sup> Chaque groupe possède une fonction définie, mais il n'est pas rare que les *sitiantes* participent de plus d'un groupe, qui sont définis de la sorte : pastorale de la catéchèse, pastorale de la dime, pastorale du baptême, légion de Marie, Mère Reine (Mãe Rainha), rosaire des hommes et Groupe de Jeunes l'Union fait la force.

<sup>440</sup> Selon Éric Sabourin (2007, p. 199-200), « Dans le Nordeste (Brésil), le terme de *mutirão* désigne deux types d'entraide : 1° les invitations de travail au bénéfice d'une famille, généralement pour des travaux pénibles (défricher un champ, faire une clôture, construire une maison...) ou exigeant beaucoup de main d'œuvre (récolte, fabrication de farine) ; 2° l'entraide qui concerne la construction ou l'entretien de biens communs ou collectifs (routes, écoles, barrages, citernes). Dans ce cas, la participation de toutes les familles de la communauté est attendue ».

<sup>441</sup> L'aspect performatif des relations entre *sitiantes* et touristes est traité dans le chapitre 3 de cette thèse.

l'obéissance à la hiérarchie et, en cas de situation extrême, par l'exclusion du déviant/de la personne discordante des activités productives gérées par la leader. En ce sens, la soumission aux règles du groupe et l'obéissance au leadership sont incontestables. Cette situation révèle la reconnaissance de l'autorité charismatique et du capital symbolique de la leader communautaire. La « Figura 4 » (dans l'Annexe H [Apêndice H]) présente les éléments qui constituent la structure du pouvoir de la leadership.

Au sein du microcosme de la communauté, le pouvoir se concentre aujourd'hui en la personne de la leader, qui est devenue la seule porte-parole légitime de la communauté. La construction du leadership de Luciana Balbino<sup>442</sup> (LB) est basée, en premier lieu, sur l'édification du charisme, et en second lieu, sur la formation d'un capital symbolique, en incitant la pratique de la réciprocité intra et intercommunautaire, favorisant aussi bien des bénéfices collectifs que le renforcement de son propre leadership. À la tête simultanément du Restaurant Vó Maria (dont elle est propriétaire), de l'Association, du Groupe de Jeunes et du groupe d'artisans (*Projeto Arte na Mão – Projet Art dans les Mains*), LB convertit son charisme en capital symbolique. De la sorte, lorsque les suiveurs reconnaissent à la leader, le droit de diriger ; LB perçoit cela comme faisant partie de sa *mission*, conçue comme une action de don de soi en faveur d'un « nous », c'est-à-dire de la Communauté.

L'analyse présentée dans ce chapitre permet de corréler les phases de développement du discours d'unité et le processus de consolidation du leadership communautaire aux étapes de formation du *microsystème de circulation de dons* qui définit et caractérise aujourd'hui le fonctionnement de la Communauté Chã de Jardim. Ce microsystème se maintient grâce à l'échange de dons-générés à partir de la production associée au tourisme – entre la leader et ses suiveurs, et repose sur la réciprocité hiérarchique, qui conjugue la réciprocité et la hiérarchie comme deux faces d'une même pièce. La « Figura 5 » (dans l'Annexe H [Apêndice H]) est une représentation de micro-système.

La notion de « *réciprocité hiérarchique* » ou *redistributive* a été forgée théoriquement par Marcos Lanna (1992 ; 1996), pour qui l'exercice du pouvoir est intrinsèque aux échanges,

---

<sup>442</sup> Il convient d'explicitier que le « leadership », tout comme la figure du « leader communautaire » ne correspond pas à un poste administratif ou à une fonction instituée par un acte officiel de l'État. Il s'agit en fait d'un processus informel d'institution d'une forme de « porte-parole légitime » survenu au sein de la communauté rurale et à partir duquel se vérifie l'ascension de la figure de la leader communautaire, qui est en synthèse un leader charismatique, au sens webérien du terme. Cette forme de reconnaissance au travers de la légitimation d'un leadership communautaire est calquée sur les modèles politiques de représentation à l'œuvre aussi bien dans les milieux populaires ruraux qu'urbains au Brésil. L'analyse de la trajectoire de Luciana Balbino permet de penser que son accession à la position de leader communautaire découle d'un processus d'édification du charisme, à partir de sa forte relation avec l'église catholique et le voisinage de la communauté, depuis sa plus tendre enfance, et avec la valeur « travail » depuis sa jeunesse.

puisque ceux-ci servent à établir des alliances, comme l'a identifié Marcel Mauss. On peut noter que pour Marcos Lanna (1996, p. 138), « l'inégalité est aussi une condition de l'échange<sup>443</sup> ». L'auteur cite Claude Lefort (1979, p. 33), en ajoutant que : « le don est à la fois l'établissement de la différence et la découverte de la similitude. » Cependant, il incombe aux sciences sociales de dévoiler jusqu'à quel point ces inégalités impliquent « des injustices et des contradictions » (BRAUDEL, 1970, p.479, cité par LANNA, 1996).

Pour les *sitiantes*, c'est la disposition à participer au jeu d'échanges symboliques qui « nivelle tout le monde », puisque les rôles de donateur, de donataire et de « redistributeur » de dons sont nécessairement intercalés. Notons que l'égalité morale/symbolique des échangeurs n'annule pas les différences de pouvoir inhérentes aux positions occupées dans l'espace social, qui peuvent, en outre, se reproduire par le type de dons échangés et se perpétuer dans la relation établie au long du temps, « dans des conditions de dissymétrie durable » (BOURDIEU, 1996a, p. 15). Donc, les *sitiantes* n'« échangent » pas pour devenir égaux, du fait qu'il existe un échange de dons seulement parce qu'il y a des inégalités, constituées par l'alternance de position dans les obligations (donner-recevoir-rendre). En outre, selon Marcel Mauss (2003 [1950]) et Marcos Lanna (1996), le don est, en réalité, une forme d'établir une relation, d'établir une communication réciproque avec celui qui est différent, et donc, de créer une relation durable même dans des conditions de forte asymétrie.

L'analyse de la dynamique du don dans la Communauté Chã de Jardim semble corroborer empiriquement la notion théorique de réciprocité hiérarchique ou redistributive de Marcos Lanna. D'autant plus, si l'on prend en compte, en se basant sur les travaux de Pierre Bourdieu (1996b [1994]), que le circuit de *redistribution* créé et dirigé par la leader fonctionne comme principe de transformation du capital économique et social en capital symbolique, au travers duquel la leader exerce une domination légitime sur ses subordonnés.

Dans une autre perspective, l'observation et les données recueillies suggèrent qu'il y a une grande similitude entre le *modus operandi* de la domination traditionnelle des seigneurs des *engenhos* du passé, qui exerçaient leur pouvoir sur les « travailleurs assujettis résidant dans les plantations<sup>444</sup> » et sur les petits propriétaires de terre des alentours (*sitiantes*), et la

---

<sup>443</sup> Traduit par nos soins.

<sup>444</sup> Ce sont les habitants (*moradores*) de la plantation assujettis au seigneur de l'*engenho* qui, à la différence des travailleurs saisonniers embauchés durant les périodes de coupe et de broyage de la canne à sucre (entre les mois de septembre et janvier/février), recrutés parmi les petits propriétaires terriens des alentours, en ce qui concerne la région du Brejo Paraibano, étaient soumis à une stricte dépendance vis-à-vis du seigneur, en raison du fait que : « Ceux qui demandaient la *morada* [résidence] n'avaient aucun autre moyen d'existence, nulle part où aller et aucune possibilité d'organiser leur existence sociale » (AFRÂNIO JÚNIOR, 1986, p. 17). Toujours selon Afrânio Garcia Júnior (*Idem.*), être résident (*morador*) ou le devenir, suppose simultanément la résidence et le travail. Cependant l'emphase mise sur la résidence, que le terme « *morar* » (« habiter/résider »), possède une forte

forme de domination symbolique exercée par la leader au sein de Chã de Jardim, par le fait que le pouvoir symbolique des deux se base sur la légitimité et sur l'autorité sur plusieurs secteurs de la vie sociale des agents subalternes et en excluant un autre leader concurrent à l'intérieur du domaine/microsystème (GARCIA JÚNIOR, 1988 ; 1989). Cependant, bien que Afrânio Garcia Júnior (1988) remarque qu'il existe « un type de force centripète » qui attire « naturellement » les habitants à l'intérieur de l'espace dominé par le *seigneur*, l'auteur n'explique pas clairement quelle est cette force. Je défends et j'essaye de démontrer au long de cette thèse que cette force repose sur la dynamique de la *réciprocité hiérarchique*, qui prend forme dans la création d'un *circuit de circulation de dons*.

La dynamique de la réciprocité et l'adhésion des *sitiantes* à un tel principe expriment, d'un côté, leurs liens avec l'ordre moral paysan, qui est traité ici à partir du concept de « *paysannité* » (« *campesinidade* » en portugais), formulée par Klass Woortmann (1990). De fait, la dynamique de la réciprocité est une force traditionnelle invisible qui pousse les agents à l'intérieur de ce microsystème. Cependant, ce que l'on peut observer à Chã de Jardim est simultanément reproduction et « nouveauté », vu que la formation d'un microsystème similaire à celui qui était dirigé par les seigneurs des *engenhos* et les grands propriétaires terriens (*fazendeiros*) dans le passé (récent) se vérifie, mais avec un nouveau noyau : la figure du seigneur d'*engenho* n'existe plus, mais on trouve à sa place celle d'un leadership communautaire fort, qui a surgi parmi les propres *sitiantes*.

En réalité, les anciens seigneurs d'*engenho* et *fazendeiros* participaient d'un microsystème dont chacun était le centre, suivant un modèle de fonctionnement partagé au sein du « monde rural » du XIX<sup>ème</sup> siècle, et au moins jusqu'au milieu du XX<sup>ème</sup> siècle. Périodes durant lesquels le territoire rural et son modèle de fonctionnement – un système de domination et de distribution de dons hiérarchisé, où se trouvaient différents cercles/échelles allant du centre vers les limites et des limites vers le centre – ont dominé le scénario local/régional, ce territoire étant le noyau duquel émanait l'ordre social ainsi que le pouvoir politique et économique dans le *Nordeste*, où les grandes plantations prévalaient. Toutefois, face aux changements sociaux qui ont impulsé la modernisation agricole et la déstructuration du cycle économique de la canne à sucre et, par conséquent, du système de domination qui le caractérisait, la figure et le pouvoir du seigneur d'*engenho* se sont affaiblis, laissant la place à l'ascension de paysans plus « forts », comme l'avait prévu Eric Wolf (1970 [1966]). Il semble

---

signification symbolique, qui se traduit par la soumission incontestable aux ordres directs du seigneur, lequel, grâce à son patrimoine foncier, accumulait une force sociale spécifique, aussi bien matérielle, par le nombre de « bras » à sa disposition, que symbolique, par le nombre de ceux qui le reconnaissait en tant que seigneur.

cohérent de penser que les paysans (*sitiantes* dans le cas qui nous intéresse ici) forts ont comblé l'espace laissé par l'« effacement » de ceux qui autrefois structuraient et occupaient le centre du microsysteme de pouvoir dans le territoire rural.

Dans la microrégion du Brejo Paraibano, dans un passé pas très distant, ces agents ont partagé le même microcosme. Cependant, bien qu'ils aient fait partie du même système de domination traditionnelle, seigneur d'*engenhol/fazendeiro*, travailleurs assujettis résidant dans les plantations et *sitiantes* étaient séparés par une grande distance aussi bien hiérarchique qu'idéologique, ce qui permettait de les classer de manière opposée : l'un était l'« homme » (le seigneur), les autres étaient les « chèvres » (« *cabras*<sup>445</sup> »), c'est-à-dire les vassaux qui devaient être maintenus sous le « licou », situation qui légitimait l'autorité, ainsi que la violence physique du premier sur les seconds, à propos de laquelle j'ai pu entendre quelques récits. Dans un sens, à Chã de Jardim, la relation entre la leader et ses subordonnés est plus coopérative, parce que les sujets se pensent comme un « nous » qui s'oppose aux « autres » groupes sociaux – dont les *fazendeiros*, les « seigneurs d'*engenho* ruinés » et les entrepreneurs qui sont toujours mentionnés dans les discours des sujets étudiés. Autrement dit, les *sitiantes* se voient comme égaux et membres d'un groupe à part ; ce qui fait que la domination du leadership communautaire est masquée et invisible.

Le leadership occupe le centre et est au sommet de la hiérarchie du microsysteme de circulation de dons, organisant et distribuant les dons provenant de la production associée au tourisme. À l'intérieur d'un tel microsysteme, les catégories de temps et de travail sont conçues comme des dons, qui peuvent être récompensés par une opportunité de travail salarié, par une « aide » ou par une « faveur ». Les dons les plus généreux sont réservés à la famille et aux plus « proches », c'est-à-dire à ceux qui entretiennent des liens plus forts avec le centre du système. En général, ceux qui « gagnent » le plus sont ceux qui pratiquent un service qualifié dans l'offre touristique et sont plus proches du leadership, comme les guides locaux ; et ceux qui

<sup>445</sup> En revisitant sa propre œuvre et en considérant l'usage des termes « homme » (« *homem* ») et « chèvre » (« *cabra* ») dans cette zone où il a mené ses recherches (la même que celle qui est l'objet de cette thèse), à partir des questions de Patricia Ramiro, dans un entretien réalisé en 2016, Afrânio Garcia Júnio explicite : « Le mot homme désignait seulement ceux dotés de pouvoir de décision sur l'usage de leur propre corps et sur celui des autres, qui pouvaient porter tout le temps une arme dans le holster et répondre aux agressions contre leur honneur, notamment celles contre l'honneur familial ; tandis que les autres étaient considérés simplement comme des personnes qui se trouvaient là, mais ne méritaient pas plus de respect que les animaux domestiques. 'Chèvre' est un terme chargé symboliquement, pour être un type d'animal domestique ne demandant pas beaucoup de soins, facile à accommoder dans n'importe quel endroit, avec n'importe quel aliment. Au cas où le lait de vache venait à manquer, on donnait du lait de chèvre aux enfants » (GARCIA JÚNIOR, 2016, p. 391-392 [traduit par nos soins]). Il faut aussi prendre en compte que, dans cette campagne, l'élevage des chèvres est plutôt conçu comme une tâche féminine, et n'est donc pas un travail pour un homme, suggérant que le terme incorpore aussi la dimension de l'infériorité de genre. Dans un article plus ancien, Afrânio Garcia Júnior note aussi que : « l'opposition hommes-chèvres renvoie à l'opposition entre ceux qui participent de plein droit à la vie sociale et ceux qui, rejetés du côté de la vie domestique, en sont exclus » (GARCIA JÚNIOR, 1986, p. 23).

« reçoivent » moins ou qui ont plus d'incertitudes quant à la forme de rétribution du don sont ceux qui sont le plus éloignés et qui accomplissent une tâche qui ne demande pas de connaissance qualifiée, tel que les artisans. D'une façon ou d'une autre, un don peut seulement être rétribué par un autre don équivalent ou supérieur (MAUSS, 2003 [1950]). Ainsi, l'obligation morale inhérente au don (de temps et de travail) fait que le donateur mérite une rétribution, une récompense – un salaire, une « aide », une « faveur » (ou cadeau).

De cette manière, le microsystème est formé par des cercles concentriques autour du noyau, c'est-à-dire du leadership de Chã de Jardim. La position occupée par les individus dans le microsystème obéit à la hiérarchie suivante : en premier lieu, la famille consanguine de la leader ; puis, les membres de l'Adesco ; et finalement tous les autres *sitiantes* liés à la chapelle/église locale – où toute la communauté de *sitiantesse* rencontre, mais pas seulement ceux qui résident dans l'une des six localités mentionnées au début. C'est dans cette dernière acception que la définition de la communauté mentionnée par la leader fait sens, lorsqu'elle dit : « [...] que là se rassemblent tous ces autres hameaux et tous les gens de tous les autres endroits.<sup>446</sup> » Cependant, ni le discours d'unité culturelle et d'union, auquel cette citation fait référence, ni les pratiques communautaires n'annulent la forte hiérarchie du circuit de circulation et de redistribution des dons observée à Chã de Jardim.

### Résumé chapitre 3 : Réciprocité et *ethos* paysans

Continuation de la monographie de la Communauté Chã de Jardim, ce chapitre élargit le cadre de recherche au-delà des relations entre ceux qui orbitent autour du leadership communautaire, et décrit le microcosme de la vie sociale et le système symbolique qui oriente les valeurs éthiques des *sitiantes*. Objectivement, nous cherchons à répondre aux questions suivantes : Quelles valeurs et principes aiguillent les actions et les perceptions du monde des *sitiantes* en tant que groupe social ? Quelles pratiques culturelles caractérisent leur style ou mode de vie ?

Y sont discutées les pratiques sociales qui caractérisent le mode de vie des *sitiantes*, à partir de l'analyse de la manière dont le principe de réciprocité et les valeurs famille et religion cohabitent avec les changements des formes du travail, les nouveaux types de famille et la progression de la rationalité marchande, entre autres. Cette discussion s'étend sur l'ensemble du chapitre qui est organisé en trois parties : *Paysannité, don et religiosité* ;

---

<sup>446</sup>« [...] que aí junta todos esses outros sítios e todos os povos de todos os ôtos lugares. » (Luciana Balbino: 35 ans ; leadership communautaire ; entretien du 04/03/2016).

*Pratiques ludiques et religieuses, différenciation interne et nouvelles valeurs ; Famille, maison et symboles de distinction.*

Deux recherches réalisées dans la région *Sudeste* du Brésil et d'autres recherches menées dans la région *Nordeste* du pays, réalisées par des chercheurs faisant partie du programme de deuxième et troisième cycle universitaire en anthropologie sociale au sein du Musée National de l'Université Fédérale de Rio de Janeiro, plus particulièrement les recherches menées dans la région du Brejo Paraibano par Afrânio Raul Garcia Júnior, contribuent à la discussion sur les transformations du mode de vie des *sitiantes* étudiés. Antonio Candido, avec son œuvre *Os Parceiros do Rio Bonito* (qui pourrait être traduite en français par : *Les compères de Rio Bonito*), conçue dans les années 1950 et qui porte sur l'étude de la campagne de l'État de São Paulo et de la transformation de ses moyens de vie, nous permet une compréhension initiale des changements au sein de la culture paysanne face à l'avancée de la modernisation capitaliste au Brésil à cette époque.

Les recherches menées par Afrânio Raul Garcia Júnior et Marie-France Garcia-Parpet durant les années 1980, dans cette même région où je réalise les miennes, sur les transformations des conditions de vie et de travail des *sitiantes* du Brejoparaibano par rapport à la modernisation de la plantation, son interrelation avec la croissance des villes, due à l'industrialisation du pays et la croissance d'un marché Sud/Sudeste qui a absorbé la force de travail des migrants du Nordeste, sont d'une grande pertinence pour ma thèse. À la suite des travaux d'autres chercheurs du Musée National, Afrânio Garcia Júnior explique les mauvaises conditions de vie et de travail, tout comme l'expropriation<sup>447</sup> et les pratiques de domination exercées sur les travailleurs ruraux, qui ont été mises en œuvre par les seigneurs des *engenhos*, les exploitants sucriers et les propriétaires de latifundium, qui ont été à la tête du Brejo et de l'Agreste paraibanos au cours du XIX<sup>ème</sup> et du XX<sup>ème</sup> siècle. Le livre *O Sul : caminho do roçado. Estratégias de reprodução camponesa e transformação social* (qui pourrait être traduit en français par *Le Sud : chemin des champs. Stratégies de reproduction paysanne et transformation sociale*), issu des recherches menées par Afrânio Garcia Júnior et publié en 1989, a fourni de nombreuses pistes et d'importantes données pour cette recherche.

La recherche réalisée par Cynthia Andersen Sarti, aussi durant les années 1980, à l'occasion de sa thèse de doctorat, à l'origine du livre *A família como espelho : um estudo sobre a moral dos pobres* (que l'on pourrait traduire en français par *La famille comme miroir : une*

---

<sup>447</sup> Selon José de Souza Martins (1980), l'expropriation dissocie le paysan de la terre, son principal moyen de production, le préparant pour être exploité par le capital, auquel il devra vendre sa force de travail, convertie en marchandise.

*étude sur la morale des pauvres*), nous a fourni des pistes pour analyser les relations intrafamiliales et la valeur de la famille pour les *sitiantes*. Cynthia Sarti (1994) a réalisé une étude sur les migrants pauvres, principalement d'origine rurale, habitant dans la périphérie de São Paulo, en s'attachant particulièrement aux catégories telles que le travail, la famille et la moralité. Elle met en évidence comment ces éléments sont constitutifs de l'identité du pauvre dans le monde urbain. En m'inspirant de ces travaux, je traite « [...] la famille comme une sphère sociale qui possède une dynamique propre et qui ne 'traduit' pas seulement des mécanismes sociaux qui lui sont externes » (SARTI, 1994, p. 40)<sup>448</sup>. Je cherche ainsi à identifier les constructions symboliques et les représentations que les *sitiantes* ont de la famille, à partir de la définition des types de liens familiaux, de la forme d'organiser leurs maisons et d'y habiter, de nommer leurs enfants et de les éduquer. En outre de ces auteurs, d'autres sont mobilisés de forme plus occasionnelle, tels que Maria de Nazareth B. Wanderley, Maria da Sylvia de Carvalho Franco et Éric Sabourin. D'un point de vue théorique, ce chapitre met en avant particulièrement la discussion sur les concepts de réciprocité, de paysannité et d'habitus, combinés d'une manière particulière à partir de trois auteurs : Marcel Mauss, Klass Woortmann et Pierre Bourdieu.

Dans *L'essai sur le don*, Marcel Mauss (2003 [1923/24]) ébauche une « théorie de l'obligation », qui s'explique de la façon suivante : pour recevoir dans le futur, il faut donner dans le présent ; en même temps, le fait d'accepter de recevoir implique de rendre dans un futur proche. Dans les sociétés « primitives » étudiées par Marcel Mauss, les sujets sont moralement et mutuellement obligés et liés par la dynamique de la réciprocité. En résumé, la réciprocité équivaut à un « contrat », où les parties engagées s'obligent mutuellement à des prestations et des contre-prestations « désintéressées », mais pour lesquelles il existe une attente de rétribution, qui intervient à un moment différent de celui où l'on reçoit. Ainsi, il s'agit d'actes discontinus, ce qui permet de masquer l'intérêt, comme l'a observé Pierre Bourdieu (1996a).

Selon Pierre Bourdieu (1996c [1994], p. 177), « [...] pratiquement dans toutes les sociétés, il est tacitement admis qu'on ne rend pas sur-le-champ ce qu'on a reçu – ce qui reviendrait à refuser. » Toujours selon Pierre Bourdieu (*Idem.*), l'intervalle temporel a pour fonction « [...] de faire écran entre le don et le contre-don, et de permettre à deux actes parfaitement symétriques d'apparaître comme des actes uniques, sans lien. » En fait, c'est l'intervalle temporel entre le moment de donner et celui de recevoir qui distingue, pour lui, l'échange de dons du « donnant-donnant » de la transaction commerciale, dans laquelle il

---

<sup>448</sup> Traduit par nos soins.



existe une obligation explicite basée sur le calcul rationnel des gains et des pertes. En d'autres termes, c'est cet intervalle qui définit la gratuité des actes, qui deviennent, en thèse, indépendant l'un de l'autre. En ce sens, c'est l'incertitude de la rétribution qui donne au don un caractère « désintéressé ».

Dans le cas étudié ici, la notion de réciprocité et l'échange de dons sont réactualisés, apparaissant dans une modalité associée aux pratiques marchandes, sans toutefois se transformer en un « donnant-donnant » explicite. De la même façon, lorsque Marcel Mauss (2003 [1923/24]) définit le don comme une « prestation totale », en se référant à l'échange collectif entre clans et tribus ; la notion maintient son caractère de prestation totale entre les *sitiantes*, mais englobe aussi des relations marchandes, au sein desquelles travail et revenu apparaissent comme des expressions matérielles et symboliques de la confiance réciproque. La confiance est donc la base élémentaire de la réciprocité dans la Communauté ; elle nourrit l'échange d'invitations, de visites, de faveurs, de nourriture, de temps, etc.

Marcos Lanna (1995) observe une situation analogue dans une ethnographie comparatiste entre une communauté de pêcheurs dans l'État du Rio Grande do Norte (*Nordeste* du Brésil) et une municipalité de la région côtière de la *Zona da Mata* du Pernambouc (aussi situé dans la région *Nordeste* du Brésil), réalisée dans les années 1990. Le travail de recherche de Lanna (1995) a donné l'œuvre *A dívida divina*, dans laquelle l'auteur décrit les relations de patronage, parrainage et autres pratiques que je considère fortement similaires à celles observées à Chã de Jardim, apportant une contribution pour certaines des conclusions en rapport avec le fonctionnement de la dynamique de la réciprocité, qui combine hiérarchie et domination, solidarité et compétition, et dont la médiation est réalisée par l'échange de dons.

Dans la Communauté, coexistant avec des relations marchandes, la réciprocité constitue une relation réversible entre sujets, qui conjugue gratuité de dons et incertitude du contre-don, visant à créer, maintenir ou reproduire la sociabilité du groupe (SABOURIN, 1999). Dans la Communauté Chã de Jardim, on constate que la dynamique de la réciprocité, tout comme le respect de l'intervalle entre donner, recevoir et rendre, trouve des fondements dans les préceptes moraux chrétiens, traduits de manière objective dans les pratiques religieuses, qui sont liées intrinsèquement à la sociabilité des *sitiantes*. Ainsi, de telles pratiques sont le point de départ pour comprendre les relations entre les *sitiantes*, qui, bien que pensées comme des relations entre égaux, portent en elles des différenciations internes, de la hiérarchisation, des conflits et des tensions.

La religion est pour les *sitiantes* une partie de leur système de valeurs, qui façonne leurs pratiques sociales, la délimitation du temps et leur vision du monde. Ce qui permet un

rapprochement avec le concept de « paysannité » (*campesinidade*) développé par Klass Woortmann. À partir d'une recherche ethnographique sur la paysannerie brésilienne, cet auteur élabore la notion d'une *éthique paysanne*, « [...] constitutive d'un ordre moral, c'est-à-dire d'une forme de percevoir les relations des hommes avec Dieu, entre eux et avec les choses, notamment avec la terre<sup>449</sup> », qu'il nomme *campesinidade* (WOORTMANN, 1990a, p. 11), et que nous avons traduit par le terme « paysannité ». L'ordre moral paysan présente la *religion*, la *terre*, le *travail* et la *famille* comme des valeurs morales et des catégories nucléaires interdépendantes, ayant pour principes organisateurs : l'honneur, la hiérarchie et la réciprocité (*Idem.*). Au Brésil, cet ordre moral possède une grande inspiration religieuse, très proche du catholicisme rustique (MARQUES, 2008). Il s'agit d'un modèle relationnel, où l'ordre moral paysan se construit en opposition à l'ordre économique de la société moderne, dont les valeurs sont l'individu et la raison, et dans laquelle les catégories terre, travail et famille sont définies de mode indépendant et traitées comme des choses, selon une vision mécanique et atomistique de la réalité (WOORTMANN, 1990a).

Klass Woortmann (1990a) suggère que la paysannité peut se rencontrer dans des groupes et personnes qui ont abandonné depuis longtemps les champs, et qui peuvent même habiter et travailler dans la ville. Selon cet auteur (*Idem.*), la tradition ne devrait pas être vue comme vestige d'un passé qui survit dans le présent, mais plutôt comme des marques du passé construisant, dans le présent, les possibilités de futur. Cependant, le concept semble un peu « statique » et « figé », car il donne à penser que le paysan oriente ses décisions seulement par rapport à la tradition, en cherchant à la conserver et en étant adverse aux changements. Ainsi, le concept présente une limite à la compréhension des changements qui se produisent au long du temps, s'immiscent et transforme la propre éthique paysanne.

Dans une perspective similaire, cependant plus flexible, le sociologue Hans Pongratz, en analysant la situation dans l'ancienne Allemagne de l'Ouest des années 1980, en se basant sur des recherches anthropologiques, observe la persistance de valeurs traditionnelles de ce que l'on nomme « *farming culture* », au sein de larges couches de la population rurale, et même chez des personnes travaillant dans de modernes entreprises industrielles. Cet auteur a recours à des études de cas développées par d'autres chercheurs, afin de montrer que les familles de petits producteurs ruraux, au travers de diverses formes de combinaisons, concilient comportements modernes et traditionnels, sans que cela n'annule complètement la spécificité de leurs formes de percevoir et d'établir une relation vis-à-vis du travail. C'est

---

<sup>449</sup> Traduit par nos soins.

même la préservation de cette culture qui assure sa survie en tant que classe qui se différencie des autres groupes sociaux.

Hans Pongratz utilise les termes « tradition » et « moderne » comme des concepts relationnels qui expriment une continuité temporelle différenciée. Selon lui, tradition et modernité ne sont donc pas des étapes qui se succèdent. Ainsi, il indique la coexistence de valeurs traditionnelles et modernes au sein de la « *farming culture* ». Il affirme, en outre, que « [...] les sociétés que l'on nomme traditionnelles possèdent aussi leurs propres dynamiques de développement plus ou moins accentuées<sup>450</sup> » (ELWERT ; BIERSCHENK, 1988 cité par PONGRATZ, 1990, p. 9). Ce serait justement la capacité à apprendre et à s'adapter, qui expliquerait la permanence de la culture paysanne et de ses valeurs traditionnelles au sein de la modernité .

Ces idées sont particulièrement utiles pour comprendre la paysannité des *sitiantes* de Chã de Jardim. Plus précisément, l'adhésion au principe de réciprocité, aux pratiques religieuses et de travail, et l'acceptation de la famille comme valeur. Bien qu'ils subissent des adaptations et des resignifications, mais ces valeurs continuent comme une expression significative du mode de vie des *sitiantes* étudiés. Pour comprendre ce processus de continuité dans le changement, j'ai recours au concept d'*habitus*, qui me permet de supplanter les limites du concept de paysannité et met en évidence le rôle de l'agent, en tant que producteur de pratiques et de valeurs qu'il incorpore, reproduit et transforme aussi. Élaboré de manière externe, indépendamment des volontés individuelles, et intériorisé par l'intermédiaire de l'incorporation de structures immanentes du monde ; l'*habitus* est inconscient pour les agents, car ces derniers n'arrivent pas à expliquer les principes qui sont à la genèse de la production de leurs schèmes d'appréciation, de perception et d'action (BOURDIEU, 2007 [1979] ; 2003 [1997]). Selon Bourdieu :

[...] l'*habitus* n'est aucunement le sujet isolé, égoïste et calculateur de la tradition utilitariste et des économistes (avec, à leur suite, les « individualistes méthodologiques »). Il est le lieu des solidarités durables, des fidélités incoercibles parce que fondées sur des lois et des liens incorporés, celles de l'*esprit de corps* (dons l'*esprit de famille* est un cas particulier), adhésion viscérale d'un corps socialisé au corps social qui l'a fait et avec lequel il fait corps (BOURDIEU, 2003 [1997], p. 209).

---

<sup>450</sup> Traduit par nos soins.

Bien qu'il s'agisse d'un concept vu comme un système engendré dans le passé et orienté par une action dans le présent (SETTON, 2002), dans cette recherche nous utilisons le concept d'habitus pour mettre en avant le « côté actif » de la connaissance pratique, restituant « [...] à l'agent un pouvoir générateur et unificateur, constructeur et classificateur » (BOURDIEU, 2003 [1997], p. 198). Ainsi, cette notion m'aide à penser les caractéristiques d'une identité sociale et un système d'orientation tantôt conscient, tantôt inconscient.

En tant que résultat d'un apprentissage continu qui se fait au long de la trajectoire de l'agent, l'habitus se définit par un système de dispositions incorporées capable de s'actualiser et d'apprendre, au travers de l'acquisition et de l'accumulation de capital culturel durant la socialisation secondaire de l'individu. En fin de compte, l'agent devient capable d'inventer de nouveaux moyens d'accomplir d'anciennes fonctions face à des situations nouvelles. C'est précisément ce qui permet de comprendre le caractère entrepreneurial et performatif des actions des *sitiantes* impliqués dans la production de l'offre touristique à Chã de Jardim. Ils s'approprient et utilisent leur propre culture comme une ressource, en la transformant en quelque chose d'attrayant pour les classes urbaines qui viennent fréquenter l'espace rural pour pratiquer des activités de loisirs et de tourisme.

De cette manière, le concept d'habitus me permet de restituer autant le processus d'internalisation des valeurs chrétiennes, exprimées dans les relations sociales et dans la religiosité des *sitiantes*, que le processus d'incorporation de nouvelles valeurs, qui affectent et entraînent l'abandon, l'adaptation et/ou l'attribution de nouvelles significations à leurs pratiques ludiques et religieuses, ainsi qu'à celles de travail.

Ainsi, trois pratiques ludiques et religieuses traditionnelles chez ces *sitiantes* – la fête de Notre-Dame des douleurs (sainte patronne de la chapelle de Chã de Jardim), le rituel du « feu de fleurs » et le « jeu de la croix » (ou du saint) – servent d'exemples pour les transformations et la réinvention de traditions en lien avec l'industrie du tourisme.

Premièrement, il faut dire qu'il semble exister une division intellectuelle du travail vis-à-vis de la planification des activités ludiques et religieuses de la communauté. C'est toujours la leader et ses proches qui définissent le programme de la fête de la sainte patronne et d'autres festivités. En 2015 (et les années antérieures), la programmation de la fête de la sainte patronne de la chapelle de la communauté (Notre-Dame des douleurs, sous le vocable *Nossa Senhora das Dores* au Brésil) ne s'est pas restreint aux célébrations religieuses, incluant aussi : un mini-marathon le samedi matin, et des spectacles théâtraux et musicaux (préparés par les jeunes de la communauté) dans la nuit du samedi au dimanche. Selon la leader communautaire, « nous

sommes en train d'aller plus vers le culturel » dans la programmation des festivités de la sainte patronne. « Aller plus vers le culturel » me semble une action intentionnelle qui vise à intégrer de nouvelles valeurs à celles traditionnelles, en ayant pour but d'attirer les plus jeunes qui se distancient progressivement de l'Église, et par conséquent, des valeurs traditionnelles.

De fait, certaines festivités et pratiques ludiques et religieuses n'inspirent plus la même adhésion des *sitiantes* qu'auparavant. Ce sont notoirement les plus jeunes (de moins de 21 ans) qui témoignent moins d'intérêt vis-à-vis de la participation à certains événements. Selon la leader communautaire, les jeunes d'aujourd'hui sont plus réfractaires et il est plus difficile de les faire « venir à nous », c'est-à-dire qu'ils participent des « activités de l'église ». De la sorte, les efforts pour intégrer les plus jeunes incluent systématiquement des activités de loisirs et culturelles. Même ainsi, la fête de la sainte patronne est un grand événement pour les *sitiantes*, qui ne travaillent pas ce jour-là (le 15 septembre) et revêtent leurs plus beaux vêtements pour accompagner la célébration principale, qui est antécédée par des neuvaines réalisées dans les maisons des *sitiantes*.

Le rituel du *feu de fleurs* fait lui partie de la clôture des célébrations du mois mariale (le mois de mai), dédiées à Notre-Dame, la Sainte Vierge (mère de Jésus). Il se déroule le 31 mai, avant le couronnement de l'image de Marie – cérémonie la plus attendue et point d'orgue de l'évènement. Cueillies et conservées pour être brûlées lors du dernier jour des célébrations, les fleurs sont jetées dans un feu (sur le parvis en face de la chapelle), autour duquel les fidèles se déplacent en cercle au son de chansons religieuses (voir la « Figura 7 », image 2, dans l'Annexe H [Apêndice H]). Ce rituel qui a été préservé paraît être d'origine rurale, en relation directe avec les formes anciennes d'offrandes et de sacrifices offerts à Dieu, comme ceux cités dans l'Ancien Testament<sup>451</sup>.

Traditionnellement, seules les fillettes et les jeunes femmes (vierges) pouvaient jeter les fleurs dans le feu, tandis que les autres fidèles participaient en chantant et en priant. L'explication donnée par les informateurs est parce qu'« elles étaient pures » pour ne jamais avoir eu de relations sexuelles, et donc dignes de toucher les offrandes et de manipuler les fleurs consacrées. Actuellement, face au désintérêt des jeunes, il est de plus en plus fréquent que des femmes mariées, des hommes adultes et des enfants brûlent aussi des fleurs, comme

---

<sup>451</sup> Dans les 27 chapitres du livre Lévitique, Dieu « transmet à son peuple ses lois et ses coutumes », expliquant en détail la manière correcte de faire et de lui offrir des sacrifices (A BÍBLIA, 2002, p. 116). Le principal est l'holocauste, décrit dès le premier chapitre. D'après le Lévitique, le rituel consiste à « apporter un présent » à Dieu, sous forme d'un animal de bétail, de préférence un mâle, qui est sacrifié et ensuite « [...] le prêtre fait fumer le tout à l'autel. C'est un holocauste, une offrande consommée, un parfum apaisant pour le Seigneur » (*Lévitique*, 1 : 9, p. 117 [traduit par nos soins]). Je souligne que la version œcuménique de la Bible en portugais utilisée dans cette recherche opte pour le terme « présent » et non « offrande » dans plusieurs passages du livre du Lévitique.

j'ai pu l'observer à Chã do Jardim en 2017. Le « brûlage » des fleurs génère beaucoup de fumée et les plus jeunes se dérobent ou évitent de s'exposer afin de ne pas être imprégnés par l'odeur de fumée, vu que « sentir la fumée » dénonce les origines rurales et les décline par rapport aux autres jeunes. Ils ont certainement peur d'être rejetés ou la cible de préjugés.

Dans le même sens, les prières dédiées à Saint Jean et l'ancienne pratique du « jeu du saint », c'est-à-dire de se faire « dérober la croix du saint », sont aujourd'hui en voie de disparition. Selon Chianca (2013), la « *croix*<sup>452</sup> » (en soi) peut être interprétée comme un symbole des fêtes du mois de juin (voir la « Figura 6 » dans l'Annexe H [Apêndice H]), tout comme les banderoles et les poteaux, qui servaient à indiquer les lieux où se déroulaient les fêtes célébrées au cours du mois de juin, dédiées à Saint Jean.

En conciliant le sacré et le profane, la pratique de « voler la croix », rapportée par les informateurs, doit être comprise comme une « *jeu avec le saint*<sup>453</sup> », créant un compromis entre le *festoyeur* (« *festeiro* »), propriétaire de la croix, et le « voleur » qui devait rendre l'« objet sacré » accompagné de louanges, prières et feux d'artifice, l'année suivante, comme forme de demander pardon au saint et au *festoyeur*. De la sorte, cette pratique servait autant à renforcer les liens de voisinage qu'à accumuler du prestige. Cela car, d'un côté, les compétences du festoyeur de savoir décorer de la forme correcte la croix et les conditions d'offrir la neuvaine et la fête à tout le voisinage étaient en jeu, c'est-à-dire avaient un coût ; et d'un autre côté, cela présupposait autant l'habilité du « voleur » à dérober la croix sans être vu, et donc découvert, que les conditions économiques pour que l'année suivante il puisse décorer la croix et la rendre dans une procession réunissant la communauté, qui suivait en chantant, priant et en lançant des

---

<sup>452</sup> La « *croix* » est un objet en bois en forme de croix de huit branches, ou plus exactement une croix latine surmontée de ce qui pourrait être une plus petite croix de Saint André, qui ressemble aussi visuellement à la forme d'une « croix radieuse. Néanmoins, malgré les efforts employés pour trouver des informations à partir de banques de données électroniques, nous n'avons pas réussi à rencontrer de références à propos de la signification de la croix radieuse, ni en portugais, ni en anglais, ni en français ou espagnol. De nombreux documents sur l'art sacré, les symboles et les cultes catholiques ont été consultés sans succès, entre autres : *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*, publié en 2007 aux éditions Loyola ; *Les croix du Massif Central*, de Jacques Baudoin, publié en 2000 ; *Culte catholique dans ses cérémonies et ses symboles d'après l'enseignement traditionnel de l'église*, de A. Durant, publié en 1868 ; *De la croix ansée égyptienne, imitée par les chrétiens d'Égypte pour figurer le signe de la Croix et le monogramme du Christ*, publié en 1844.

<sup>453</sup> L'expression « jeu du saint », citée par les informateurs, a aussi été analysée par Marcos Lanna (1995) dans sa recherche sur les échanges et le patronage dans la ville de São Bento dans l'État de Rio Grande do Norte (Nordeste du Brésil). Pour cet auteur, l'expression désignait l'organisation et la célébration des fêtes de saints patrons pour ses informateurs. Dans son analyse, l'auteur observe le caractère à plaisanterie que présente (du moins, au niveau inconscient) l'idée de jeu du saint, dont l'origine se trouverait dans les ambiguïtés intrinsèques aux alliances entre patrons et employés. En ce sens, Marcos Lanna suggère que les relations à plaisanterie dénotent la présence du « *malandro* » (« figure brésilienne entre le fripon et l'escroc »), conçu comme un *trickster*, en paraphrasant Radcliffe-Brown (1952), en affirmant qu'il y a « friponnerie là où il y a alliance ». Tout au long de son enquête, Lanna met en évidence la manière dont l'idée du *malandro* est incorporée dans la conception du « campagnard savant » (« *matuto sabido* »), catégorie qui est aussi utilisée par ses informateurs (nous analysons la dichotomie entre les catégories « savant » et « bête » à Chã de Jardim, à la fin du chapitre 6 de ce travail).

feux d'artifice jusqu'à la maison du festoyeur, propriétaire de la croix. Ainsi, le festoyeur, la communauté et le voleur de la croix, se liaient une fois de plus dans le cycle du don, impliquant un réseau de « prestations » et de contre-prestations » renouvelées chaque année (MAUSS, 2003 [1923/24]). Dans ce cas, la triple obligation de donner/recevoir/rendre se traduit en : voler, restituer (s'excuser), rétribuer (par une fête). Il est important de souligner que selon le principe de réciprocité, « [...] la prodigalité et la générosité confèrent prestige et renommée et peuvent ainsi devenir des sources d'autorité, et même de pouvoir [selon la logique agonistique du don] » (SABOURIN, 2007, p. 203). Ainsi, « le jeu du saint » devient une sorte de compétition entre les *sitiantes*, afin d'établir qui arrivait à accumuler plus de prestige, à dérober le plus habilement, pouvant même générer des querelles.

Selon un inventaire effectué, à l'exception de Chã de Jardim, on ne trouve, dans aucune des communautés ou des hameaux environnants, le maintien de la pratique de prier pour Saint Jean, de mettre la croix devant la maison et d'offrir une fête au voisinage. Au cours de la période de l'enquête de terrain, je n'ai pu voir que deux croix (*cruzeiros*). L'une était gardée et conservée comme un symbole sacré, sorte de relique que possédait une vieille dame de 84 ans. L'autre est exposée dans la cour du RVM.

Dans ce dernier cas, l'initiative de décorer la croix est venue en 2015 de la leader communautaire, qui est aussi la propriétaire du Restaurant Vó. Les prières à Saint Jean ont été réalisées dans la chapelle, et ensuite, la croix a été conduite au cours d'une procession pour être placée à côté d'un simulacre de feu, en face de « la maison de grand-mère Maria » (*Casa de Vó Maria*<sup>454</sup>), dans la cour du restaurant, pour être admirée par les touristes/visiteurs Maria (voir la « Figura 6 », image 2, dans l'Annexe H [Apêndice H]). Il s'agit donc d'une réinvention d'une tradition en relation avec l'industrie du divertissement, des loisirs et du tourisme (FARIAS, 2011). Cependant, dans la mesure où il y a une référence à un passé historique, les traditions (ré)inventées se caractérisent pour établir avec lui une continuité assez artificielle (HOSBAWN et RANGER, 1984 [1983]), qui est ici exprimée dans le simulacre du feu, du terrain et de la

---

<sup>454</sup> La maison de la grand-mère Maria est une reproduction figurative d'une maison « traditionnelle » de paysan, édifiée en face du RVM lors de la Saint-Jean de l'année 2015. S'inspirant du *Sítio São João*, construit pour être le scénario de la « plus grande fête de la Saint-Jean du monde » (« *Maior São João do Mundo* ») dans la ville de Campina Grande (État de Paraíba), la reproduction de la maison est fidèle au style, aux matériaux employés dans la construction et aux éléments décoratifs du passé. Les murs sont en pisé et le toit recouvert de tuiles artisanales. À l'intérieur, on trouve un oratoire où est placée une image de la Vierge Marie ; il y a aussi un poste de radio à piles, un bahut sur lequel est le poste de radio des années 1980, et une valise avec les vêtements de « grand-mère Maria et de grand-père Jean ». Dans un autre coin de la pièce, on trouve un pilon, et dans un autre, un pot (vide) recouvert d'une assiette en faïence, sur laquelle est posé un gobelet en aluminium. Dehors, du côté droit de la « maison », un pot de chambre est accroché au mur. À l'arrière de la « maison », il y a une cuisinière à bois, sur lequel est posé une marmite en terre cuite avec une louche artisanale. Cependant, rien n'a jamais été utilisé, ni la cuisinière à bois, ni la marmite. Le lieu est devenu un succès de visite, et les clients et visiteurs du restaurant l'utilisent comme scénario pour y prendre des photographies (OLIVEIRA, 2017).

maison d'une *sitiante* – la maison de grand-mère Maria, qui n'est rien de plus que des représentations conçues dans le but de simuler et de récupérer des mémoires affectives du passé, pour le plaisir des visiteurs du restaurant dans le temps présent.

En revanche, on assiste, cependant, à une valorisation croissante de la fête de la Saint-Jean de Chã de Jardim (*Arraiá*<sup>455</sup> *da Chã*). Réalisé par le groupe de jeunes GJUFF - lié à l'église catholique, cette célébration annuelle fait partie des festivités du mois de juin<sup>456</sup> du Nordeste du Brésil, comprenant la danse des quadrilles, l'élection d'un roi et d'une reine du maïs et le bal où les célibataires dansent et cherchent de conjoints. La fête se déroule sur une seule nuit et est organisée depuis 20 ans. Les membres de la commission organisatrice travaillent arduement avant, durant et après cet événement, de telle manière que la fête ne configure pas pour une possibilité de loisirs pour ces derniers. Pour beaucoup d'entre eux, c'est en fait un moment d'apprentissage et de partage d'expérience, vu qu'ils s'organisent en commissions, chacune responsable pour une tâche spécifique, sous le leadership de Luciana Balbino.

Bien qu'elle dialogue et soit conçue en accord avec les nouveaux modèles esthétiques de l'industrie du divertissement et des loisirs, comme en témoigne l'usage d'uniformes de la part des personnes qui travaillent et la promotion de l'événement faite au travers des médias digitaux, la fête de la Saint-Jean de Chã do Jardim peut encore être interprétée comme une fête communautaire. On observe que les significations autour de la solidarité de voisinage demeurent, bien que la recreation de sens de la fête soit conçue objectivement pour la collecte de fonds pour la gestion de la chapelle.

De fait, la cérémonie du *feu de fleurs* et le couronnement de l'image de Marie, tout comme les fêtes du mois de juin sont aujourd'hui différents de par le passé, aussi bien dans la forme que dans les significations, bien qu'ils n'aient pas perdu leur importance, qui s'est peut-être même renforcée. Ceci du fait que ce qui est en jeu dans la réalisation de ces événements, actuellement, ce n'est pas seulement le maintien du dogme et de la foi en Marie ou en les saints, mais bien la cohésion et l'entretien de certaines valeurs communautaires et du leadership.

---

<sup>455</sup> L'expression populaire brésilienne « *arraia* » est dérivée du terme « *arraial* » (« camp » ou « fête champêtre »), qui désignait par le passé un petit village, un hameau ou un camp militaire provisoire, et qui actuellement est utilisée pour se référer au lieu où sont réalisées les fêtes populaires, spécialement les fêtes du mois de juin (DICIONÁRIO CALDAS AULETE, 2004).

<sup>456</sup> Selon Luciana Chianca (2013), les *festas juninas* (festivités du mois de juin) englobent un ensemble diversifié d'éléments culturels comme la musique, la gastronomie, les pratiques religieuses (en hommage à Saint Jean, Saint Joseph et Saint Antoine de Padoue) et la danse. Cependant, la quadrille est mise en exergue car elle est dansée uniquement à cette époque, devenant un symbole de la fête. Issue supposément d'une contredanse ramenée au Brésil par la cour portugaise, elle a vu ses pas et ses figures modifiés au long du temps, devenant une danse populaire. Mais, elle maintient comme caractéristiques les gestes cérémonieux des couples qui dansent en groupe au rythme du *forró*.



Ainsi, à partir de l'articulation des concepts et des données empiriques, à la fin de ce chapitre, quelques conclusions sont ébauchées sur le lieu de la famille, les relations sociales et le mode de vie des *sitiantes*, qui sont présentées ci-dessous.

a) Famille et rationalité paysanne - la notion de « famille » pour les *sitiantes*, tout comme pour les migrants pauvres étudiés par Cynthia Sarti (1994), a un fondement hiérarchique et patriarcal. Basiquement, elle se constitue au travers d'un système d'obligations morales, dont le sens se projette dans les perceptions et les relations des *sitiantes* avec le monde. De la même manière, Klass Woortmann (1990a) perçoit cela et définit la famille comme étant une catégorie nucléaire de l'ordre moral paysan.

Pour les *sitiantes* étudiés, la « famille » est prioritairement constituée par des liens de parenté bien définis, les *liens du sang* ayant la priorité sur les autres formes de parenté. Toutefois, les liens affectifs et familiaux doivent nécessairement être réaffirmés au travers de cadeaux/dons (comme un frigidaire, une moto, parmi les cadeaux faits aux parents rapportés par mes informateurs), de visites, en outre de la soumission et l'obéissance des enfants aux parents, c'est-à-dire suivant une hiérarchie rigide.

En ce qui concerne la structure de parenté, les observations indiquent que la conception de la famille pour les *sitiantes* reflète et obéit à l'ordre hiérarchique suivant : 1) un ensemble de parents reliés par un lignage de filiation et mariage, qui partagent une maison et une cuisine, c'est-à-dire un couple et leurs enfants ; 2) un ensemble de parents qui, même sans partager une maison et une cuisine, et donc vivant dans des unités domestiques distinctes, sont unis par des liens consanguins et affectifs (oncles et tantes, grands-parents, cousins etc...) ; 3) des personnes reliées par des liens affectifs et rituels qui se convertissent en famille par l'usage d'un langage moral et rituel, comme dans le cas du parrainage (FRANCO, 1983 ; ALMEIDA, 1986 ; WOORTMANN, 1990a).

Dans la perspective de la reproduction économique, on reconnaît l'existence de différentes logiques familiales en action entre les *sitiantes* du Brejo Paraibano, qui ont mené quelques familles à accumuler plus de capital que d'autres, grâce au salariat des enfants dans les régions Sud ou Sudeste du Brésil et aux travaux agricoles des parents, ou dans les « affaires du marché » avec le travail agricole, duquel participait toute la famille (GARCIA JÚNIOR, 1989). De ce fait, on observe, à Chã de Jardim, des différenciations internes, qui se traduisent objectivement et symboliquement dans la structure de la construction des maisons, dans le nombre d'enfants titulaires d'un diplôme universitaire, ou plus simplement par l'usage d'un « portail de ferme » à l'entrée du *sítio*, pour ne citer que quelques exemples. Il ne faut pas beaucoup d'efforts pour comprendre que le style du portail d'entrée, la taille et

l'architecture de la nouvelle maison, avec un garage, et la possession d'un véhicule automobile sont des signes de distinction, indiquant que celui à qui appartient cette maison est un « *sitiante fort*<sup>457</sup> » qui a accumulé du capital au long de sa trajectoire de vie.

D'un autre côté, la logique paysanne est dotée d'une rationalité particulière, qui prend en compte les gains et les pertes en fonction du maintien, en premier lieu, de la famille sur la courte et la longue durée (WOORTMANN, 1981). Ce qui signifie que la reproduction matérielle et symbolique de la famille est placée au-dessus de n'importe quelle autre valeur, du fait que la reproduction du capital symbolique et du capital social est en grande partie conditionnée par la reproduction de l'unité familiale (BOURDIEU, 1996a). Ainsi, comme pour le cas des pauvres étudiés par Cynthia Sarti (1994, p. 61), la famille des *sitiantes* « [...] n'est pas seulement un lien affectif le plus fort, le noyau de leur survie matérielle et symbolique, l'instrument par lequel il rende viable leur mode de vie, mais est le propre substrat de leur identité sociale<sup>458</sup>. »

Cette rationalité est le produit de l'apprentissage long et durable dans la relation de l'homme des champs « avec son environnement ». Et ici, je ne suis pas en train de parler seulement de la nature et des conditions écologiques, mais aussi des relations avec les autres agents sociaux, auxquels les *sitiantes* ont été soumis et par qui ils ont été et sont encore aujourd'hui exploités, et donc des conditions sociales, économiques et politico-historiques.

Dans cet esprit, on peut rappeler que le monde rural a été le grenier économique des bourgs et des villes en formation au cours des premiers siècles du processus de colonisation du Brésil ; et qu'au fil du temps, dans la dynamique entre la ville et la campagne, une polarisation a placé la ville en tant que centre duquel émane le pouvoir local (WANDERLEY & FAVARETO, 2013). C'est ainsi que les petits producteurs ruraux et les *sitiantes* ont été pendant longtemps oubliés par les politiques publiques, qui ont privilégié le latifundium et la concentration de terres. Ou bien, lorsqu'ils étaient la cible d'un type de politique en faveur des petits producteurs, ils étaient traités comme étant ignorants ou irrationnels, comme le démontrent les travaux de Woortmann (1981) dans l'État du Sergipe (dans la région *Nordeste* du Brésil). Malgré les récents changements dans les politiques publiques en faveur des petits

---

<sup>457</sup> La catégorie « *sitiante fort* » désigne actuellement les plus scolarisées et qui peuvent se passer d'agriculture, c'est-à-dire qu'ils ne dépendent pas exclusivement de cette activité pour survivre, car ils ont d'autres sources de revenu, en tant que salarié dans la fonction publique, par exemple. Le « *sitiante faible* » est toujours celui qui occupe le poste de subordonné, qui maintenant dépend des avantages sociaux et qui est obligé de vendre son travail par le biais de « main-d'œuvre louée » à un autre agriculteur, pour assurer le revenu "pour manger"., c'est-à-dire pouvoir "faire" la foire hebdomadaire. Nous avons observé que "fort" et "faible" sont des catégories utilisées également pour classer les terres, les personnes, la nourriture, etc.

<sup>458</sup> Idem.

producteurs ruraux, renforcées à partir du gouvernement Lula en 2003 – parmi lesquelles on peut mettre en exergue le renforcement du ministère du développement agricole (*Ministério do Desenvolvimento Agrário*– MDA), le programme national de consolidation de l'agriculture familiale, sans oublier la politique de redistribution des richesses (*Bolsa Família*) et l'augmentation du nombre de places dans les universités publiques, actions politiques qui, combinées, ont amélioré la qualité de vie de la population rurale –, la mauvaise distribution de la propriété de la terre est encore le trait le plus marquant et, en même temps, la principale distorsion de la structure foncière du Brésil (PRADO JÚNIOR, 1981 ; OLIVEIRA, 1997 ; WANDERLEY, 1999).

En réalité, au cours de l'histoire, les hommes et les femmes des champs ont compris par la force des circonstances « qu'ils ne pouvaient compter que sur eux-mêmes », c'est-à-dire sur la famille et la solidarité intracommunautaire de leur groupe de parenté. Ainsi, malgré les améliorations et l'accès aux politiques publiques dans l'histoire récente, la centralité repose toujours sur la force génératrice de leur famille, ayant la plupart du temps à sa tête la figure du « chef de famille » – le père, auquel les autres membres se soumettent, dans la mesure où ils ont été socialisés et qu'ils ont internalisé les « règles morales » du groupe, naturalisant et reproduisant encore en grande partie la hiérarchie de la « famille patriarcale traditionnelle ». Rompre avec la famille et/ou avec sa structure hiérarchique représente un coût élevé pour les individus. De telle façon qu'il est plus judicieux, ne pouvant pas survivre sans le soutien économique et social de la famille et/ou de la communauté, de se soumettre à celles-ci et d'établir une alliance avec elles.

b) Alliance familiale et réciprocité - bien qu'intrinsèque aux relations sociales entre les *sitiantes*, et de ces derniers avec le monde, la dynamique du don n'est pas non plus un fait naturel. Cette dynamique est aussi le produit d'un long apprentissage, qui commence au sein de la famille dans l'enfance, se prolonge au sein de l'église et est renforcée par le groupe. Comme il l'a été dit plus haut, il existe actuellement divers groupes d'agencement liés à l'église, qui forment le support du processus d'internalisation des valeurs chrétiennes. Valeurs et préceptes moraux convergent vers le renforcement du « contrat de réciprocité » entre les *sitiantes*, et entre eux et Dieu.

D'une certaine manière, la réciprocité représente une « ressource » pour la Communauté Chã de Jardim, grâce à laquelle les *sitiantes* arrivent à faire face aux circonstances adverses et aux autres classes dans l'espace social. C'est une ressource parce qu'elle permet la redistribution et le partage de dons, rendant possible la reproduction sociale et économique de la

famille, comme valeur fondamentale, et la reproduction du groupe, qui est uni par des liens de parenté et de solidarité, même si la compétition et la domination existent en parallèle.

En réalité, la dynamique du don n'est pas pratiquée sans distinction, c'est-à-dire pas pour tous de la même manière et dans la même mesure. La générosité des dons suit un modèle hiérarchique, selon l'entendement de ce qu'est la « famille » pour les *sitiantes*, selon le type de lien de parenté (parental, consanguinité, rituel). Pour résumer, on peut affirmer que la notion de famille se définit autour d'un axe moral, dont les frontières sont tracées à partir d'un principe d'obligation morale de rendre les dons qui alimentent et structurent les relations sociales (SARTI, 1994).

Il y a ainsi divers niveaux et échelles « d'échange » de dons. Cependant, si dans le passé l'échange de jours de travail s'effectuait seulement au sein de la même famille étendue, actuellement, l'« entraide » (prestation de service) est réalisée aussi, par exemple, entre parents rituels (ou par affinité), c'est-à-dire entre les membres de la « communauté-famille » ou de la « communauté-église ». Mais cela n'annule pas pour autant la perception qui fait que la famille (nucléaire ou étendue) est prioritaire, ni non plus que les dons les plus généreux lui sont réservés, et que par conséquent, c'est d'elle que l'on espère le plus de fidélité.

Les dons servent à établir des alliances, à accroître le pouvoir et le prestige de la famille au sein de la communauté et en dehors d'elle. Ainsi, la réciprocité peut aussi s'étendre en dehors de la communauté, selon les intérêts en jeu. Il est bon de rappeler que les communautés échangent assistance religieuse et honorent les cérémonies et festivités les unes des autres, par exemple. Mais, ce type d'alliance n'a pas lieu seulement entre égaux, il peut s'étendre à des personnes ou un groupe/classe social dans une meilleure position hiérarchique, comme dans le cas de politiciens et d'autres représentants des instances intermédiaires.

c) Paysannité et assimilation de nouvelles valeurs - les données empiriques indiquent que la religion et la famille continuent d'être des valeurs nucléaires du mode de vie et des perceptions des *sitiantes* étudiés. Cependant, les données fournissent aussi des éléments permettant d'affirmer que l'ordre moral paysan n'est pas hermétique aux innovations. Il s'adapte et se redéfinit dans la relation avec la société qui l'englobe, tout comme le propre monde rural.

En vérité, les valeurs modernes, en relation, par exemple, avec la rationalité marchande, l'individualité, le consumérisme, les loisirs, la prise de conscience écologique, sont assimilées par les *sitiantes* dans des proportions différentes. La capacité d'apprendre,

d'innover et d'assimiler de nouvelles valeurs est inhérente à l'être humain, qui transforme les significations de ses pratiques dans les relations de force avec les autres agents.

Ces relations de force symbolique sont aussi des relations de sens, des relations de communication, par lesquelles les *sitiantes* actualisent leurs perceptions du monde, leurs catégories de jugement et leurs formes de classification. C'est dans les confrontations avec d'autres groupes d'agents que les *sitiantes* adaptent leurs valeurs (la paysannité) au contexte de transformation sociale, actualisant leurs pratiques de travail, leurs pratiques ludiques et religieuses, leurs pratiques de commensalité, en somme, leur style de vie.

Toutefois, il faut garder en tête que ce n'est pas le tourisme qui engendre les luttes symboliques entre les *sitiantes* et d'autres groupes sociaux. Les luttes symboliques sont déjà inscrites dans l'espace social, se traduisant dans une longue histoire d'expropriation, d'exploitation et de conflits vécus par les différentes catégories de travailleurs ruraux dans le Brejo Paraibano, que nous discuterons par la suite. Il est probable que l'activité touristique est à peine une phase de plus, qui incorpore les mémoires et les registres des phases antérieures, mais qui établit aussi de nouveaux objets de compétition et impose de nouvelles règles, formes d'alliances et stratégies de jeu.

#### Résumé chapitre 4 : Travail et production en relation avec le tourisme

Ce chapitre est divisé en deux parties. La première, *Travail dans l'ordre moral paysan*, traite des interactions entre les valeurs « travail », « famille », « religion » et « terre », et cherche ensuite à vérifier comment les rôles et valeurs du masculin et du féminin sont impliqués dans la division sexuelle du travail au sein de la famille, et comment cela se reflète dans le travail développé par les *sitiantes* autour de l'activité touristique. La deuxième partie, *Travail, revenus du tourisme et dons en circulation dans la communauté*, cherche à expliquer, en se basant sur quelques exemples, la manière dont le travail et la rémunération issue de la production associée au tourisme sont traités en tant que dons qui circulent, de façon asymétrique, entre les *sitiantes* qui participent du micro-système de redistribution de dons à Chã de Jardim.

Les auteurs les plus sollicités au cours de cette discussion sont : Marcel Mauss, Klass Woortmann, Cynthia Sarti, ainsi que Marcos Lanna et Raquel Lunardi. D'autres auteurs sont aussi cités de manière plus ponctuelle. À nouveau, ce sont les propos des *sitiantes* et les données du « quasi journal de terrain » qui contribuent à une grande partie de l'analyse. En abordant les revenus et occupations, je présente quelques données secondaires et certaines

issues de l'enquête de terrain qui permettent de comprendre l'impact économique de la production liée au tourisme sur l'ensemble de la communauté et la double exploitation des travailleurs directement impliqués dans l'offre touristique. Le processus d'attribution d'une nouvelle signification au travail, à partir de l'implication des travailleurs dans cette activité, est analysé plus particulièrement. J'essaie de répondre aux questions suivantes : Comment le travail des *sitiantes* dans la production de l'offre touristique à Chã de Jardim dialogue avec la dynamique de la réciprocité et l'ordre moral paysan ? Comment la valeur-travail se réalise et comment est-elle affectée par la rationalité marchande présente dans la production de l'activité touristique ? Comment fonctionne la « redistribution » des revenus issus du *tourisme de base communautaire* entre les *sitiantes* et quel est son impact sur la communauté ?

En tentant de répondre à ces questions, trois aspects ressortent : le travail en tant qu'élément médiateur des relations humaines, par lequel se construisent des liens et s'établissent des alliances ; le travail comme une valeur morale, par laquelle les *sitiantes* cherchent à affirmer leur autonomie et dignité, obtenir du respect et une reconnaissance sociale face aux autres groupes sociaux, qui dans ce cas pourrait être interprété comme un instrument de luttes symboliques par lequel les classes sociales tenteraient d'imposer leurs critères de jugement les unes aux autres ; le travail comme don que le travailleur fait de lui-même – se transfigurant en services d'hospitalité et d'alimentation, par exemple –, qui vient avec la chose produite, obligeant celui qui la reçoit à faire un contre-don, à rendre de manière équivalente ou supérieure.

Chacun de ces aspects mériterait une systématisation théorique particulière, qui cependant dépasse les limites de ce travail. Raison pour laquelle, même en reconnaissant la possibilité d'une analyse des trois aspects du cas étudié, dans ce chapitre, l'accent est mis sur la catégorie *travail* en tant que valeur morale pour les *sitiantes*, articulant la dynamique de la réciprocité et la logique marchande.

À Chã de Jardim, les pratiques traditionnelles et modernes provoquent l'apparition d'un système hybride, dans lequel l'« échange » de dons et la réciprocité coexistent avec des transactions marchandes modernes. La principale nouveauté réside dans le fait que le travail agricole et non-agricole commence à être associé à l'activité touristique. Ainsi, quelques agriculteurs fournissent des denrées au Restaurant Vó Maria, telles que fruits, tubercules, légumes, céréales et gallinacées. Un groupe de femmes a été créé par la leader, qui produit des pièces d'artisanat à partir de la feuille du bananier, lesquelles sont commercialisées dans une boutique attenante au restaurant. Plusieurs jeunes travaillent comme guides locaux, serveurs, cuisiniers et gérants des quatre établissements en relation avec l'offre touristique dans la

Communauté : le Restaurant Vó Maria (RVM) ; la boutique « *Budega*<sup>459</sup> *do Vó* », attenante au RVM, où sont vendues des bouteilles de cachaça et des friandises régionales, en outre des pièces d'artisanat des femmes de la communauté et de celles produites en argile et en liane par des artisans d'autres localités, entre autres souvenirs ; l'Adesco, responsable pour l'unité de transformation des pulpes de fruits qui approvisionnent le RVM et qui sont commercialisées directement auprès des écoles publiques au travers du programme national d'alimentation scolaire (*Programa Nacional de Alimentação Escolar – PNAE*)<sup>460</sup> ; et le camping ou « hôtel de tentes » (« *Hotel de Barracas* »), inauguré à la fin de l'année 2017, où sont réalisés des événements et où les voyageurs peuvent s'héberger. Ensemble, ces activités génèrent directement 30 postes de travail, auxquels seuls les participants du circuit de circulation de dons ont accès.

Créé en 2013, le restaurant est, sans l'ombre d'un doute, la principale initiative économique, car c'est vers lui que convergent et que sont planifiés les autres services économiques actuellement. Construit sur la base d'un financement partiel (approximativement de 50%) émanant du programme national de consolidation de l'agriculture familiale (*Programa Nacional do Fortalecimento da Agricultura Familiar*), le RVM est localisé sur le bord de la route PB-079, en face de la réserve naturelle *Reserva Estadual Mata Pau Ferro*, où quelques *sitiantes* offraient déjà, depuis le début des années 2000, des services de guide aux écoles et aux visiteurs intéressés par des randonnées pédestres dans la réserve. En se basant sur les données fournies par la direction de l'établissement, au cours de l'année 2015, le restaurant a accueilli 20942 clients (nombre de repas servis), avec une augmentation de 10% de la fréquentation en ce qui concerne l'année 2016. Ce chiffre est à comparer avec le nombre d'habitant d'Areia, estimé par l'IBGE à 22776 personnes en 2017.

---

<sup>459</sup> On attribue le mot « *budega* » à l'espagnol « *bodega* », qui signifie (1) cave à vin, (2) taverne ou boutique ou entrepôt où l'on vend du vin au détail, (3) cave (GRAND DICCIONARIO ESPAÑOL-PORTUGUÊS/PORTUGUÊS-ESPANHOL, 2001, p. 89). En portugais, la définition du mot « *bodega* » signifie « chose inutilisable ou mal faite » (DICCIONÁRIO CALDAS AULETE, 2004, p. 108). Populaire dans le Nordeste, les termes « *budega* » et « *bodega* » sont employés comme homonymes pour désigner une sorte de taverne et/ou épicerie, d'apparence précaire en raison du manque d'organisation et/ou d'espace, où sont vendus et consommés, traditionnellement, de la cachaça et d'autres boissons bon marché, ainsi que des aliments de base, tels que des grains ou des boîtes de conserve. L'utilisation du terme dans l'offre touristique à Chã de Jardim prétend reprendre l'usage populaire du mot qui, de fait, faisait partie du quotidien des *sitiantes*, car il n'y avait pas d'épicerie dans la zone rurale, et pour mettre en avant le caractère traditionnel et la supposée authenticité de la proposition touristique pour les visiteurs. Pour avoir une idée, il faut voir les photos des objets à vendre, sur la Figura 12, dans l'Annexe H [Apêndice H].

<sup>460</sup> Approuvée en 2009, la loi fédérale 11947 porte sur l'alimentation scolaire et a permis l'acquisition directe de produits issus de l'agriculture familiale par le programme national d'alimentation scolaire (PNAE), et dispose qu'au minimum 30% des ressources financières octroyées par le gouvernement fédéral aux états de la fédération brésilienne et aux municipalités doit être utilisé dans l'acquisition d'aliment directement auprès de l'agriculture familiale.

L'architecture et la décoration du RVM privilégient l'utilisation du bois et d'objets utilitaires du passé, qui aujourd'hui ne sont plus d'usage dans les foyers des *sitiantes*, comme des cuisinières à charbon, des verres en aluminium, des louches faites avec de la noix de coco séchée, des grilles, des râpes à maïs, des *arupembas*<sup>461</sup>, de la vaisselle en terre cuite, des poupées de chiffon, etc (voir la « Figura 8 » et « Figura 10 » dans l'Annexe H [Apêndice H]). Ces ustensiles sont passés par un processus d'attribution d'une nouvelle signification et ont gagné un nouvel usage dans la décoration du restaurant, dont le style et l'ambiance sont définis comme « rustique », « simple » et « familiale » par les clients. Si aujourd'hui on peut dire que de tels objets font partie des « traditions rurales », ou qu'ils les représentent, c'est dû au fait qu'ils ont été libérés de leur usage pratique, comme le suggère Eric Hobsbawm (1984 [1983]), vu que, conformément à ce que j'ai observé, dans la cuisine du plus pauvre des agriculteurs ou agricultrices de la Communauté, on trouve toujours une cuisinière à gaz, des verres en verre, des casseroles et des louches en aluminium.

L'engagement direct des jeunes *sitiantes* et l'implication indirecte d'autres membres de la communauté justifient l'utilisation du concept de tourisme de base communautaire pour désigner les activités touristiques développées dans la Communauté. Il est certain que différentes formes de travail et de savoirs traditionnels coexistent avec des innovations dans le contexte de la production associée au tourisme, permettant le dialogue entre différentes générations de *sitiantes*. Le savoir traditionnel, par exemple, est important dans la production artisanale et dans la préparation de plats traditionnels qui sont servis aux clients qui fréquentent le RVM. Cependant, le travail et le savoir traditionnel des *sitiantes* plus vieux sont perçus comme étant de « moindre valeur », et sont rémunérés de manière inférieure au savoir qualifié des jeunes engagés dans la gestion des affaires.

Grâce à un plus grand capital scolaire et à la « capacité » de comprendre les demandes des visiteurs, les jeunes *sitiantes* sont les bénéficiaires directs du processus, assumant le rôle de protagonistes et recevant des revenus plus élevés, en plus de se situer proches du centre du microsystème de circulation de dons. On observe que la plupart des *sitiantes* sont bénéficiaires de l'offre touristique seulement de manière indirecte, recevant des revenus épisodiques et très bas. Parmi les bénéficiaires directs, j'ai identifié et classifié quatre catégories de travailleurs : les *travailleurs fixes*, avec un contrat de travail à durée indéterminée, exerçant une activité directe et recevant un salaire mensuel; les *travailleurs*

---

<sup>461</sup> L'*arupemba*, qui est aussi nommée *arupema* et *urupemba*, est un type de tamis fabriqué artisanalement avec de la paille ou de la fibre végétale tressée, très utilisé dans la région *Nordeste* du Brésil pour tamiser la farine de maïs, de manioc, etc.



*journaliers* ou du week-end, qui sont rémunérés par jour travaillé ; les *travailleurs occasionnels*, qui se divisent en deux sous-groupes – ceux possédant un savoir et une fonction qualifiée, et ceux sans savoir ni fonction qualifiée, qui sont convoqués dans des situations d'urgence, comme par exemple, pour laver la vaisselle les jours de forte fréquentation du RVM et qui reçoivent une « gratification » ou une « aide » périodique ou encore qui reçoivent pour la tâche réalisée ; les *travailleurs volontaires*, qui « travaillent » selon leurs disponibilités sans recevoir de rémunération, mais qui reçoivent de possibles cadeaux. Font partie de ce dernier groupe, seuls les membres de la famille de la leader qui ont déjà une autre source de revenus, car ils travaillent comme fonctionnaires publics. À travers l'exemple, la leader et les membres de sa famille semblent insuffler l'idée que ceux qui ont déjà un « emploi » doivent « donner leur contribution (volontaire/non rémunérée) à la Communauté ».

Fondamentalement, les différences dans les rémunérations et dans le type de tâches accomplies par ces travailleurs sont dues aux divers types de relations et de positions que chaque individu occupe dans le microsystème. Plus l'individu est proche de la leader, plus il assume de responsabilités, plus il est exigé de fidélité de sa part et mieux il est rémunéré. D'un côté, une telle situation recouvre le principe de la théorie du don de Marcel Mauss, qui soutient que la valeur des choses ne peut être supérieure à la valeur de la relation (MARTINS, 2005). D'un autre côté, cette situation indique que la hiérarchisation des relations sociales est un élément structurant du microsystème qui caractérise la production et le fonctionnement de l'offre touristique à Chã de Jardim.

Réciprocité et hiérarchie semblent être, de fait, les deux faces d'une même pièce dans la Communauté. Cependant, à Chã de Jardim, entre la leader et les subordonnés, subsiste un modèle de « réciprocité minimum », qui correspond à « une situation où les modèles présupposent, assument comme donnée, la position de supériorité », qui conditionne la compréhension que les travailleurs qui lui sont subordonnés seraient toujours redevables, ce qui les dispenseraient de réaliser en pratique des actes de redistribution (LANNA, 1995, p. 183), au travers desquels les inégalités pourraient être dépassées. C'est dans cette perspective que le *circuit de circulation de dons* qui opère dans la Communauté peut être interprété comme un cas exemplaire de patronage, par lequel un *sitiante* plus fort assume la position d'un « petit patron », employant des membres de sa famille et d'autres *sitiantes* sur lesquels il exerce une domination symbolique et dont il exige la loyauté, établissant des relations régulées par la réciprocité hiérarchique. La « Figura 11 » présente de types de travailleurs et la forme division du travail au RVM.

Comme le rappelle Mário Grynszpan (1990), la réciprocité caractéristique de la relation « patron-client » inclut, au-delà de liens personnels de domination et de subordination, des liens de parenté qui, sans aucun doute, renforcent l'engagement et la loyauté. C'est en ce sens que les travailleurs du tourisme dans la Communauté sont soumis à une double exploitation, « vu qu'il y a une superposition d'asymétries capitalistes et non capitalistes, un amalgame entre domination de classe et l'inégalité inhérente à la fondation sacrée de la société » (LANNA, 1995, p. 32).

Le travail et la rémunération sont des objets médiateurs des échanges symboliques et matériels qui consolident la cohésion et les alliances dans la Communauté. La « confiance est accordée à quelqu'un » en lui offrant une opportunité de travail, et en échange, on reçoit son « aide » sous la forme de sa force de travail. En rétribution du travail/engagement, « est donnée » une rémunération (sous la forme d'un salaire, d'une « aide » ou d'une « gratification »), qui symbolise la reconnaissance d'une dette morale entre individus qui se voient comme étant égaux, bien qu'ils reconnaissent et considèrent la hiérarchisation des relations de travail comme légitime, possiblement car cette dernière reproduit la forme de la structure de la famille paysanne traditionnelle, qui est toujours prise par tous comme référence. Ainsi, l'échange de travail contre un revenu matérialise l'échange de confiance, qui se réalise sur le plan symbolique. Et l'obéissance/soumission au leader-patron correspondrait à la déférence due au père-patron traditionnel, auquel la femme et les enfants étaient/sont subordonnés. C'est effectivement au travers d'échanges objectifs et subjectifs que se crée une valeur économique et que circulent des valeurs morales au sein de Chã de Jardim. Principalement parce que, tel que le suggère Marcel Mauss à propos des sociétés étudiées par les anthropologues de son époque, les plans matériel et symbolique sont indissociables dans la vie communautaire, et c'est certainement pour cela que les activités religieuses, productives et économiques ne sont pas dissociées par les *sitiantes* étudiés.

En contrepartie, le travail individuel et le temps libre se transfigurent en « *travail pour nous* », perçu comme synonyme d'autonomie et de liberté des *sitiantes* vis-à-vis des autres groupes sociaux. En ce sens, la participation des *sitiantes* à la production en relation avec le tourisme est perçue par eux comme *liberté de hiérarchie* (WOORTMANN, 1990a). Cette liberté se concrétise aussi bien dans l'apparent caractère démocratique des prises de décisions lors des assemblées de l'Adesco, au cours desquelles chaque associé a le droit de voter, comme dans l'« engagement profond » et continu des travailleurs, qui souvent vont au-delà des horaires réglementaires de travail au restaurant Vó Maria. Cet « engagement profond » est exigé implicitement depuis le recrutement et est insufflé par la leader communautaire (qui est

aussi la propriétaire du RVM) au travers du discours du « on travaille pour nous », renforcé par l'argument que « le Vó Maria est à nous, il est de la Communauté ». Les décisions prises en assemblée et le discours du « on travaille pour nous » recouvrent d'un écran de fumée la domination symbolique présente dans les relations entre les travailleurs et le leadership. Objectivement, bien qu'ils se sentent libres, du fait de ne plus être subordonnés aux seigneurs des *engenhos* et/ou aux *fazendeiros*, l'ambiguïté et la contradiction de cette forme de travail repose sur le fait que les *sitiantes* continuent de « servir autrui ». Et ici, « autrui » ne se réfère pas seulement aux clients, aux touristes et aux visiteurs, mais aussi à la situation de subordination à la leader. Il s'agit d'une relation individuelle qui doit être continuellement réalimentée et réaffirmée, en supposant un engagement constant qui se traduit matériellement par la présence lors des travaux bénévoles en groupe (*mutirões*) et aux autres activités auxquelles la leader convoque ; et qui s'exprime symboliquement dans la performance rituelle et théâtrale de chaque membre lorsqu'il est en interaction avec des personnes de l'extérieur, au travers de laquelle sont réaffirmés le discours du « travail collectif » et l'idée de « notre restaurant ».

La performance construite et reconstruite lors de chaque représentation part de la constatation que « *le travail collectif et le discours de l'unification de la communauté* » confère de la légitimité et génère de la confiance auprès du public, ajoutant de la « valeur symbolique » à l'offre touristique et aux services proposés aux visiteurs et touristes. Cette performance articule les pratiques symboliques, qui impliquent la réciprocité et l'« échange » de dons entre les *sitiantes*, aux intérêts typiques de la rationalité marchande, qui est pratiquée principalement auprès des clients, allant du « rituel » à la théâtralisation.

La notion de performance à laquelle ce travail se réfère suppose deux éléments : le récit ou discours et le comportement « rituels » dans la vie quotidienne, en rapport avec la vision goffmanienne et les travaux de Richard Bauman sur la théorie de la performance. J'admets que ces deux aspects sont articulés et déterminés par les perceptions et par la capacité des *sitiantes* à comprendre les attentes des autres groupes sociaux avec lesquels ils sont en interaction. La pratique individuelle ou collective a une connotation de « mise en scène théâtrale », où les acteurs jouent des rôles préétablis socialement, comme le suggère Erving Goffman (1985 [1959]) ; adoptant à certains moments des postures plus réflexives et créatives, principalement dans le cas du leadership, qui grâce à sa trajectoire, a réussi à comprendre les attentes des touristes et des visiteurs, orientant les autres membres de la communauté dans la production de l'offre touristique à Chã de Jardim.

Les « touristes » et les clients<sup>462</sup> semblent reconnaître et apprécier le travail des *sitiantes* parce que la manière que ces derniers ont de les accueillir et de les servir avec plaisir et dans la joie, leur apparaît comme étant authentique. Le plaisir d'« aider », de travailler et de servir l'autre révélerait la forme sous laquelle les *sitiantes* se perçoivent et la position qu'ils occupent dans l'espace social. Dans l'article « Célibat et condition paysanne », Pierre Bourdieu (1962, p. 101) nous rappelle que « le paysan est conduit à interioriser l'image de lui-même que forment les autres, alors même qu'il s'agit d'un simple stéréotype ». L'habitus incorporé, construit et reconstruit au long de l'histoire des *sitiantes* en tant que groupe social, qui s'oppose de manière relationnelle à d'autres groupes, apparaît comme naturalisé et comme une qualité et une caractéristique identitaire des *sitiantes*, qualifiées comme étant authentiques.

Étant aussi une valeur morale, un jugement que des sujets font sur lui, la valeur travail n'est jamais une propriété intrinsèque à une activité en soi, comme le note Arjun Appadurai (2008 [1986]) en s'inspirant des travaux de Georg Simmel (1978 [1907]). Ceci explique pourquoi la division sexuelle du travail chez les *sitiantes* obéit à une hiérarchisation des rôles de genre, où le travail masculin est plus valorisé, au détriment du travail féminin qui est encore considéré comme complémentaire, c'est-à-dire une « aide » pour arriver à une fin : la reproduction symbolique et matérielle de la famille. Ce n'est pas un hasard si « aider », chez les *sitiantes*, est un verbe conjugué plus fréquemment par les femmes et peut signifier aussi bien « travailler » que « servir les autres ». Cependant, on peut observer, bien que moins fréquemment, que des hommes aident aussi leurs femmes, comme dans le cas du mari d'une *sitiantes* qui l'accompagnait jusqu'à la « citerne », et se chargeait de collecter et de « verser l'eau », afin qu'elle puisse laver les vêtements de la famille sur place. Lorsqu'un homme accomplit une activité domestique, il est entendu aussi qu'il « aide » sa femme, c'est-à-dire que cela n'est pas une de ses obligations. Il est attendu, au contraire, que la femme « aide » son mari, c'est-à-dire qu'il existe un entendement, converti en attente collective, qu'il est du devoir de la femme d'« aider » au maintien de la famille, que ce soit en travaillant au sein de la maison, ou (comme actuellement) en travaillant aussi en dehors du foyer (HEREDIA, 1979).

De cette façon, il ne me semble pas non plus que ce soit le fruit du hasard que le tourisme et toutes les autres activités qui lui sont liées à Chã de Jardim (artisanat, production de friandises, d'aliments, etc.) soient vus comme complémentaires ou même ignorés en tant qu'activité économique par de nombreux *sitiantes*. Ainsi, il ne faut pas sous-estimer le fait

---

<sup>462</sup> Le terme « client » se réfère ici à celui qui acquiert un service ou un produit pour sa consommation personnelle ou pour une tierce personne, qu'il soit un touriste (au sens restreint), un randonneur, un visiteur ou un voyageur.

que le propre microsystème – formé par des cercles concentriques –, qui définit la Communauté Chã de Jardim et dans lequel circulent les dons provenant de la production liée au tourisme, ait été engendré sous une direction féminine, qui sait très bien conjuguer le verbe et manipuler le mot « aider » sous ses divers sens et acceptions : rémunération, servir autrui, appui, travail, don, etc. Corroborant l'argument que ce qui est en jeu dans la production de l'offre touristique dans la Communauté n'est pas simplement le profit ou les relations marchandes ; j'ai observé que les liens sociaux sont souvent privilégiés au détriment de l'efficacité et de la rentabilité, aspects chers au capitalisme.

Il est possible d'avancer l'hypothèse que la production de l'offre touristique et la création du circuit de dons à Chã de Jardim sont le résultat d'un mode féminin de travailler et de diriger, du fait que la propre redistribution des revenus du tourisme est une forme de justifier le travail des femmes en dehors du foyer, dans la mesure où leur travail est à nouveau entendu comme « aide », c'est-à-dire comme au service de tous : la famille/communauté, qui dans la conception des *sitiantes* est hiérarchiquement supérieure à l'individu. En fait, l'observation suggère que le microsystème de redistribution de dons en relation avec la production de l'offre touristique dans la Communauté recrée la hiérarchie existant au sein de la famille paysanne traditionnelle, selon laquelle le travail féminin possède peu ou aucune valeur en soi-même, mais est fondamental pour la reproduction de l'unité de production/du groupe domestique. Il est intéressant de souligner que les femmes correspondent à 63,3% de tous les travailleurs directs impliqués dans le tourisme au sein de la Communauté.

Le rôle de premier plan des femmes dans la production de l'offre touristique, plus spécialement dans les segments de l'hôtellerie et de la restauration, n'est pas une nouveauté, en accord avec ce que signalent les travaux sur le thème (TALAVERA, 2000). Par exemple, Margarita Gonzáles (2005) constate que les femmes correspondent à 68% des personnes occupées dans les activités de tourisme rural dans la région de Castille-et-León, en Espagne. Raquel Lunardi, durant ses recherches de master réalisées en 2007 dans la région de Campos de Cima da Serra (État brésilien du Rio Grande do Sul), atteste aussi de la prédominance des femmes à la tête des auberges et restaurants ruraux. Selon Raquel Lunardi (2010, p. 244), « La participation significative des femmes dans cette activité peut se justifier par le caractère domestique (ménager) que présentent les tâches qu'elles accomplissent dans le tourisme, permettant que l'activité se configure, dans de nombreux cas, comme une extension des tâches domestiques<sup>463</sup>. »

---

<sup>463</sup>Traduit par nos soins.

En général, pour les *sitiantes*, le travail est aussi un moyen d'*améliorer leur vie*, de voir la famille *progresser* et conquérir de la « dignité », ce qui s'exprime dans la fierté de pouvoir consommer des biens, grâce à leur propre travail, qui étaient inaccessibles auparavant. Les revenus obtenus au travers du travail et de la production en relation avec le tourisme sont donc une forme d'avoir accès au « monde des biens ». Ces revenus étant distribués de manière inégale, les *sitiantes* continuent de maintenir l'habitude de thésauriser afin de maintenir un flux de consommation stable sur la durée, comme l'a démontré Milton Friedman (1957) selon Mary Douglas (2007). C'est dans le cadre de la consommation que les agents semblent pouvoir exprimer leur individualité, choisissant des biens personnels qui leur confèrent une certaine distinction parmi les *sitiantes*. Cependant, la coutume d'« aider » la famille n'est pas abandonnée, et est réalisée par des cadeaux pour les parents et les frères et sœurs, ainsi qu'en travaux de rénovation de la maison de famille.

Le cas de Chã de Jardim démontre empiriquement qu'il peut exister une complémentarité complexe et perverse entre la logique du don et la logique marchande. Ainsi, d'un côté, la production associée au tourisme se révèle compatible avec la reproduction de valeurs et de pratiques traditionnelles des *sitiantes*, d'un autre côté, elle promeut des inégalités en accentuant la différenciation interne dans la Communauté, au travers de la distinction entre nouveaux petits patrons et les travailleurs qui leur sont subordonnés.

Pour conclure, l'offre touristique mise en œuvre par les propres *sitiantes* à Chã de Jardim renferme une série de contradictions, lesquelles révèlent que les positions et les agents sont impliqués dans un jeu de lutte symbolique. D'un côté, cette activité permet la reproduction de la classe et la revalorisation d'une culture, du fait que les *sitiantes* s'approprient un stock de connaissances et (ré)inventent leurs traditions, réaffirmant leur capacité adaptative et innovatrice. D'un autre côté, en transformant en marchandise leur espace de vie et de travail (le *sítio*), ainsi que de leur culture et leur identité, les *sitiantes* deviennent à nouveau une « classe objet » – comme le dirait Bourdieu (1977) -, pour le plaisir, les loisirs et la consommation d'autres groupes sociaux.

## Résumé chapitre 5 : Reconversion et multifonctionnalité dans l'espace rural

Dans ce chapitre, nous nous attelons à recomposer la trajectoire des *sitiantes*, à partir de la seconde moitié du XX<sup>ème</sup> siècle, en la replaçant au sein d'un scénario plus large d'un monde qui est passé par de grandes transformations. L'objectif est de comprendre les conditions

permettant la possibilité de reconversion sociale des *sitiantes*. En analysant ce processus historique de changements, la position des *sitiantes* dans le cycle économique de la canne à sucre et la manière dont ils ont réussi à s'insérer dans le nouveau cycle économique du tourisme dans la municipalité d'Areia sont mis en exergue.

À ces fins, nous recourons aux informations disponibles sur les relations sur la longue durée entre *sitiantes*, citadins, *fazendeiros* et seigneurs des *engenhos*. Nous cherchons à expliciter les liens entre ces agents, qui incluent des relations de domination et de clientélisme reposant sur la dynamique de la réciprocité hiérarchique dans le cycle économique de la canne à sucre, mettant en évidence les « marques » laissées dans la culture et dans les perceptions des *sitiantes*. Les données mettent en évidence que la reconversion sociale des *sitiantes* se déroule durant la « reconversion productive » du propre territoire rural, qui n'est plus seulement perçu en tant qu'espace agraire, mais devient aussi un espace de loisirs, de divertissements et de tourisme pour les autres groupes sociaux, prétendument liés à culture urbaine.

L'utilisation de la notion de reconversion sociale reprend les idées de Pierre Bourdieu (2007 [1979]) sur la survenance de « déplacements dans un espace social », et aussi de la « restructuration du système des stratégies de reproduction [sociale] » qui peut déboucher sur une « transformation structurelle ». L'analyse des transformations dans les formes du travail des travailleurs ruraux du Brejo Paraibano, conduit à utiliser la notion de « reconversion productive » afin de penser le changement social en tant que processus (BOURDIEU, 2007 [1979] ; CUNHA, 2009), dans lequel les agents subissent des effets de changements non intentionnels ou agissent sciemment sur eux-mêmes ou sur un objet. Ainsi, la reconversion productive n'implique pas nécessairement des transformations radicales, mais principalement des déplacements, des restructurations, des transformations qui, bien que significatives, ne représentent pas une rupture complète avec le passé (MENEZES, MALAGODI, MOREIRA, 2013).

Ce chapitre est divisé en deux parties. La première, *Fin d'un système de domination et début d'un processus de reconversion*, discute les changements apparus à partir de la modernisation agricole, qui a abouti à la déstructuration du cycle de la canne à sucre dans le Brejo Paraibano, à la reconversion des descendants de l'élite rurale en une nouvelle classe urbaine, ainsi qu'à une profonde crise économique qui a entraîné le salariat et la migration de nombreux *sitiantes*. La seconde partie, *Tourisme et culture dans les disputes et stratégies de reconversion*, traite de l'apparition de nouveaux acteurs dans l'espace rural à partir du développement du tourisme dans la région. Considéré par les agents comme le fer de lance d'un nouveau cycle économique, le tourisme est analysé dans son interface avec

l'industrialisation de la culture, raison pour laquelle je cherche à identifier les matrices culturelles et les stages de développement touristique dans la municipalité d'Areia.

Les recherches menées sur le *Nordeste* par de nombreux chercheurs du deuxième et troisième cycle universitaire en anthropologie sociale du Musée National, à partir des années 1970, sous la direction de Moacir Palmeira, telles que celles d'Afrânio Raul Garcia Júnior, de Beatriz Heredia et de Lygia Sigaud, sont fondamentales pour comprendre cet univers particulier de relations de pouvoir et de production qui configure l'histoire et la compréhension de la ruralité du *Nordeste*. Selon ces recherches, on sait que la grande plantation de canne à sucre prédominait dans l'économie régionale, bien qu'elle se concentrait surtout dans les aires originaires de la forêt atlantique, près du littoral. Cette économie reposait sur un système de domination spécifique, basé sur la relation verticale entre seigneurs/propriétaires de fabriques et les habitants, empêchant une relation horizontale entre les habitants, et entre ces derniers et les petits propriétaires terriens (CAVALCANTI, 1984; GARCIA JÚNIOR, 1989 ; PALMEIRA, 2009 [1977] ; RAMIRO, 2016).

La culture de la canne à sucre a été la principale activité économique depuis la colonisation du *Nordeste*. Cependant, le Brejo Paraibano a connu des périodes d'expansion et de recul de cette activité, selon qu'elle se tournait respectivement vers le marché extérieur ou vers le marché interne, sans jamais être totalement abandonnée<sup>464</sup> (CAVALCANTI, 1984 ; FIÚZA et al., 1998). Ce qui explique la présence et l'existence jusqu'à aujourd'hui de traces significatives sur le territoire rural du fonctionnement d'*engenhos* comme système économique, où prédominait auparavant des formes particulières de domination. Ces traces sont constituées par un ensemble d'édifications qui abrite : maison de maître, engenho/fabrique de cachaça/ou de pain de vesou, chapelle, formant ce qu'Antônio Almeida (1994) nomme de « triangle » caractéristique des *engenhos* de la région du Brejo Paraibano (voir la « Figura 13 » et « Figura 14 » dans l'Annexe H [Apêndice H] pour avoir une idée sur ce type de configuration spatiale). Ce sont cependant les relations sociales qui définissent le mieux la particularité de l'*engenho* en tant que système économique et de domination (GARCIA JÚNIOR, 1989 ; PALMEIRA, 2009 [1977]), qui articule exploitation de main-d'œuvre des travailleurs assujettis résidant dans les plantations, subordination (incluant parfois l'usage de la violence) et échange de dons.

---

<sup>464</sup> Selon les données de l'IBGE, en ce qui concerne la production agricole au sein de la municipalité, en 2015, une aire de 900 hectares de canne à sucre a été plantée à Areia, produisant 45000 tonnes de ce produit ; contre 800 hectares d'haricot, avec une récolte de 240 tonnes ; et 400 hectares de maïs pour une récolte de 120 tonnes.



La résidence, c'est-à-dire l'accès à une « maison » avec un petit lopin de terre où le résident pouvait cultiver son potager, était considérée comme un don concédé par le seigneur de l'*engenho* au « résident », qui ne se considérait même pas comme travailleur, tellement était forte l'importance symbolique de la résidence dans la relation avec le « seigneur » (PALMEIRA, 2009 [1977] ; GARCIA JÚNIOR, 1986). Moralement en situation de dette vis-à-vis du « seigneur », qui lui concédait résidence (et travail), les résidents rétribuaient par de la soumission, devenant *sujets* (assujettis) ou sous le joug du licou (« chèvres »), comme définit par les *sitiantes*, qui eux travaillaient sur des terres libres et qui ensuite ont été reconnus légalement comme propriétaires des terres qu'ils cultivaient depuis des générations.

Dans la perspective des travailleurs sans domicile et sans terres, résider dans un *engenho* n'était pas une situation essentiellement négative, car être « résident de l'*engenho* » présupposait la garantie de la protection d'un seigneur, un travail rémunéré dans la fabrique/*engenho* durant les époques de sécheresse, et, selon la relation de confiance et de « générosité » de ce dernier, un lopin de terre où cultiver un potager (culture temporaire), et ainsi garantir la subsistance de la famille (PALMEIRA, 2009 [1977] ; GARCIA JÚNIOR, 1989). Dans l'article « *Casa e trabalho : nota sobre as relações sociais na plantation tradicional* » (en français : « Maison et travail : notes sur les relations sociales dans la plantation traditionnelle »), Moacir Palmeira met en évidence que, « [...] plus qu'une dissimulation, l'accès au lopin de terre crée l'opportunité, pour le résident, de prendre des décisions, d'organiser la production, de coordonner le travail de la famille et de vendre l'excédent » (WELCH et al., 2009, p. 37), se rapprochant d'une expérience de paysannerie et d'un idéal recherché par d'autres travailleurs n'étant pas résidents. Ainsi, la domination apparaît au sein de l'expérience de la résidence comme un acte volontaire des résidents et non, comme le résultat des stratégies de subordination mises en œuvre par les seigneurs (de terres et de personnes). Ainsi, on peut constater que le don de la résidence (qui inclut le travail) constitue une forme de soumission légitime, entre résidents et *sitiantes*, renforçant l'entendement que la réciprocité n'implique pas l'égalité ou la symétrie de positions, mais bien au contraire, la hiérarchisation et la différence, et parfois, la dissimulation des conditions de domination.

Les échanges symboliques s'étendaient aux relations avec les *sitiantes*, qui, bien que n'habitant pas sur les terres de l'*engenho*, étaient subordonnés aux grands propriétaires. Les *seigneurs d'engenho* avaient tout intérêt à maintenir de bonnes relations et la « fidélité » des petits producteurs (*sitiantes*), essentiellement pour deux raisons : 1) au-delà d'une possible location de terres, les enfants et parentèle du petit producteur étaient potentiellement de futurs résidents de l'*engenho* ; 2) le petit producteur et sa famille étaient comptabilisés en tant que

nombre de votes, puisque le père (le chef de famille) déterminait pour qui ses dépendants devaient voter durant les élections, et que les seigneurs d'*engenho* et les *coronéis*<sup>465</sup> étaient de potentiels candidats et les représentants politiques de la région. De leur côté, les *sitiantes* avaient aussi un intérêt à accroître leur capital social en maintenant des relations avec les seigneurs et *fazendeiros*, sur lesquels ils pouvaient compter dans un moment difficile (GARCIA JÚNIOR, 1986 ; 1989).

Afin de maintenir la fidélité de leurs protégés, le seigneur d'*engenho* et/ou le *fazendeiro* adoptait une série de stratégies, comme la relation de parrainage, faisant des fils des petits producteurs leurs filleuls (et donc affiliés). Cette relation exprime une relation de dépendance, car « le parrainage se présente déjà comme un soutien du supérieur et une conséquente soumission de l'inférieur » (FRANCO, 1983 [1969], p. 78). En outre du parrainage, d'autres formes transfigurées de relations de domination que des seigneurs des *engenhos* et des *fazendeiros* exerçaient sur les petits producteurs existaient : la présence dans les festivités des communautés, aidant aussi à bâtir chapelles/églises ; dons d'objets pour qu'ils soient vendus aux enchères au profit de la construction ou de l'amélioration de ces chapelles/églises ; venir au secours/aider une famille dans des moments de maladie/difficultés, etc.

Dans ce jeu d'échanges symboliques et de domination, le petit producteur était soumis à une dette morale, à laquelle Marcos Lanna (1995) a donné le nom suggestif de « dette divine ». Cette dette impayable devait être rétribuée, avant tout, par de la loyauté, qui peut être entendue comme « [...] la reconnaissance du bénéfice reçu, le sentiment de gratitude envers lui et l'impératif de sa rétribution équivalente » (FRANCO, 1983 [1969], p. 87). Sachant que le don implique l'obligation de rétribution, il semble qu'il se constituait (et du moins, dans le cas de Chã de Jardim, se constitue encore), pour les figures dominantes, comme une stratégie d'obtention et d'accumulation de capital symbolique, qui peut être reconvertie en capital économique, et vice versa.

---

<sup>465</sup> La littérature brésilienne a aidé à diffuser une vision simplifiée du *coronel* (pluriel : *coronéis*) comme étant un grand propriétaire terrien, entouré de sa parentèle, seigneur absolu de choses et de personnes. Toutefois, les recherches menées sur le *coronelismo* (la structure de pouvoir autour du *coronel*), comme celles de Vitor Nunes Leal en 1947/1948, montrent que les *coronéis* opéraient au sein d'un système politique qui reposait sur un complexe réseau de relations de réciprocité, impliquant aussi des aspects économiques, sociaux et psychologiques, et pas seulement le *mandonismo* local (tendance à contrôler tous et tout autour de soi de manière autoritaire et abusive, érigé en système local où un individu empêche la population sous son contrôle de pratiquer librement la politique et le commerce) – une de ses caractéristiques. Le *coronelismo* surgit durant la Première République brésilienne (1889-1930), et commence à décliner dans les années 1940. Cependant, dans le Nordeste du Brésil, la figure du *coronel* a perduré grâce aux seigneurs d'*engenho*, qui ont assumé ses fonctions et son rôle dans la structure sociale des petites municipalités, servant même de médiateur dans les relations avec l'État (CARVALHO, 1997).

Avec la consolidation des droits des travailleurs ruraux et l'arrivée des fabriques/propriétaires de fabrique, et leurs pratiques de modernisation de la plantation, ce système de domination traditionnel semble avoir été ébranlé. Ceci du fait que les seigneurs des *engenhos* se sont vus soumis aux propriétaires de fabrique, devenant, pour la majorité d'entre eux, des fournisseurs de matières premières (canne à sucre) pour les fabriques de ces nouveaux acteurs économiques, qui bénéficiaient d'aides gouvernementales. Les changements ont eu des répercussions dans tout le champ social et de pouvoir, incluant non seulement les agents liés à la chaîne de production de la canne à sucre, mais aussi le pouvoir politique et économique dans la région du Brejo Paraibano. Les résidents assujettis et les *sitiantes*, en n'étant plus soumis directement aux seigneurs d'*engenho* et aux *fazendeiros*, sont passés par un processus de reconversion sociale qui découle de la déstructuration du cycle économique de la canne à sucre, avec la fin des avantages fiscaux gouvernementaux et la consolidation du pouvoir de l'État moderne, avec son action technocratique et son système juridique.

Actuellement, reflétant l'avancée expansionniste du capitalisme, la pluriactivité est solidement incorporée au quotidien des *sitiantes* étudiés. On peut observer la diversité des identités professionnelles existant à Chã de Jardim : fonctionnaires publics, petits producteurs intégrés au marché, agriculteurs tournés vers la production vivrière, petits commerçants, travailleurs autonomes, artisans et retraités. Dans ce contexte, la pluriactivité apparaît au sein des familles des *sitiantes*, exclus du processus de modernisation, comme une solution qui peut permettre la permanence sur la terre et la continuité de l'agriculture familiale et du mode de vie paysan. Il s'agit d'une stratégie que les petits producteurs mettent en œuvre, grâce à leur capacité adaptative, ce qui n'est pas une nouveauté (PONGRATZ, 1990 ; CARNEIRO, 1998).

Cependant, la reconversion sociale des uns et des autres n'a pas entraîné l'extinction de certaines catégories structurantes des perceptions des *sitiantes*, marquées par la hiérarchisation des relations sociales, la domination symbolique et la réciprocité, qui continuent à être présentes dans les pratiques sociales de nombreux habitants des territoires ruraux. Malgré le déclin expressif des seigneurs d'*engenho*, le principe de la réciprocité continue de régir les relations entre les *sitiantes*, et entre ces derniers et les classes dominantes, et d'une certaine manière, aussi avec les représentants de l'État. Les pratiques de domination symbolique, dissimulées dans la dynamique de la réciprocité au sein d'un circuit d'échange de dons, ont été actualisées et ont gagné de nouvelles significations, continuant à être présentes dans les relations actuelles.

Les matériaux collectés font penser que les pratiques non capitalistes, s'exprimant sous différentes formes et englobées par le circuit de dons (comme les *mutirões*, le patronage, l'« aide », parmi d'autres que j'ai identifiées à Chã de Jardim), peuvent aussi se manifester

dans les relations de marché ou même les inclure. Comme le soutient José de Souza Martins (1975), ce qui est considéré comme retard et/ou « traditionalisme » agraire ne devient pas nécessairement un obstacle pour le développement du capitalisme brésilien ; « Bien au contraire, ces relations “arriérées” et “non capitalistes” sont reproduites et recrées dans la sphère du capital et nécessaires pour la propre accumulation capitaliste » (SOTO, 2003, p. 176). Il est intéressant de noter que cette théorie avait déjà été défendue en 1964 (date de la soutenance de sa thèse de doctorat) par Maria Sylvia Carvalho Franco et diffusée, quelques années plus tard, dans l'ouvrage classique *Homens livres na ordem escravocrata* (qui pourrait être traduit en français par : *Hommes libres sous l'ordre esclavagiste*), rédigé à partir de recherches documentaires et empiriques réalisées par l'autrice dans les fazendas de café dans la région *Sudeste* du pays. Selon Maria Sylvia Carvalho Franco (1983 [1969]), le travail salarié, entendu comme constitutif du monde moderne, a connu, au Brésil, la médiation du travail esclave d'hommes libres et expropriés, qui n'ont pas été intégrés à la production marchande, ou seulement de manière marginale<sup>466</sup>.

Pour Marcos Lanna (1995), les pratiques traditionnelles persistent dans une société moderne et capitaliste, car la logique marchande moderne n'a pas substitué les anciennes formes de constitution de liens et d'alliances entre les êtres humains, comme le suggère Marcel Mauss dans *L'essai sur le don*. Dans la lignée du « paradigme personnaliste » – ou comme le critique Jessé Souza (2003), de l'« essentialisme culturel » –, qui met en avant la persistance du personnalisme dans les relations sociales modernes comme produit de l'amalgame de traits culturels qui marquent la « brésilianité », Marcos Lanna trouve dans l'interprétation maussienne du don le socle pour élaborer son concept de réciprocité hiérarchique.

Même en reniant toute filiation au paradigme personnaliste et en cherchant à m'en distancier, je mets en exergue que la théorie du don de Marcel Mauss se révèle être extrêmement pertinente pour comprendre les relations et les pratiques observées à Chã de Jardim, plus particulièrement pour comprendre les relations qui s'établissent à partir du nouveau cycle économique, dont les contours se dessinent à Areia à partir des années 1990.

Dans les années 1990, le tourisme commence à être pensé comme une alternative pour la croissance de l'emploi et des revenus dans l'État de la Paraíba, et plus spécifiquement à Areia, face à la crise qu'a vécue la municipalité (ALMEIDA, 1994) avec la fermeture des

---

<sup>466</sup> Pour Jessé Souza (2003), abandonnés à leur propre sort, sans aide de l'État, les anciens esclaves et travailleurs ruraux brésiliens vont s'intégrer au marché du travail capitaliste seulement de manière marginale, c'est-à-dire en n'occupant que les postes de travail les plus pénibles, en général sans contrat de travail, par leur manque de compétence, de connaissance et de la discipline exigée. Toujours selon lui, ce groupe va former ce qu'il appelle la « *ralé brasileira* » (« population brésilienne »), qui correspond actuellement à un tiers de la population, se situant dans la partie la plus basse de l'échelle sociale et vivant une situation de sous-citoyenneté (SOUZA, 2011).

fabriques. Ce sont les héritiers de l'élite rurale, déjà reconvertis en classe urbaine, diplômés de l'enseignement supérieur et avec des carrières en vue au sein de l'administration publique et dans le secteur privé, qui introduisent la nouveauté, en collaboration avec certaines personnes liées à des entités comme l'Université Fédérale de Paraíba et le service brésilien de soutien aux micros et petites entreprises (*Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas* – SEBRAE). Il faut noter que cet organisme est le principal responsable pour la diffusion de l'entrepreneuriat au Brésil.

Au cours de l'enquête de terrain, on a constaté que des neuf *engenhos* encore « en activité<sup>467</sup> », deux ont été reconvertis intégralement en entreprises de loisirs et de tourisme, et d'autres ont commencé à recevoir et/ou à développer des activités destinées aux touristes. En outre, après que la municipalité d'Areia ait reçu le statut de protection du patrimoine culturel et paysagiste fédérale, entre 2005 et 2006, la municipalité a développé une infrastructure de réception pour les touristes, qui comprend des hôtels, des auberges (*pousadas*), des restaurants, des centres commerciaux, etc.

Les matériaux collectés permettent de conclure que le développement des activités touristiques dans le Brejo Paraibano et le processus de « mise en tourisme » (« touristification ») d'Areia font partie, en premier lieu, des stratégies de reconversion des classes dominantes. Cependant, un tel processus exprime des divergences dans ces classes, qui se traduisent par des disputes pour le pouvoir politique et en luttes symboliques autour de la définition de la culture légitime et de l'image de la municipalité. En ce qui concerne le tourisme à Areia, les luttes symboliques placent l'identité et la culture au centre des disputes. De l'urbanisation de l'espace rural par les propriétaires de résidences secondaires au sein de luxueux quartiers résidentiels fermés de campagne (*condomínios rurais*) au flux régulier de visiteurs et de touristes à la réserve naturelle Mata Pau Ferro (voir des photos de visites aux musées et à réserve sur la « Figura 15 », dans l'Annexe H), en passant aussi par les musées, restaurants, *engenhos*, les moulins à farine (*casas de farinha*) et les églises, deux visions se confrontent : celle de la culture populaire, représentée au *Festival de la Cachaça et de la Rapadura* (le « *Bregareia*<sup>468</sup> ») ; et celle de la culture érudite, représentée au *Festival des Arts d'Areia* (voir de publicités des deux évènements sur la « Figura 18 », dans l'Annexe H).

<sup>467</sup> Selon les données recueillies par Afrânio Garcia Júnior (1989), en 1909, on trouvait 109 *engenhos* en activité dans la municipalité d'Areia, tous cultivant et broyant la canne à sucre pour produire des pains de vesou (*rapadura*) et de l'eau-de-vie (*cachaça*) ; en 1949, on trouvait encore 97 *engenhos* ; en 1953, le nombre tombait à 91 ; et en 1980, il n'y avait plus que 37 *engenhos* en activité.

<sup>468</sup> Le 1<sup>er</sup> festival brésilien de la cachaça et de la *rapadura* (*I Festival da Cachaça e da Rapadura*) a été organisé en 1997, et avait comme objectif de donner une visibilité et de stimuler la production et la consommation de la cachaça produite dans le BrejoParaibano, principalement de forme artisanale. Dans les éditions suivantes,

D'un côté, le *Bregareia* possède comme principaux éléments esthétiques et culturels le genre musical « *brega*<sup>469</sup> », la cachaça<sup>470</sup> et la « figure du *brega*<sup>471</sup> », un personnage ambivalent qui fait le jeu du bouffon, inversant temporairement la hiérarchie et se moquant du système et de lui-même. De l'autre côté, le festival des arts d'Areia verse dans la nostalgie du passé de la municipalité, lorsqu'elle était reconnue comme représentante de la culture dans l'État de Paraíba, non seulement pour ses personnages illustres<sup>472</sup>, mais surtout, pour accueillir durant quelques jours de l'année, des écrivains, des musiciens, des danseurs, des peintres, des cinéastes, qui faisaient d'Areia une scène itinérante pour leurs expériences dans les années 1970. Mais ces deux événements ont été mis de côté ou abandonnés, ne faisant plus partie du calendrier officiel de la municipalité. À leur place a surgit, sous le mécénat de l'État de Paraíba, la route culturelle chemins du froid (*Rota Cultural Caminhos do Frio*), une sorte de synthèse, un produit hybride qui intègre des éléments esthétiques et des activités liés au registre de la culture populaire comme à celui de la culture érudite ; se destinant à des publics

---

l'événement a gagné de l'ampleur, grâce aux spectacles musicaux de style « *Brega* », réalisés sur la place publique et ouverts au public, avec des offres commerciales de dégustation de cachaças de la région, réunissant un public allant jusqu'à environ 60000 personnes.

<sup>469</sup> Le terme brésilien « *brega* » (qui en français pourrait être traduit par « kitsch ») est, selon le dictionnaire de langue portugaise Caldas Aulete (2004), synonyme de « *cafona* » (en français « de mauvais goût » ou « ringard »), et désigne donc ce qui inélégant, sans raffinement. Cependant, le genre musical « *brega* » est difficile à définir. Toutefois, depuis le début des années 1980, le terme « *brega* » a commencé à désigner un style et une esthétique de musique, généralement appréciée par les couches populaires, ayant pour caractéristiques principales : paroles sentimentales ; simplicité des arrangements musicaux ; utilisation de rimes faciles et de paroles simples ; le tout allié à une performance théâtrale qui met en avant la sexualité des corps féminins et masculins (FONTANELLA, 2005 ; SOARES, 2017). Pour Fernando Fontanella (2005), le *brega* peut être compris comme une stratégie de négociation au travers de laquelle les groupes suburbains tentent une insertion dans la culture de consommation. À partir d'une interprétation bourdieusienne, on peut affirmer que la classification d'une musique ou d'un chanteur comme étant « *brega* » serait une forme que les membres de la classe dominante utilisent pour dénigrer ceux qui possèdent un capital culturel faible, et d'établir une hiérarchie et de la distance sociale entre les classes.

<sup>470</sup> L'eau-de-vie produite à partir de la fermentation du vesou (jus) de la canne à sucre, en dépit de tous les efforts institutionnels –comme le programme brésilien de développement de l'eau-de-vie de canne à sucre, de la *caninha* (cachaça industrielle) et de la cachaça (Programa Brasileiro de Desenvolvimento da Aguardente de Cana, Caninha e Cachaça - PBDAC), qui a créé des normes d'hygiène et de contrôle de qualité en ce qui concerne la production de la cachaça artisanale et a défini des stratégies marketings afin de redéfinir l'image de la cachaça –, occupe encore une position marginalisée, les buveurs de cachaça continuant souvent à être stigmatisés comme étant pauvres.

<sup>471</sup> Selon les récits des informateurs et l'analyse de reportages sur le *Bregareia*, se déguiser ou se caractériser en « *brega* » consiste à s'habiller avec des vêtements et des accessoires de mode exagérés, très brillant et avec des couleurs vibrantes, qui expriment le « mauvais goût », de manière à devenir « ringard » et ridicule. À partir de cela, on peut conclure que toute la fête est une grande farce, une performance théâtrale, où le public participe et « joue » le « jeu du bouffon », en se basant sur ce personnage universel qui circule entre la vision esthétique du grotesque et la culture comique populaire (BORDIN, 2013).

<sup>472</sup> Les personnages d'Areia considérés comme étant les plus illustres sont certainement le peintre Pedro Américo (ayant étudié à l'Académie impériale des Beaux-arts à Rio, puis les sciences sociales en France au sein de l'université de la Sorbonne, ainsi qu'un doctorat en sciences naturelles à l'université libre de Bruxelles, le tout financé par l'Académie impériale et répondant directement à l'empereur Pierre II du Brésil) et le politicien et homme de lettres José Américo de Almeida, qui a été ministre de l'État brésilien, gouverneur de l'État de Paraíba et fondateur de l'Université Fédérale de Paraíba.

divers, qui inclut des universitaires et des intellectuels aussi bien que les catégories les plus modestes. La « *Rota Caminhos do Frio* » (route chemins du froid), comme elle est nommée, transforme, durant une semaine, la municipalité en un scénario de marchés gastronomiques et d'artisanat, de spectacles musicaux et théâtraux, en ayant pour objectif de promouvoir le tourisme culturel, le tourisme écologique et le tourisme rural, et à partir de cela, le développement économique de la région du Brejo Paraibano.

On peut ainsi percevoir une convergence dans l'action des agents de développement et des représentants de l'État pour transformer les *sitiantes*, les héritiers des engenhos et les descendants de l'élite rurale n'ayant pas abandonné Areia en entrepreneurs du tourisme, comme il est expliqué dans le prochain chapitre. Tout comme l'observe Elder Alves (2017), on constate un agencement des traditions rurales, comme la dévotion séculaire catholique et la représentation visuelle des saints afférente, la fête de la récolte du maïs, la culinaire caractéristique, le *forró*<sup>473</sup> « traditionnel », le *cangaço*<sup>474</sup>, les quadrilles des *festas juninas*, en bref, un type de mise en scène et de représentation du *Nordeste* rural, convertie en attraction touristique et en activités ludiques et culturelles.

Dans ce jeu, les *sitiantes* et la ruralité ont été assimilés et ont commencé à faire partie de l'offre touristique de la municipalité au moment de l'étape de consolidation du tourisme (voir de photos du RVM, de l'usine de fabrication de pulpe de fruit et de la « Casa do Doce » sur la « Figura 22 », dans l'Annexe H). La multifonctionnalité de l'espace rural a permis l'émergence du rôle de protagoniste des *sitiantes* de la communauté Chã de Jardim, qui ne sont plus vus simplement comme « curieux » dans les événements de la municipalité, mais qui participent de l'offre touristique, attestant de la vitalité des nouvelles ruralités.

Néanmoins, tous les *sitiantes* n'arrivent pas à participer à ce processus de la même manière. L'activité touristique est une option de travail et une stratégie de reconversion effective pour ceux ayant un plus grand capital scolaire, arrivant à incorporer la rationalité marchande et le discours de l'entrepreneuriat, réussissant même à instrumentaliser l'échange de dons de manière à créer des relations pérennes, au travers desquelles ils sont favorisés. Les jeunes *sitiantes* ayant une plus longue scolarisation sont en train d'apprendre à utiliser et à mobiliser les ressources provenant de l'appartenance aux réseaux de solidarité (de voisinage,

<sup>473</sup> Selon Elder Alves (2017), durant la seconde moitié des années 1940, le chanteur et compositeur Luiz Gonzaga a créé le genre musical *baião*, en combinant et en harmonisant les sonorités de l'accordéon, de la *zabumba* (gros tambour plat typique du *Nordeste* du Brésil) et du triangle, qui sera appelé ensuite « *forró pé de serra* » (« *forró* traditionnel ») à partir des années 1960 et 1970. Il est depuis considéré comme le style le plus « authentique » et « légitime » pour être dansé et pour célébrer les fêtes du mois de juin (ALVES, 2017), raison pour laquelle l'auteur utilise l'expression « *moderna tradição sertanejo-nordestino* » (moderne tradition du *Sertão* du *Nordeste*).

<sup>474</sup> Type de banditisme sévissant dans le *Nordeste* du Brésil de la fin du XIX<sup>ème</sup> au début du XX<sup>ème</sup> siècle.

de travail ou de parenté), en plus de stratégies discursives pour renforcer la propre identité et obtenir de la reconnaissance sociale de la part d'autres groupes sociaux, particulièrement, ceux « de la rue », c'est-à-dire des habitants de l'agglomération principale de la municipalité.

Cette réalité s'oppose directement à l'approche théorique qui voit dans les changements socioculturels et économiques récents, des preuves de la fin du rural et de ses traditions. De différentes manières, les valeurs paysannes semblent persister, et pas seulement en étant circonscrites à l'espace rural. Je présume que certaines valeurs se maintiennent, de façon latente, même dans une partie des « couches urbaines », dont les origines et les trajectoires sont liées à un passé rural, suscitant en grande partie l'intérêt et le « goût » pour la ruralité, que l'on peut vérifier actuellement parmi les touristes qui visitent le Brejo Paraibano et les clients du RVM, par exemple. La « Figura 19 » (dans l'Annexe H) présente le plan touristique de la ville Areia.

Lorsque je parle de trajectoire et de « goût » pour la ruralité, je m'appuie sur les données recueillies avec le questionnaire appliqué aux clients du restaurant Vó Maria. Ces données montrent, par exemple, qu'il y a une forte corrélation (au sens statistique<sup>475</sup>) entre le fait de maintenir actuellement une résidence (principale ou secondaire) dans le territoire rural, et le fait que les parents ou les grands-parents aient vécu/habité dans une zone rurale et/ou la propre personne ayant répondu au questionnaire ait habité dans ce territoire. On souligne que des 237 personnes ayant répondu au questionnaire, 73,4% ont dit que leurs parents ou grands-parents ont habité ou habitent (encore) dans le territoire rural. De tels résultats permettent de penser que, au travers du processus de socialisation primaire, certaines valeurs et goûts sont devenus des dispositions incorporées, c'est-à-dire font partie de l'*habitus* de ces personnes, qui s'exprime dans la motivation du voyage des personnes ayant répondu au questionnaire et/ou dans les pratiques de commensalité des clients du RVM, par exemple. La « Figura 16 » (dans l'Annexe H) présente le plan d'État de Paraíba avec la distribution des habitations des répondant du questionnaire.

Pour résumer, on a constaté que les jeux d'intérêts traversent la ville et la campagne, mobilisant les divers agents en luttes symboliques (invisibles) qui mettent en évidence les positions et les hiérarchies dans l'espace social. Selon la perspective de la communauté, d'un côté on trouve les *sitiantes* – le « nous » – ; et de l'autre, les citoyens, les chefs d'entreprise d'Areia, les touristes, les visiteurs – « eux ». D'un côté ou de l'autre, il y a toujours des

---

<sup>475</sup> En appliquant le coefficient de Crámer afin de vérifier l'association entre la variable « propriétaire d'une résidence dans la zone rurale » avec les variables « parents ou grands-parents vivant ou ayant vécu dans la zone rurale » et « vous avez déjà vécu dans la zone rurale », on obtient le résultat de 0,421 dans les deux cas, ce qui suggère une forte relation entre la première et les deux autres variables.



fractions dominantes et dominées, qui parfois coopèrent selon le principe de la réciprocité hiérarchique, et d'autres fois s'affrontent dans la défense de leurs intérêts, de leurs styles de vie, de leurs pratiques culturelles et de leurs valeurs.

#### Résumé chapitre 6 : Stratégies et sens de la reconversion des *sitiantes*

Le développement de l'offre touristique à Areia et dans la Communauté étudiée semble être un point d'inflexion dans la trajectoire de certains *sitiantes*, leur offrant l'opportunité de devenir de nouveaux patrons. Ce phénomène a comme préalables la scolarisation et l'assimilation du discours d'entrepreneuriat par les « jeunes » *sitiantes*. Identifier les stratégies de reconversion des *sitiantes* et comprendre le processus d'attribution d'une nouvelle signification à la paysannité face à l'insertion de ces nouvelles activités productives est l'objectif de ce chapitre. Afin d'atteindre ce but, il est nécessaire de revenir au passé, en éclairant le rôle de la migration des générations antérieures dans la configuration de la situation présente.

La discussion est organisée en deux parties. La première, *De la migration à la situation pluriactive*, cherche à expliquer comment l'articulation entre la pluriactivité et le phénomène de la migration des générations passées se convertit dans le présent en une plus longue scolarisation des jeunes, parmi lesquels on trouve ceux qui sont à la tête du tourisme dans la Communauté en question. Dans la seconde partie, *D'employé à patron : idéologie et sens de l'entrepreneuriat*, traite de la manière dont les nouvelles politiques de développement rural et l'action des représentants gouvernementaux contribuent à la reconversion des *sitiantes* en « entrepreneurs ruraux ». L'entrepreneuriat est ainsi présenté comme un discours basé sur une idéologie capitaliste qui prétend convertir le *sitiant* en un petit patron, sans toutefois le distancier obligatoirement de l'ordre moral paysan.

Sur la longue durée, parmi les principales stratégies mises en œuvre par les *sitiantes*, on peut mettre en exergue : la migration, la pluriactivité et la scolarisation. En accord avec la tendance au passage au salariat des populations rurales, ces stratégies rendent possibles la reconversion productive des *sitiantes* et l'assimilation de nouvelles pratiques de travail et de nouvelles valeurs, ayant pour conséquence des changements matériels et symboliques, et donc sur les plans objectifs et subjectifs.

Toutefois, on observe que la rationalité paysanne ne cède pas la place à une rationalité capitaliste « pure ». En réalité, on assiste à une assimilation sélective et à une intégration partielle des valeurs modernes, sans abandonner les valeurs traditionnelles, générant ce que

DaMatta (1995) appelle « système hybride ». Tandis que certains *sitiantes* semblent plus « enclins » à incorporer de nouvelles valeurs et de nouveaux styles de vie, d'autres paraissent être plus « attachés » aux valeurs paysannes traditionnelles. Cette dissonance s'exprime dans l'opinion des plus anciens vis-à-vis des générations plus jeunes, restant à ceux d'âge intermédiaire de faire la médiation, utilisant l'internalisation des valeurs chrétiennes, de la valeur famille et de la valeur travail comme point de convergence des intérêts individuels et communautaires. Ainsi, la Communauté Chã de Jardim se révèle être un microcosme riche et complexe, où les drames sociaux de la société qui l'englobe sont recréés et reconstruits sous des formes particulières, comme une facette de plus du système général duquel elle fait partie. Au cœur de ces transformations, la production associée au tourisme et l'idéologie de l'entrepreneuriat répond à un nouveau profil de *sitiantes*. Doté d'un plus grand capital culturel parce que scolarisé plus longtemps, ce *sitiantes* a la possibilité de rester à la campagne, en devenant un travailleur pluriactif. Quelques-uns ont commencé à combiner l'agriculture avec le salariat, du moins à temps partiel, dans le service public, le commerce ou le secteur des services. Cependant, les jeunes ont pratiquement abandonné l'activité agricole, ce qui explique pourquoi « cultiver un lopin de terre » est quelque chose qui est majoritairement réalisé par des personnes plus âgées. En général, ce sont ces jeunes, avec un meilleur bagage scolaire, qui se sont tournés vers l'entrepreneuriat, que ce soit dans le commerce ou dans le tourisme, en ouvrant leur propre entreprise, et en devenant ainsi patrons d'autres *sitiantes*.

À ce titre, la scolarisation est cruciale, autant comme moyen en vue de la reconversion productive et sociale, que pour l'attribution d'une nouvelle signification à la paysannerie. Ces deux phénomènes (reconversion et attribution d'une nouvelle signification) paraissent être les deux facettes d'un même processus qui permet d'intégrer des valeurs traditionnelles, comme la famille et la religion, avec des innovations dans le domaine du monde du travail et de la production associée au tourisme.

Pour comprendre la manière dont cela se passe, il est nécessaire de reprendre le dialogue avec Hans Pongratz (1990), cité antérieurement, pour qui « tradition » et « moderne » expriment une continuité temporelle différenciée, permettant de penser que la notion de tradition sera toujours présente par opposition à la notion de moderne. Cela implique de dire que ni l'une ni l'autre ne sont substances (essences), et que les deux notions sont interdépendantes. Temporalités provisoires et superposées, tradition et modernité seraient construites et reconstruites de manière relationnelle. Par ailleurs, les résultats de recherches empiriques de Georg Elwert et de Thomas Bierschenk (1988) les ont conduit à critiquer l'approche qui suggère que les sociétés traditionnelles, plus précisément les sociétés

paysannes, sont réfractaires aux changements sociaux parce qu'elles sont orientées par le maintien de leurs traditions. En étudiant les impacts des projets de développement visant les populations rurales en Afrique, leurs recherches suggèrent que « Ces sociétés ont des manières spécifiques de créer des innovations, ainsi que de transformer et d'incorporer des innovations venant de l'extérieur<sup>476</sup> » (ELWERT & BIERSCHEK, 1988, p. 99).

Les matériaux collectés à Chã de Jardim montrent un mouvement évident des *sitiantes* en quête d'ascension sociale familiale et/ou individuelle par le travail (en général non agricole) et l'éducation. Dans le domaine du tourisme, sans entrer en conflit direct avec les valeurs modernes, poussant à plus de liberté et d'individualité, les jeunes *sitiantes* de Chã de Jardim ont adopté la stratégie de transformer la culture et les valeurs paysannes en marchandises, en en faisant des attraits du lieu. Il est certain que cela n'aurait pas été possible sans le soutien matériel fourni par les instances intermédiaires et par les politiques publiques de développement rural.

Différentes politiques publiques de développement rural à destination des petits producteurs du *Nordeste* ont été mises en place depuis les années 1970, lesquelles, en général, visent à les contrôler et à les intégrer au marché (CAVALCANTI, 1984 ; VIEIRA, 2008). Ces politiques publiques ont eu un impact seulement partiel, soit à cause de l'inadaptation des projets, soit par la rejection des producteurs vis-à-vis de l'intervention de l'État, ou encore en raison de la sélectivité des critères de leur mise en œuvre, qui dépend d'arrangements politiques ourdis en dehors du territoire, ainsi que des relations entre les *sitiantes* et les représentants des organismes mandatés pour les accomplir. De manière générale, les politiques publiques de développement n'atteignent encore qu'un petit nombre d'agriculteurs familiaux, comme le montrent les recherches exploratoires menées par Arilson Favareto et Ricardo Abramovay (2011) dans la région du Cariri de la Paraíba, région semi-aride du *Nordeste*. En outre, l'asymétrie entre les régions rurales et urbaines subsiste encore sur l'ensemble du territoire national brésilien (FAVARETO & SEIFER, 2012).

Malgré cela, il faut reconnaître que la notion de développement territoriale semble avoir remis en question, officiellement du moins, la scission entre le rural et l'urbain, mettant en évidence la complémentarité des deux territoires. L'utilisation de cette notion implique l'adoption d'une analyse spatiale, qui débouche sur la reconnaissance d'une logique économique de plus en plus intersectorielle et dont l'échelle géographique d'expression nous amène à l'idée de région et pas seulement à la propriété rurale ou à l'unité de production

---

<sup>476</sup> Traduit de l'original en anglais : « These societies have specific ways of creating innovations and transforming and incorporating innovations brought from outside. »

familiale (FAVARETO & SEIFER, 2012). Il s'agit d'un repositionnement, en réponse à la révision du concept et des méthodologies de développement, suggéré par les agences de financement internationales, comme la Banque mondiale, qui promeut des actions dans la région *Nordeste* du Brésil depuis les années 1970 (VIEIRA, 2008). Repositionnement qui ne modifie pas l'axe principal qui est l'activité agricole (« *la poule aux œufs d'or* »), le tourisme rural étant considéré comme une activité complémentaire dans l'agencement productif tel que présenté par les actions d'organismes comme le Sebrae et le Senar<sup>477</sup>.

Le Sebrae a été et continue d'être, sans l'ombre d'un doute, un agent extrêmement important dans la diffusion de l'idéologie de l'entrepreneuriat dans le monde rural, mais cet organisme n'est pas le seul à agir dans ce processus. À partir de mes recherches de terrain, j'ai identifié divers autres agents intermédiaires en activité sur le territoire rural : Emater (*Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural*/Entreprise d'assistance technique et de croissance rurale) ; Interpa (*Instituto de Terras e Planejamento Agrícola da Paraíba*/Institut des terres et de la planification agricole de Paraíba) ; Emepa (*Empresa Estadual de Pesquisa Agropecuária da Paraíba S. A.*/Entreprise publique de recherches agricoles de l'État de Paraíba)<sup>478</sup>, Embrapa<sup>479</sup>, Cooperar<sup>480</sup>, Senar, etc. Ces institutions, même si elles se prévalent de

---

<sup>477</sup> Senar est l'acronyme désignant le *Serviço Nacional de Aprendizagem Rural* (Service national de formation agricole), organisme qui intègre le système S (formé par des entités entrepreneuriales qui visent la formation professionnelle, l'assistance sociale, l'audit, la recherche et l'aide technique, dont le nom commence par la lettre « s », et qui ont des trajectoires et des caractéristiques organisationnelles similaires), financé par la classe patronale rurale, et qui a une structure organisationnelle similaire à celle du Sebrae.

<sup>478</sup> Depuis l'année 2015, l'Emater, l'Interpa et l'Emepa intègrent un système de gestion unifiée, subordonnés directement au secrétariat d'État au développement de l'agriculture et de la pêche. Selon le gouvernement de l'État de Paraíba, la gestion unifiée vise une plus grande célérité des actions en faveur de la croissance et de la consolidation de l'agriculture et du développement rural durable dans l'État de Paraíba (GOVERNO DA PARAÍBA, 2018).

<sup>479</sup> Créée en 1973, l'Embrapa (*Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária*/Entreprise brésilienne de recherche agricole) est liée au ministère brésilien de l'agriculture, de l'élevage et de l'approvisionnement. Ayant son siège social à Brasília (la capitale du Brésil), l'Embrapa est responsable pour planifier, superviser, coordonner et contrôler les activités en relation avec la recherche agricole et l'élaboration de politiques agricoles, au travers d'unités administratives répandues sur tout le territoire national, chacune en charge d'un segment spécifique. Dans l'État de Paraíba, l'unité de recherche s'occupe de la création de technologies, de produits et services pour les cultures du coton, du ricin, de l'arachide, du sésame, du sisal et de la *jatropha curcas*. Son travail est reconnu internationalement, notamment pour le développement de variétés de cotons colorés.

<sup>480</sup> Le Cooperar (nom commercial) est directement responsable pour l'application de politiques publiques de développement visant la réduction des niveaux de pauvreté rurale. Il dispose de ressources issues de conventions établies entre le gouvernement de l'État de Paraíba et la Banque mondiale. Juridiquement, il s'agit d'une unité administrative autonome liée au secrétariat d'état de la planification et de gestion (Secretaria de Estado de Planejamento e Gestão – SEPLAG) du gouvernement de l'État de Paraíba (COOPERAR, 2016). Dans la pratique, il fait partie d'un programme plus ample de la Banque mondiale, le *Northeast Rural Poverty Alleviation Program* – Programme de réduction de la pauvreté rurale du *Nordeste* brésilien – (VIEIRA, 2008), et possède des versions similaires dans les autres États du *Nordeste*, où il est nommé différemment localement. Dans l'État de Paraíba, il a été créé en 1997. En 2016, une nouvelle convention était prête à être signée, permettant la réalisation de sa troisième édition. Cependant, en raison de changements dans la conjoncture politique qui ont causé des interférences dans les délais pour l'approbation du prêt auprès du Sénat fédéral, les négociations entre

méthodologies différentes, partagent la même idéologie : transformer le petit producteur rural en un « gestionnaire » capable de traiter sa production et sa propriété comme une entreprise.

Dans le cas qui nous intéresse ici, il faut retenir l'idée que la figure de l'entrepreneur est valorisée positivement, car elle traduit une mobilité ascendante, c'est-à-dire une « reconversion vers le haut », qui confère du prestige et permet d'accéder à une meilleure position dans l'espace social. En outre, l'entrepreneur est perçu comme quelqu'un qui a « *le courage de prendre des risques* », parmi d'autres qualités exceptionnelles, que l'on peut regrouper dans l'idée d'« *esprit entrepreneurial* ». En résumé, la figure de l'entrepreneur est associée à celle de *patron* (ou, au minimum, à l'aspiration de « devenir son propre patron », c'est-à-dire de ne plus être soumis à autrui).

Construites de manière relationnelle, l'une opposée à l'autre, les catégories patron et employé sont homologues à l'opposition entre fort et faible, décrite dans le chapitre 3 de cette thèse. Ainsi, le « *coitadinho* » (« pauvre garçon ») est le faible, l'employé, le travailleur ; tandis que le patron est vu comme étant le fort, parce qu'il embauche et « peut donner des ordres » à ses employés. Ces catégories sont présentes dans les discours des instances intermédiaires, et apparaissent aussi dans les propos quotidiens des *sitiantes*, ainsi que dans ceux de la leader communautaire, lorsqu'elle dit qu'elle imaginait que son futur serait un emploi dans la fonction publique, et qu'après avoir suivi plusieurs formations professionnelles offertes par la Sebrae, elle s'est rendue compte qu'elle était une entrepreneure, évitant clairement de se référer à elle-même comme « patronne ».

Il est intéressant de noter que les gestionnaires d'organismes liés au pouvoir public se conçoivent aussi et sont conçus comme étant des patrons. Probablement du fait que l'accès à l'État brésilien est historiquement restreint aux élites, qui s'en approprient, gouvernant en leur propre bénéfice, comme le suggère Marcos Lanna (1995). De la sorte, représenter l'État et occuper un poste peut être entendu comme un privilège. Au-delà de cela, la contradiction d'être un fonctionnaire public, et donc un « employé de l'État », est résolue par le fait que les postes de gestion offrent la possibilité de distribuer des « dons », comme d'embaucher des personnes – comme l'une des personnes interrogées (directeur de l'un des organismes présents dans la Communauté Chã de Jardim) fait question de mettre en avant – recouvrant ainsi une position de « patron ».

D'un autre côté, il faut garder à l'esprit que « À l'inverse d'être vu comme un individu qui établit des rapports avec ses travailleurs en tant qu'égal, dans la réalité du marché, le

---

le gouvernement de l'État de Paraíba et la Banque mondiale ont été interrompues et un nouvel accord n'a pu être signé.

patron est conçu comme l'incarnation du marché et du capital<sup>481</sup> » (LANNA, 1995, p. 47). La figure du patron est aussi associée à la violence et à l'autoritarisme, courants dans les relations de patronage dans le *Nordeste* brésilien (LANNA, 1995).

D'après la littérature spécialisée, l'*esprit entrepreneurial* est directement associé, d'un côté, à des valeurs individualistes, telles que l'autonomie, le leadership et l'initiative ; d'un autre côté, au propre processus de réinvention du capitalisme, et dans ce cas, l'entrepreneuriat est une forme de l'« aérier » ou de l'actualiser (BARBOSA, 2016). Engager les personnes sur la voie de l'entrepreneuriat signifie permettre l'accès au marché (capitaliste). J'estime que c'est exactement le sens des actions/programmes de développement rural mis en œuvre par des organismes comme le Sebrae, le Senar et le Cooperar, organismes que les *sitiantes* en relation avec le tourisme ont indiqués être les principaux partenaires et « soutiens ». Cependant, malgré l'apparente convergence idéologique en ce qui concerne le discours de l'entrepreneuriat, chaque organisme travaille de forme indépendante, et souvent de forme désarticulée.

Les personnes de chaque unité interrogées au cours d'entretiens ont tenu à bien délimiter les actions de l'organisme qu'ils représentaient, différenciant leur terrain d'action par rapport aux autres. De ce que les personnes interrogées ont dit, on peut conclure, de manière schématique, que le Sebrae propose de la formation professionnelle, de l'expertise managériale et de marketing, se concentrant sur la création d'agencements productifs ; le Senar propose de la formation et de l'assistance technique aux propriétaires ruraux ; le Cooperar encourage/finance des projets d'infrastructure et des petites initiatives productives dans les communautés rurales, en plus de développer des actions sociales. Les observations de terrain suggèrent aussi qu'il y a des disputes politiques et des luttes symboliques entre les organismes, qui se révèlent soit durant les actions menées, ou après elles, lorsque les objectifs sont atteints, c'est-à-dire lorsque l'une des personnes bénéficiaires des actions devient un « cas de succès ». « - *C'est là que tout le monde vient. Parce que tout le monde veut être le père d'une bonne chose, personne ne veut être le père d'une mauvaise chose* » affirme la directrice régionale du Cooperar qui mène des actions dans le Brejo Paraibano. Ainsi, la directrice revendique aussi la primauté du Cooperar, en soutenant qu'il a été le premier et unique organisme à soutenir économiquement le Chã de Jardim, et que c'est seulement par la suite que d'autres organismes se sont rapprochés de la Communauté.

Il me semble que les matériaux présentés fournissent certaines pistes pour soutenir que l'idéologie de l'entrepreneuriat rural, même lorsqu'elle reconnaît les inégalités entre

---

<sup>481</sup> Traduit par nos soins.

population urbaine et rurale, exprime la perspective de la classe dominante, qui en synthèse désire que les *sitiantes* restent sur le territoire rural, car, comme le dit un représentant d'un de ces organismes : « - *Si on améliore la qualité de vie de l'homme des champs, celui qui y gagne le plus, c'est l'homme de la ville. [...] vu qu'ici [en ville], il n'y a déjà pas assez d'emploi pour ceux qui y sont, tu comprends ? Ceux de là-bas ne vont pas venir enlaidir les périphéries des villes, tu comprends ?* »

En réalité pour les classes dominantes, l'accès au marché économique, aux financements et aux ressources est facilité par la position que ces classes occupent et par les relations qu'elles maintiennent (pas toujours de manière licite) avec l'État. Dans ce sens, la diffusion de l'« *esprit entrepreneurial* » semble ignorer les inégalités qui séparent encore le rural de l'urbain. C'est de cette manière que l'on peut attribuer la difficulté d'assumer un *esprit entrepreneurial*, comme l'ont fait certaines des personnes interrogées, simplement au manque de capacité d'innovation et à la résistance aux changements des hommes et des femmes des campagnes. Les propos tenus et les discours officiels prononcés lors d'événements (j'ai assisté à quelques-uns de ces derniers lors de mes recherches de terrain) par les directeurs ou les représentants de ces organismes laissent entrevoir une forte valorisation de la méritocratie, ne prenant pas en compte les inégalités qui empêchent effectivement l'accès et l'égalité face aux opportunités ; tout comme l'idée que ce qu'il manque aux *sitiantes* c'est la « volonté de changer », vu que ces organismes (qui mettent en œuvre les politiques du gouvernement brésilien) offre des formations « pour tous ». Il semble que personne n'ait pensé, voire même considéré, la question suivante : comment quelqu'un sans ressources excédentaires et avec un faible capital culturel peut avoir les conditions de se « risquer » (investir) dans le monde des affaires ?

On a observé que les *sitiantes*, en majorité, ne savent pas que les chefs d'entreprise et les entrepreneurs brésiliens, reçoivent généralement des financements (au travers de prêts subventionnés et évalués par l'État) afin de créer un nouveau projet, en outre d'avoir peur de s'endetter. De fait, seulement un changement idéologique, comme celui par lequel est passé la leader communautaire, peut faire comprendre de tels aspects, ce qui est implicite dans ses propos, lorsqu'elle affirme que « - [...] *l'entrepreneur prend vraiment des risques* » et que « - *Il utilise toujours de l'argent du gouvernement pour investir, parce qu'il va créer des emplois pour le peuple.* »

Dans le Brejo Paraibano, rares sont les *sitiantes* qui ont réellement assimilé l'« esprit de l'entrepreneuriat », et en général, ceux qui l'ont assimilé sont des personnes qui possédaient déjà un certain capital symbolique et économique, comme le cas de la propre leader communautaire. On observe plus fréquemment des reconversions productives

horizontales, c'est-à-dire un déplacement par rapport à l'abandon de l'activité agricole qui est substituée par une activité salariée, plus valorisée socialement. On a pu aussi se rendre compte que le rêve de nombreux jeunes est de devenir fonctionnaire public et d'avoir « un salaire garanti tous les mois », ce qui est extrêmement valorisé car, au-delà d'être « un employé au service de l'État », et contrairement au « dur travail du lever au coucher du soleil » de l'agriculture, le fonctionnariat est associé à l'idée qu'il est nécessaire de peu d'effort physique et à la possession de capacités intellectuelles, car dans la fonction publique « on ne travaille qu'avec sa tête », comme nous l'on dit certains informateurs. D'où l'importance donnée à l'éducation, que l'on retrouve dans la phrase « étudie pour devenir quelqu'un dans la vie », que disent les mères et qui est répétée par les jeunes.

Entre les rêves et la réalité, de nombreux jeunes abandonnent les études et errent sans but précis, d'autres migrent à la recherche de meilleures opportunités d'emploi et de revenus dans les grands centres urbains et les villes moyennes (ANJOS & CALDAS, 2005). Selon Alexandre Maia et Antonio Buainain (2015), la scolarité des personnes est actuellement un déterminant important de l'exode rural<sup>482</sup>, qui à partir des données des recensements démographiques de l'IBGE de 1991, 2000 et 2010, continue de persister sur l'ensemble du territoire national brésilien. Toujours selon Alexandre Maia et Antonio Buainain (2015), ceux qui restent dans les campagnes sont aujourd'hui principalement les personnes plus vieilles et/ou moins scolarisées, ainsi que les jeunes de sexe masculin.

Dans cette perspective, l'expérience de l'entrepreneuriat rural en relation avec la proposition touristique de Chã de Jardim montre que la question peut être analysée sous un autre angle. Dans cette communauté, on constate que, d'un côté, l'entrepreneuriat a permis l'ascension de quelques-uns à la condition de patron ; et d'un autre côté, la création d'emplois salariés, qui bien que de faible rémunération, bénéficient d'autres jeunes *sitiantes*. L'existence d'emplois, bien que précaires et temporaires, offre les conditions pour que les jeunes (particulièrement les femmes) continuent à étudier et n'ai pas besoin de migrer, comme nombre de leurs aïeux l'on fait. Sans aucun doute, l'accès à l'éducation peut redéfinir l'horizon des possibilités des jeunes *sitiantes*. D'autant plus si cela est intégré aux politiques

---

<sup>482</sup> Dans le milieu académique brésilien, il existe un débat sur l'inadéquation des critères de classification du rural adoptés au Brésil, qui ont été établis par le décret-loi n° 3 de l'année 1938 qui attribue aux municipalités la prérogative de définir ce qui est urbain et rural, et permet ainsi que chaque municipalité délimite en tant qu'urbaines certaines aires ayant des caractéristiques rurales, dans le but d'augmenter les impôts municipaux collectés, vu que les impôts sur le territoire rural sont collectés par le gouvernement fédéral. Cette situation est pointée du doigt comme étant la raison de la diminution progressive des populations rurales (WANDERLEY & FAVARETO, 2013). De la sorte, selon les données de l'IBGE, entre 1970 et 2010, la population rurale est passée de 44% du total de la population à 15,6%, ce qui montrerait la rapidité du processus d'urbanisation au Brésil (MAIA & BUAINAIN, 2015, p. 2).



publiques de développement territorial, en étant bien planifiées et mises en œuvre. Cependant, à partir de cette étude de cas, il est clair que tous ne vont pas devenir patrons ou entrepreneurs, car ni même cela est le produit d'un choix conscient, vu que les chances de succès dans la scolarisation et de reconversion semblent être déterminées par la trajectoire familiale et le capital symbolique accumulé par les individus.

### Résumé chapitre 7 : Alliances et luttes en jeu dans le tourisme

Dans ce chapitre, je cherche à systématiser les matériaux, en me servant de certaines catégories structurantes des perceptions et des représentations des *sitiantes* et de la ruralité. Parallèlement, je souligne les formes par lesquelles ces agents leur attribuent une nouvelle signification. Je cherche ainsi à répondre aux questions suivantes : Comment les relations sociales sont-elles construites avec les agents avec lesquels les *sitiantes* ont des interactions depuis l'insertion dans l'offre touristique ? Qu'est-ce qui différencie ces relations de celles qui ont cours dans le circuit interne de circulation de dons qui caractérise la Communauté ? Et enfin, comment la logique du don dialogue-t-elle avec la rationalité marchande ?

Ces questions viennent de l'observation que la production et la consommation sont deux facettes d'un processus circulaire (DOUGLAS & ISHERWOOD, 2006 [1979]), qui unit producteurs et consommateurs, citadins et *sitiantes*, au travers d'échanges marchands et symboliques. Ces agents s'influencent aussi mutuellement et sont influencés par la logique de marché capitaliste et par la dynamique des dons au sein de l'offre touristique à Areia. Ceci du fait que, comme le soutient Philippe Steiner (2016b, p. 14), « L'altruisme et le don bordent l'échange marchand ; les échanges symboliques empiètent sur son domaine et en bouleversent le fonctionnement. [...] le langage de l'altruisme, du don et de l'échange symbolique devient à son tour un moyen pour les individus de qualifier et de valoriser leurs pratiques contre celui de l'échange marchand. ».

Ainsi, je suggère qu'il existe divers types et niveaux de réciprocité en jeu dans le tourisme à Areia. En prenant en compte les relations entre les *sitiantes* de la Communauté et les groupes sociaux, on observe que la « force invisible » de la réciprocité fonctionne comme une vague, se propageant du centre du microsystème – où elle est la plus forte, grâce aux relations de domination symbolique, aux valeurs incorporées et partagées (*habitus*) entre ceux qui sont le plus proche de son centre de propagation –, vers les bords, où elle atteint les clients et les touristes anonymes de forme ponctuelle et ténue. Même en considérant que tous les agents impliqués dans le tourisme sont en contact avec la logique marchande, qui agit de

forme massive au sein du marché capitaliste, les deux dynamiques (du don et du marché) dialoguent et se nourrissent l'une de l'autre, générant une réalité ambivalente.

Pour étayer de tels arguments et mettre en évidence les ambivalences et les ambiguïtés présentes dans les relations entre l'échange de dons et le marché du tourisme, qui parfois entraînent l'instrumentalisation ou la rationalisation du don, arrivant à se rapprocher du « clientélisme » et se confondant avec la pratique controversée du « *jeitinho*<sup>483</sup> », je propose d'analyser les pratiques qu'adoptent les *sitiantes* à partir : 1) de l'insertion de ces derniers dans le réseau de solidarité du marché du tourisme, rendu viable et (re)configuré à partir du Restaurant Vó Maria ; 2) des ambiguïtés et ambivalences du don entre *sitiantes* et d'autres travailleurs et/ou membres des instances intermédiaires ; 3) des formes qu'ils adoptent pour subvertir le discours dominant, attribuant une nouvelle signification à ce que veut dire être « de la campagne », « des champs », travailler et vivre dans l'univers rural. La division de ce chapitre suit exactement cette séquence.

De manière schématique, les agents impliqués dans le tourisme à Areia et avec lesquels les *sitiantes* sont en relation peuvent être classifiés en trois types généraux : intermédiaires, entrepreneurs du tourisme, « consommateurs » (incluant les touristes, voyageurs et clients). La « Figura 23 » (voir l'Annexe H) présente une typologie de ces agents. Cette catégorisation place donc les *sitiantes* au premier plan de l'analyse, en accord avec le thème central de nos recherches présentées ici. Je souligne que ces catégories sont relationnelles, ce qui signifie qu'elles se redéfinissent constamment au sein des relations quotidiennes, du fait qu'un *sitiant* peut aussi assumer (et assume effectivement) la condition d'entrepreneur et même de « client<sup>484</sup> » d'autres entrepreneurs, dans certaines circonstances. Dans la discussion qui suit, lorsque j'utiliserai les termes « clients » ou « consommateurs », je me référerai exclusivement à ceux qui acquièrent/utilisent les services touristiques proposés dans la municipalité d'Areia.

Je mets aussi l'accent sur le fait que les agents en relation avec le tourisme à Areia (*sitiantes*, chefs d'entreprise, entrepreneurs, pouvoirs publics, etc.) sont impliqués dans le jeu

---

<sup>483</sup> Le « *jeitinho* » est une sorte de « système D » brésilien, mais recouvre d'autres dimensions sociales et éthiques. C'est une pratique sociale qui consiste à contourner une situation, ou à obtenir une faveur ou un passe-droit en ne suivant pas les règles établies, souvent au travers d'arguments émotionnels ou grâce à un réseau familial ou d'amitié. Il n'est pas à confondre avec le clientélisme ou la corruption. Au Brésil, il peut être perçu de manière positive (comme une humanisation des règles) ou parfois de manière négative (comme un dérèglement des pratiques sociales). Mais il est surtout considéré comme une institution sociale au Brésil, étant même un élément de l'identité brésilienne (DaMatta, 1997 ; 2001).

<sup>484</sup> Dans les recherches portant sur le patronage/clientélisme, le terme « client » est utilisé pour désigner la position du dépendant dans la relation avec le « patron », de qui l'individu reçoit des faveurs en échange de sa soumission.

des disputes, non seulement pour le prestige et la reconnaissance sociale, mais aussi pour le pouvoir d'imposer sa propre représentation du monde aux autres, tout autant que pour définir les hiérarchies, et donc, les formes de classification sociale. Dans ce sens, le tourisme est compris ici comme un « sous-champ » émergent et surdéterminé par les champs économique et culturel (ce dernier en référence aux pratiques de loisirs et de consommation), structuré par des relations dynamiques entre institutions et agents sociaux positionnés de manière distincte en fonction du volume de capital qu'ils possèdent. On sait que les agents se meuvent au sein de chaque champ dans le but de reproduire ou de modifier leurs positions hiérarchiques, en utilisant différentes stratégies de reconversion de leur capital (BOURDIEU, 2007 [1979]). Parfois, ces agents peuvent coopérer et maintenir des relations de « *partenariat gagnant-gagnant* », justement pour préserver ou améliorer leurs positions dans l'espace social.

Ainsi, les matériaux collectés permettent de traiter la dialectique entre la réciprocité hiérarchique et la rationalité marchande, en observant l'existence de deux flux, en sens contraires, mais qui se combinent car, comme le soutient José de Souza Martins, ils sont nécessaires à la propre accumulation capitaliste (cité par SOTO, 2003). D'un côté, on a la logique de l'échange de dons, qui vise à la création de liens et de relations durables, en suscitant de la « dette » qui crée l'« obligation » de rétribution. Ce flux, justifié dans l'ordre moral paysan, vient du centre de la communauté de pratiques et d'intérêts, et se propage dans les niveaux/cercles bien définis au sein de la Communauté Chã de Jardim. Cependant, le principe de la réciprocité semble rencontrer un écho et avoir de la force aussi parmi les non *sitiantes*, car il a été assimilé à la « philosophie » de travail de certains des plus importants agents intermédiaires du tourisme dans l'État de Paraíba (le Sebrae/PB), et est aussi présent dans les pratiques des entrepreneurs d'Areia, faisant même la médiation des relations avec les clients et les « touristes ».

La réciprocité hiérarchique semble aussi régir les actions d'organisme comme le Sebrae/PB, qui représente le gouvernement fédéral dans la mise en œuvre de certaines politiques publiques de développement territorial. Ainsi, cet organisme garde une certaine autonomie vis-à-vis des actions du gouvernement de l'État de Paraíba et de l'Entreprise de tourisme de Paraíba (*Empresa Paraibana de Turismo – PBtur*). Sachant que la majorité des services du Sebrae sont payants, mais que ses actions incluent l'offre de formations et d'audit de forme gratuite (financés par le gouvernement fédéral ou d'autres entités) pour des agents sélectionnés, le Sebrae/PB façonne en grande partie la structure du marché du tourisme dans l'État de Paraíba, en le transformant en un réseau de solidarité et d'échanges de faveurs au travers desquels les positions des dominants sont garanties et les possibilités d'ascension des

dominés sont contrôlées. De cette manière, ses gestionnaires sont au centre d'un microsystème, distribuant des dons et exerçant une domination symbolique sur les participants ; situation analogue à ce qui se passe dans la Communauté Chã de Jardim, bien que les relations assument un caractère plus professionnel, surtout par rapport au respect du droit du travail pour le recrutement du personnel. Ce plaidoyer confirme les idées de Philippe Steiner (2016), qui considère que la recherche des intérêts individuels au sein d'un marché façonne le propre marché.

Métaphoriquement, le marché touristique dans le Brejo Paraibano correspondrait, dans ce sens, à une grande toile (plane) avec plusieurs points nodaux/axes, qui correspondent à de petits microsystèmes avec leurs micros-anneaux/cercles, où se développent, en outre d'échanges marchands, des échanges symboliques entre leaders et subalternes, dominants et dominés. Les microsystèmes sont en interactions les uns avec les autres et avec l'ensemble de ce « système », mû par la réciprocité hiérarchique. En observant le même marché par un autre angle, on constate qu'il prend la forme d'un ressort hélicoïdal hiérarchisé, dans lequel tous les agents sont en relation les uns avec les autres, mais maintiennent des liens de solidarité plus forts avec les niveaux/anneaux contigus du dessus et du dessous. La réciprocité hiérarchique ou redistributive est la force qui fait les « choses » circuler d'un point à un autre dans cette spirale, c'est-à-dire qui meut et alimente un circuit ample d'échanges asymétriques et hiérarchisés. Ainsi, celui qui n'est pas enclin à participer à ce jeu est automatiquement « exclu », c'est-à-dire à la marge du réseau de solidarité qui caractérise les relations entre les agents de ce marché d'échanges symboliques et marchands. Exclusion qui signifie la non-reconnaissance par les autres agents de la capacité nécessaire, ou mieux encore, des codes considérés légitimes pour participer du jeu.

Cependant, il faut indiquer clairement qu'il est possible de participer de la production de l'offre touristique à Areia en tant qu'*outsider*, mais cela implique d'être pratiquement invisible aux yeux des organismes qui mettent en œuvre les politiques publiques, et d'être aussi à la marge du circuit de solidarité qui unit les entrepreneurs de la municipalité au sein de l'association touristique culturelle et rurale d'Areia (*Associação Turística Cultural e Rural de Areia – Atura*)<sup>485</sup>, qui se considèrent comme des créateurs d'emplois et de revenus de la municipalité, c'est-à-dire comme des patrons.

---

<sup>485</sup> L'Atura a été fondée en 2013 sous l'impulsion d'un audit du Sebrae. Elle a pour objectif la promotion du travail collaboratif entre les entrepreneurs et les chefs d'entreprise de la branche touristique. Ensemble, les représentants des quinze établissements qui participent aux réunions et sont considérés comme des membres actifs, jouent le rôle d'un sujet collectif face aux pouvoirs publics et à d'autres agents intermédiaires, en faveur de l'organisation de parcours touristiques et de la promotion du développement touristique de la municipalité. Il s'agit d'un groupe hétérogène vis-à-vis des trajectoires et des origines sociales, avec donc des différences de

À l'opposé, il y a, cependant, le mouvement de la logique du marché, qui se base sur le règlement immédiat de la dette, permettant la liberté (dans son sens moderne) et créant des relations ponctuelles, régies par des contrats qui établissent des règles mutuelles, et placent la satisfaction des besoins individuels au-dessus de la cohésion sociale. Ce flux vient de la « société » et de ses institutions, s'imposant aux *sitiantes* et aux entrepreneurs du tourisme d'Areia autant par les interactions avec l'État qu'avec celles réalisées auprès d'une grande partie des clients. Grâce à l'assimilation des valeurs marchandes et à la recherche de gains symboliques et matériels par les *sitiantes* et d'autres entrepreneurs du tourisme, il semble que prévaut une interpénétration des deux logiques, faisant surgir une « zone grise » où ressort l'instrumentalisation ou la rationalisation des relations de dons, au travers du « *jeitinho* », du « pot-de-vin positif » et du « partenariat gagnant-gagnant ».

L'expression autochtone « pot-de-vin positif » exprime en soi une forte ambiguïté et contradiction. Sachant que le terme « pot-de-vin » est synonyme de corruption, et donc, de quelque chose d'illicite, comment pourrait-il être « positif » ? Selon l'explication fournie par la leader :

Le pot-de-vin positif, c'est lorsque tout le monde y gagne. Par exemple, les pauvres malheureux des éboueurs reçoivent très peu de la mairie, travaillent la journée entière et parfois avec la faim au ventre ; et nous, on amoncelle beaucoup de déchets tous les jours. Alors, ils font leur travail, ils nous aident et on les aide, et tout le monde y gagne. C'est un partenariat gagnant-gagnant, tu comprends ? (Notes du journal de terrain, 11/09/2015).

Cette explication fait immédiatement penser à ce que Roberto DaMatta (2011) appelle « *jeitinho brasileiro* », qui est aussi entendu par d'autres chercheurs comme des pratiques qui se situent dans la « zone grise », parce qu'elles se situent entre ce qui est convenable et ce qui ne l'est pas, entre la créativité et la filouterie (*malandragem*). Le fait de parler d'une telle pratique ouvertement et sans embarras, indique qu'elle est socialement acceptée, du moins par les entrepreneurs/patrons de la zone géographique étudiée. En aiguisant le regard, je me suis rendue compte que cette pratique avait au moins deux variantes : une tournée vers les sujets collectifs, comme dans le cas de la collecte des ordures, et une autre dont les bénéficiaires directs sont des

individus. D'une manière ou d'une autre, le « pot-de-vin positif » n'est pas pratiqué seulement au sein de la communauté, ni n'est restreint à la sphère des services publics.

Les chauffeurs d'autocars qui transportent les touristes (nommés de manière générique pour être du « dehors », c'est-à-dire pour n'être liés à aucune strate spécifique des groupes participant à la dynamique d'interactions au « niveau local ») à Chã de Jardim, normalement, sollicitent et reçoivent le « pain de vesou », c'est-à-dire un petit paquet contenant des pains de vesou et des pulpes de fruit. De leur côté, les guides locaux qui amènent des consommateurs au RVM reçoivent « les dix pour cent » (« *os dezporcento* »)<sup>486</sup> en argent, en plus d'un repas gratuit. Il me semble cohérent de révéler que, en incorporant des expressions et leurs variantes régionales/locales dans les régions touristiques, le « pain de vesou » (« *rapadura* ») et « les dix pour cent » caractérisent les stratégies des entrepreneurs impliqués dans le « jeu du tourisme » dans de nombreuses autres petites villes touristiques du pays. Dans la communauté Chã de Jardim, l'objectif de ces actions est généralement de stimuler de la bonne volonté, « conquérir les personnes », créer un réseau de solidarité soutenu par des faveurs réciproques.

Il est clair que pour les *sitiantes*, il existe une distinction entre le « pot-de-vin positif » et l'échange de dons, vu que cette dernière pratique est reconnue comme légitime, parce qu'elle est perçue comme moralement correcte et juste (parmi d'autres aspects), étant basée sur le « désintéressement » et sur un ensemble d'« attentes collectives » (MAUSS, 2003 [1923/1924]), « générant » et étant générée par la confiance réciproque (BOURDIEU, 1996a). Cependant, ces deux pratiques sociales sont basées sur le principe de la réciprocité et sont acceptées socialement dans la zone géographique étudiée, sans toutefois s'équivaloir. En s'inspirant des idées de Pierre Bourdieu (1996b), on constate que trois aspects permettent de les distinguer : le temps entre donner et rendre ; le type d'attente impliquée (collective ou individuelle) ; et le type d'accord (entre individus ou entre personnes morales).

La réciprocité se fonde aussi sur les relations quotidiennes entre les *sitiantes* et les agents intermédiaires, définis ici comme ceux qui ont une fonction spécialisée, ceux qui font la médiation des relations entre les *sitiantes* et les pouvoirs publics, les médias spécialisés (en tourisme), ceux qui forment et aident à avoir accès aux politiques publiques. Des représentants d'organismes comme le Sebrae, le Senar, le Cooperar, le PBTur, des chercheurs et des journalistes de divers moyens de communication font partie de ce groupe. Caractérisé pour se situer « au-dessus » (mais pas hors de portée) du champ des forces de l'espace social

---

<sup>486</sup> Cette expression, « dix pour cent », utilisée par les guides et les fonctionnaires du RVM, ne correspond pas au fait de recevoir 10% du prix total de la consommation des clients qu'ils amènent au restaurant. C'est une valeur spécifique pour chaque client que le guide amène pour un repas au restaurant. À l'époque de la recherche de terrain, cette valeur était de 1 réal par personne, et donc, si le guide amenait 50 personnes, il recevait 50 réaux, par exemple.

local (qui comprend la municipalité d'Areia), par la possession d'un grand capital social et/ou culturel et symbolique, ce groupe exerce une forte influence sur les *sitiantes*, autant par le fait d'inculquer des idées au sujet de ce qu'est et de comment développer le travail touristique, qu'à propos de l'entrepreneuriat et ce qu'est être un entrepreneur. C'est grâce au travail de formation et aux audits proposés par certains de ces organismes que des *sitiantes* et d'autres entrepreneurs d'Areia ont appris à identifier et à satisfaire les attentes des « touristes ». On peut aussi affirmer que les agents intermédiaires sont responsables pour cristalliser une vision idéalisée et romantique de l'espace rural et des *sitiantes* pour les « touristes ».

En général, les agents intermédiaires font partie d'un autre groupe social, classifié de manière générique comme « non *sitiante* », condition qui, dans la perception des *sitiantes*, les dote d'un statut supérieur, comme si ne pas appartenir au territoire rural leur conférerait « dès le départ » un avantage. C'est peut-être pour cela qu'il est attendu d'eux plus de générosité envers « les pauvres malheureux » (« *os coitadinhos* »), dans une vision quelque peu romantique de la sensibilité des « riches » envers les pauvres, qui inciterait à la redistribution de dons. Vision qui serait présente dans les travaux de Marcel Mauss (2003 [1923/1924]), et qui est critiquée et vue comme ingénue par Marcos Lanna (2000).

Selon l'éthique paysanne, d'un côté, la triple obligation de donner/recevoir/rendre fait que les acteurs sont « égaux » au niveau moral, pour être simplement des sujets analogues, c'est-à-dire dotés des mêmes qualités morales et pouvant échanger entre eux ; d'un autre côté, celui qui donne (quoi que ce soit) assume une position « privilégiée » face à celui qui reçoit, ce dernier ne pouvant renverser la situation qu'en devenant lui aussi un « donneur », c'est-à-dire par l'acte de rétribution qui inverse la position et alimente un nouveau cycle, en considérant que l'intervalle de temps entre le don et le contre-don voile l'échange de dons (BOURDIEU, 1996a). Dans cet esprit, comme l'affirme Pierre Bourdieu (2003 [1997], p. 287-288), « [...] sans doute le sens de la réponse positive, répartie, contre-don, riposte, est-il sans équivoque, en tant qu'affirmation de reconnaissance de l'égalité en honneur qui peut être tenue pour le point de départ d'une longue série d'échanges ». Et ici, je désire souligner que la réciprocité semble être l'élément le plus élémentaire d'un langage (peut-être) universel de la reconnaissance, qui permet que deux individus, indépendamment de leur position et de leur statut social, établissent une communication. Dans les termes de Jessé Souza (2003, p. 126) :

[...] la rétribution de faveurs au puissant protecteur devient la réalité d'une rétribution honorable qui rétablit, dans la conscience du

dépendant, un certain sens de bilatéralité et, à travers cela, d'une certaine forme d'estime de soi et de reconnaissance sociale<sup>487</sup>.

Ainsi, l'expression « partenariat gagnant-gagnant » qu'évoque la leader pour expliquer les échanges symboliques avec les éboueurs indique simultanément un mouvement de transfert par assimilation du discours du Sebrae sur l'entrepreneuriat et son application au niveau local ; et elle signale aussi la probable symbiose avec une idée chère aux chercheurs : l'échange de dons « rend » les sujets moralement égaux et crée des liens durables, permettant que tous y gagnent, indépendamment des dons échangés, car ce qui est important c'est la relation basée « [...] sur le respect mutuel et la générosité réciproque » (LANNA, 2000, p. 92).

Cette symbiose permet de penser que les relations gagnant-gagnant sont alimentées par des échanges symboliques basés sur la réciprocité qui tendent à se renforcer avec le temps, vu que quelqu'un sera toujours enclin à rendre/donner pour maintenir vive la relation. Au contraire du modèle marchand où chaque échange est finalisé et chaque relation ponctuelle, grâce à la loi de l'équivalence basée sur l'usage de l'argent comme monnaie universelle (GODBOUT, 1998), les échanges symboliques du don favorisent l'endettement, créant des obligations mutuelles. Le *partenariat gagnant-gagnant* se rapproche de ce modèle parce que par les échanges, chacun obtient ce qu'il désire, mais à la différence du *donnant-donnant* qui caractérise le marché, le temps et l'incertitude de la rétribution jettent un voile sur les intérêts en jeu. Ainsi, on ne peut pas douter de la « double vérité du don » :

L'économie du don, à la différence de l'économie du donnant-donnant, repose sur une dénégation de l'économie (au sens restreint), sur un refus de la logique de la maximisation du profit économique, c'est-à-dire de l'esprit de calcul et de la recherche exclusive de l'intérêt matériel (par opposition à l'intérêt symbolique), refus qui est inscrit dans l'objectivité des institutions et dans les dispositions. Elle s'organise en vue d'une accumulation du capital symbolique (comme capital de reconnaissance, honneur, noblesse, etc.), qui s'accomplit notamment à travers la transmutation du capital économique opérée par l'alchimie des échanges symboliques » (BOURDIEU, 2003 [1997], p. 281-282).

---

<sup>487</sup> Traduit par nos soins.



L'alchimie des échanges symboliques dont parle Pierre Bourdieu est bien plus puissante si l'on considère que le don promeut l'égalité dans l'inégalité, et qu'il part de l'incertitude pour générer la certitude dans les relations, vu que donner, recevoir et rendre doivent être réalisés dans des temps différents et qu'ils ne sont pas considérés comme des actes équivalents, bien qu'interdépendants. À Areia, en entrant dans la dynamique de la réciprocité et de l'échange de dons, des liens durables se créent, faisant que les impliqués deviennent interdépendants, ou dans le langage des entrepreneurs, des « partenaires d'affaires ».

Les témoignages recueillis et les observations réalisées lors du travail de terrain suggèrent aussi que les *sitiantes* cherchent à créer des liens aussi avec les clients (touristes, voyageurs, randonneurs, habitants du lieu, etc.), les amenant à revenir, à divulguer et à recommander le Restaurant Vó Maria. En effet, 60,3% des clients du RVM ont eu connaissance de l'établissement au travers de la recommandation d'amis ou de membres de la famille. De la sorte, le RVM fonctionne comme un canal de communication et un instrument de médiation entre les *sitiantes* et les différents profils de clients avec lesquels les *sitiantes* développent aussi bien des relations purement marchandes que des échanges de dons. La location de l'espace du RVM, tout comme la prestation du service de buffet pour les fêtes de mariage ou d'anniversaire (réalisées dans le local) sans contrat juridique, c'est-à-dire convenu entre les parties intéressées simplement oralement, de manière informelle, attestent qu'il existe entre certains clients et les administrateurs du restaurant des relations basées sur la confiance mutuelle, dont les gains pour les impliqués sont plus symboliques que matériels.

Un profil sociodémographique des clients a été établi à partir d'un échantillon de la clientèle du RVM. Il s'agit donc de femmes (49,8%) et d'hommes (50,2%), dont la majorité a entre 19 et 55 ans (83%)<sup>488</sup> et qui travaillent dans le secteur privé (36,3%)<sup>489</sup> ou dans le service public (27%); 3,8% de retraités; 6,3% déclarent une situation « autre »; 3% se déclarent à la recherche d'un emploi; 1,3% se déclarent au foyer (n'exerçant aucune activité professionnelle); et on compte 22,4% des personnes fréquentant l'établissement durant la période de la recherche qui sont encore scolarisées (en grande majorité des étudiants), visitant la région, en général, pour des excursions/vacances et/ou des voyages de recherche. L'observation

<sup>488</sup> Conformément aux données recueillies auprès de l'échantillon, on compte 7,6% de personnes entre 15 ans et 18 ans; 21,1% entre 19 et 25ans; 22,8% entre 26 et 25 ans; 21,9% entre 36 et 45 ans; 17,2% entre 46 et 55 ans; 5,5% entre 56 et 65 ans; et 3,8% de plus de 65 ans. La personne la plus vieille ayant répondu au questionnaire était âgée de 85 ans, tandis que la plus jeune de 15 ans, l'âge moyen des clients était de 36,5 ans. Il faut souligner qu'il y avait beaucoup d'enfants avec leurs parents, pendant les weekends.

<sup>489</sup> 12,2% des personnes ayant répondu au questionnaire ont déclaré être en contrat de travail (*carteira assinada*), 14,8% ont déclaré être travailleurs autonomes (médecin, avocat, etc.) et 9,3% ont déclaré être chef d'entreprise/entrepreneur.

a permis de constater la présence de nombreux professeurs universitaires et de fonctionnaires publics fédéraux en vacances, ayant une influence directe sur les résultats en relation à la scolarité : 55,3% des personnes ayant répondu au questionnaire possèdent un diplôme d'études supérieures et 18% sont encore étudiants à l'université ; une minorité (12,7%) a déclaré ne pas avoir terminé le collège ou le lycée. En ce qui concerne les revenus déclarés, 19,8% des clients ayant répondu au questionnaire ont déclaré avoir des revenus familiaux compris entre 880,01 réaux et 2640 réaux, c'est-à-dire entre 1 et 3 salaires minimaux brésiliens<sup>490</sup> ; 32,5% ont déclaré des revenus familiaux compris entre 2640,01 réaux et 5280 réaux, c'est-à-dire entre 3 et 6 salaires minimaux brésiliens ; 20,3% ont déclaré des revenus familiaux entre 5280,01 réaux et 10560 réaux, c'est-à-dire entre 7 à 12 salaires minimaux, 5,1% ont des revenus familiaux de plus de 20 salaires minimaux ; tandis que 8% ont déclaré avoir des revenus inférieurs à 880 réaux, c'est-à-dire moins d'un salaire minimum. En appliquant le critère unidimensionnel de stratification<sup>491</sup> à partir des revenus familiaux qui est utilisé par l'IBGE, on peut penser que 25,4% des clients du RVM appartiennent aux strates sociales A et B ; 32,5% à la strate C ; et 27,8% aux strates D et E. Ces données indiquent une possible relation entre voyages, loisirs et consommation avec revenus et scolarité, suggérant l'hypothèse (non étudiée) que l'éloignement du quotidien du travail dans l'espace rural et de ses expériences permet aux visiteurs et aux touristes de percevoir le monde rural de forme plus ludique, comme un espace de loisirs et de tourisme. D'autant plus que ce que l'on nomme l'« ascension des classes D et E », qui a permis l'accès de cette frange de la population au marché de la consommation, est extrêmement récente et qu'elle est menacée par la crise économique et politique que le Brésil connaît depuis l'année 2015. La « Figura 16 » dans l'Annexe H [Apêndice H] présente une carte qui remarque les villes d'où la plupart des visiteurs et des clients partent vers le RVM et la ville de Areia. L'enquête a mis en évidence que 39 % des clients du RVM habite aux villes proches, localisées à 50Km comme maximum.

Au RVM, différentes stratégies sont mises en œuvre ayant pour objectif de « séduire » ou de captiver les clients. D'un côté, on observe une certaine tendance pour développer une

<sup>490</sup> Les tranches salariales au Brésil sont fixées par rapport au salaire minimum et au nombre de salaires minimaux qu'une personne gagne. En 2016, année où les questionnaires ont été réalisés, le salaire minimum brésilien était de 880 réaux, ce qui correspondait à l'époque à 256,97 dollars et à environ 220 euros.

<sup>491</sup> Au Brésil, divers critères objectifs de stratifications sociale et économique sont utilisés, allant de critères multidimensionnels (comme le « *Critério Brasil* ») et unidimensionnels (comme celui du Secrétariat aux questions stratégiques du gouvernement fédéral – SAE –, du Centre de politiques sociales de la Fondation Getúlio Vargas – FGV –, et celui de l'IBGE). La stratification des revenus adoptés par l'IBGE classe les familles brésiliennes en 5 strates : « A » correspondant à plus de 20 salaires minimaux ; « B » allant de 10 à 20 salaires minimaux ; « C » allant de 4 à 10 salaires minimaux ; « D » allant de 2 à 4 salaires minimaux ; et « E » jusqu'à 2 salaires minimaux. (ROSA, GONÇALVES et SBICCA, 2014).

mise en scène, qui inclut l'exaltation de l'« identité régionale », au travers, non seulement de la gastronomie, mais aussi du langage, de l'uniforme de travail, de la décoration, de la musique, etc., afin de conférer une « authenticité » au lieu et de le caractériser comme étant « rural traditionnel » (dimension performative de l'image du rural) ; d'un autre côté, a été créé et est souvent mobilisée le récit de l'exemple de succès qui met en avant le travail « des pauvres malheureux » qui ont vaincu tous les obstacles et sont devenus des vainqueurs, « connus dans tout le pays » pour les activités de tourisme à base communautaire.

La performance (ou les performances) jouée par les *sitiantes* a trois fonctions : 1) sensibiliser ceux qui peuvent donner plus pour être « mieux nantis », éveillant leur générosité pour rétribuer la « chose reçue » ; 2) exalter l'inaliénabilité du travail des *sitiantes*, en faisant que les personnes voient et valorisent ce travail (sacrifice) dans les « choses » qu'ils produisent pour que d'autres les consomment ; 3) susciter la ressouvenance et construire une identification des clients avec l'« identité du Nordeste », en mettant en exergue des éléments liés à l'idéal romantique de la pureté et de l'authenticité de la culture populaire. J'estime qu'au moins les deux premières fonctions citées sont liées à la dynamique de l'échange de dons, au sens où, selon Marcel Mauss (2003 [1923/1924]), le travailleur donne de soi et la personne qui acquiert ou consomme quelque chose qui résulte du travail (sacrifice) des *sitiantes* assume la condition de destinataire (la personne qui reçoit) d'un don, c'est-à-dire qu'elle accepte quelque chose du donneur, pouvant entrer dans la dynamique de la réciprocité avec l'autre ou non (dimension qui exprime la potentielle liberté de l'individu au sein de cette relation, qui peut être acquittée immédiatement par le paiement de la valeur exigée pour les services offerts). De mon point de vue, ce qui définit si quelqu'un « entre » ou non dans cette dynamique, c'est l'*habitus*, c'est-à-dire les valeurs et les dispositions de chaque individu.

Toujours teintée d'émotion et marqué par le récit des difficultés collectives vécues par le groupe de « jeunes » *sitiantes* impliqués dans le tourisme, la performance du cas de succès met en évidence, du début à la fin, le travail en tant que sacrifice, comme le suggère Marcos Lanna (2014, p. 36), « [...] comme un don offert par le travailleur d'une partie de sa propre personne, don à l'aspect clairement sacrificiel<sup>492</sup> », qui s'applique au cas des *sitiantes*. Cette performance est extrêmement efficace, qu'elle soit accomplie en face des agents intermédiaires et des « touristes », ou au cours de conférences pour des grands publics ou des petits groupes, proférées généralement par la leader communautaire sur la recommandation ou sur invitation du Sebrae. Dans ce dernier cas, l'exaltation de la conquête du « succès », ultime

---

<sup>492</sup>Traduit par nos soins.

acte de la « pièce de théâtre », est vécue comme une catharsis, aussi bien par les spectateurs, que par l'« acteur-narrateur », d'où les larmes qui viennent aux yeux de tous, comme je l'ai observé à maintes reprises.

En conclusion, l'analyse du processus d'insertion des *sitiantes* dans le marché du tourisme renforce l'idée que la production et la consommation font partie d'un système circulaire, comme le soutenaient déjà Marcel Mauss (2003 [1923/24]), Mary Douglas et Baron Isherwood (2006 [1979]). En prenant cela en considération, la métaphore de la spirale et des circuits d'échanges superposés les uns aux autres peut aider à penser les relations entre consommateurs et producteurs. L'étude du cas des *sitiantes* de la Communauté Chã de Jardim et de leurs relations avec les autres agents sociaux impliqués dans la production et la consommation de l'offre touristique dans le Brejo Paraibano permet de déduire qu'il existe divers circuits de circulation de dons restreints et que, bien qu'il existe un dialogue entre eux, certains se situent au-dessus des autres formant une espèce de spirale hiérarchique, où le dernier terme ascendant est considéré comme étant supérieur. Ainsi, les biens circulent de manière à renforcer les différences entre chaque niveau et les personnes ou fractions de classe qui y sont situées, grâce à la circulation restreinte des « choses » les plus valorisées et classifiées en tant qu'objets qui confèrent de la distinction.

À partir des travaux de Pierre Bourdieu, on peut affirmer que la raison pour laquelle certaines « choses » circulent au sein de circuits restreints (strates restreintes ou fractions de classe) est que les participants cherchent à restreindre l'accès à des biens déterminés afin d'assurer leur pouvoir symbolique, réaffirmant leur position de dominant dans l'espace social au travers de la consommation. D'autant plus si l'on considère que la consommation fonctionne comme un code au travers duquel sont traduites les relations sociales (DOUGLAS & ISHERWOOD, 2006 [1979]). Selon Mary Douglas et Baron Isherwood (2006 [1979], p. 16), « Ce code, en traduisant les relations sociales, permet de classer les choses et les personnes, les produits et les services, les individus et les groupes<sup>493</sup>. »

En tant que produit de consommation symbolique-culturel, le tourisme rural à Areia est un code à multiples facettes qui confère des gains distincts aux différentes catégories d'agents impliqués. Dans le cas du Restaurant Rural Vó Maria, on a constaté qu'il est pour les *sitiantes* un canal de médiation et d'échanges au travers desquels ils peuvent avoir accès à des biens considérés jusqu'à récemment comme réservés aux « riches », tels que le cinéma, le théâtre, la piscine, les voyages et les autres restaurants/brasseries. En ce qui concerne les touristes, les

---

<sup>493</sup> Traduit par nos soins.

randonneurs et les voyageurs, l'observation et les données du questionnaire suggèrent qu'ils fréquentent le restaurant pour des raisons différentes (travail, études, voyage, loisirs, etc.) et qu'ils mangent effectivement la même nourriture, apprécient le même espace, mais de manière diverse<sup>494</sup>, menant à obtenir des gains symboliques correspondant à la position occupée dans l'espace social. N'étant pas possible d'envisager une telle discussion de manière détaillée dans cette recherche, c'est une voie pour d'autres recherches à venir. En synthèse, ce que les matériaux collectés permettent d'affirmer, c'est que malgré de nouveaux flux et relations entre *sitiantes* et citoyens, les pratiques de tourisme rural à Areia démontrent être compatibles avec la reproduction des hiérarchies dans l'espace social, en raison de la restitution des différences au travers de la formation de nouveaux circuits restreints de circulation de biens matériels et symboliques, par des échanges réciproques de dons ou des échanges marchands.

En fait, ce qui est manifeste, c'est que les représentations du rural traditionnel, de la culture populaire et de l'identité du *sitiant* sont passées par un processus d'attribution d'une nouvelle signification, et ils sont valorisés aujourd'hui grâce au marché des biens symboliques. La participation des *sitiantes* à un tel marché est vécue, concrètement, comme un mouvement de reconversion sociale ascendante et de lutte pour la dignité<sup>495</sup>, dans le sens où l'a défini Charles Taylor selon Jessé Souza (2003). En s'inspirant de la théorie critique de la reconnaissance du philosophe canadien Charles Taylor, pour qui la « dignité » est la pierre angulaire de l'estime de soi et de la reconnaissance sociale de l'individu, Jessé Souza (2003) indique un chemin pour comprendre que la scolarité représente pour les *sitiantes* le premier pas dans le dépassement d'un habitus précaire<sup>496</sup>, permettant qu'ils puissent acquérir les compétences nécessaires (capacité de calculer, la discipline, la connaissance, etc.) pour

---

<sup>494</sup> Les personnes considérées comme « importantes » (« *autoridades* ») – comme par exemple les représentants de la Banque mondiale, des organismes de financement, le gouverneur de l'État de Paraíba et sa délégation, ainsi que des journalistes des médias spécialisés dans le tourisme –, sont en général reçues de manière différenciée dans un espace réservé et avec leurs plats servis à table ; tandis que les autres clients se servent au self-service, les faisant être confrontés à de longues files, notamment les week-ends, lorsque les tables et les places se font rares.

<sup>495</sup> Selon Jessé Souza (2003, p. 31), pour Charles Taylor, la « nouvelle dignité » se base sur la capacité exclusivement humaine présidée par les notions de calculabilité, de raisonnement prospectif, d'autocontrôle et de travail productif comme fondements implicites autant de l'estime de soi que de la reconnaissance sociale, en se constituant en une nouvelle source de hiérarchisation sociale. « À l'inverse de l'« honneur » pré-moderne, qui présuppose distinction et privilège, la dignité présuppose une reconnaissance universelle entre égaux. »

<sup>496</sup> En se basant sur le concept d'habitus de Pierre Bourdieu, Jessé Souza postule l'existence d'un « habitus précaire », qui signifie : « [...] la limite de l'habitus primaire en sens descendant, c'est-à-dire le type de personnalité et de disposition du comportement qui ne répond pas aux demandes objectives pour que l'individu ou un groupe social puisse être considéré comme productif et utile dans une société moderne et compétitive, capable de jouir de la reconnaissance sociale, avec toutes les dramatiques conséquences existentielles et politiques que cela implique » (SOUZA, 2003, p. 87).

s'insérer dans le marché du tourisme de Paraíba, et être enfin traités en tant qu'égaux et non plus stigmatisés comme des « cul-terreux bêtes » (« *matuto besta*<sup>497</sup> »).

Il est certain que l'amélioration de la scolarité permet aux *sitiantes*, au moins aux niveaux interne et symbolique, d'inverser le « ressort » et de subvertir le discours dominant, s'enorgueillissant de dire « [Je suis] de la campagne, pas bête ». D'un autre côté, s'il est vrai que par l'augmentation du niveau d'éducation, les *sitiantes* deviennent plus « savants » (« *sabidos* »), il est aussi vrai que ceux qui acquièrent plus de connaissances, accumulent un capital scolaire, devenant donc capables d'exercer une domination symbolique sur le groupe des « *sitiantes* bêtes », en assimilant et en appliquant la rationalité marchande. En effet, on constate à Chã de Jardim que l'usage combiné de formes rationalisées et de méthodes traditionnelles de domination accentue le résultat final. De cette manière, on voit que les luttes symboliques sont traitées au sein des classes et entre les classes sociales : entre *sitiantes* bêtes et savants, et entre ceux « de la campagne » et ceux de « la rue » (non *sitiantes*).

Cela survient en dépit de l'existence de solidarités et de différents niveaux de réciprocité au sein du circuit de circulation de dons du marché du tourisme dans le Brejo Paraibano. D'ailleurs, il ne serait peut-être pas possible de parler d'attribution d'une nouvelle signification au paysan ou du cas de succès de la Communauté Chã de Jardim, si les partenariats gagnant-gagnant n'existaient pas et sans la réciprocité hiérarchique observée dans le tourisme. De cette manière, on constate une dichotomie et une contradiction impressionnante, car la réciprocité et l'échange de dons semblent être des pratiques valorisées au sein du marché touristique, bien qu'il soit par définition le lieu privilégié des échanges marchands, qui sont ponctuels et réalisés par l'intermédiaire de l'argent, qui rend tout équivalent (GODBOUT, 1998).

---

<sup>497</sup> Dans le Brejo Paraibano, « *besta* » (« bête ») et « *sabido* » (« savant ») sont des expressions qui apparaissent et se définissent en opposition, c'est-à-dire de manière relationnelle. En général, l'adjectif « *sabido* » peut signifier selon le contexte, « cultivé ou instruit », érudit ou intelligent. Le mot « *besta* » peut lui désigner autant un animal de charge, qu'une personne naïve ou idiote. Dans un troisième sens, il est appliqué à quelqu'un de snob ou qui affiche outrageusement ses connaissances, qui se considère supérieur aux autres, comportement qui est socialement réprovoqué et méprisé par les *sitiantes*. Par ailleurs, on a pu observer qu'en diverses occasions, les *sitiantes* emploient les expressions « *besta* » et « *ser besta* » (« être bête ») pour définir une personne qui, de manière ingénue, se laisse « être soumise dans une relation », étant celle qui seulement donne ou qui donne plus que l'autre, n'étant pas rétribuée comme il le faut.

## CONCLUSION

« Par l'espace, l'univers me comprend  
et m'engloutit comme un point ;  
par la pensée, je le comprends. »  
(B. Pascal)

En reprenant l'hypothèse saussurienne selon laquelle c'est le point de vue qui crée l'objet (SAUSSURE, 1975 [1916]), on peut dire que les résultats d'une recherche (comme celle présentée ici) sont ceux que la méthode employée permet qu'ils soient. Il est certain que chaque méthode – avec ses présupposés ontologiques et épistémologiques – possède ses angles morts et ses limites. Je ne pense pas que cela soit différent avec la méthode bourdieusienne d'analyse relationnelle qui a été appliquée dans cette recherche. Cette méthode met en avant la primauté des relations, en opposition à l'essentialisme qui conçoit les relations, les significations et les sens comme substances indépendantes des conditions où elles sont produites (BOURDIEU, 1983 ; VANDENBERGHE, 2011). ). En prenant en considération l'objectif d'analyser le processus de réinterprétation des pratiques paysannes à partir de la participation des *sitiantes* à la production de l'offre touristique, j'élabore une réflexion autour des implications de cette thèse. Ensuite, je cherche à problématiser certaines faiblesses de l'enquête menée, en revenant sur les aspects suivants : a) la construction de l'objet de recherche et l'analyse des données ; b) les possibilités que représentent le développement d'une sociologie des pratiques symboliques ; c) la forme dont est utilisé le concept d'*habitus*.

*À propos de quelques implications de la thèse*

En faisant un retour sur la question et l'objectif principal de cette recherche, on peut affirmer que les échanges matériels et symboliques entre les *sitiantes* de Chã de Jardim passent par la médiation de l'échange de dons, en prenant comme base le don élémentaire de la confiance. Cependant, cela ne signifie pas que la logique marchande ne soit pas présente et n'ait pas été assimilée par les *sitiantes*. En fait, les deux logiques semblent coexister et dialoguer, s'alimentant l'une de l'autre, parfois les actions semblent aller plus en direction à un côté et parfois dans l'autre sens. De telle manière, que le recrutement de la main-d'œuvre et la rémunération des travailleurs impliqués directement ou indirectement dans la production de l'offre touristique sont transfigurés et pensés par ces agents comme des dons. Toutefois, tous les *sitiantes* semblent savoir que ces dons sont réservés à ceux qui font partie du

microsystème formé autour du noyau – correspondant au leadership communautaire. Ce microsystème se développe depuis plus ou moins deux décennies par le biais de la formation d'une communauté de sens et d'intérêts, où les volontés, les actions et les rêves de leaders et de ceux qui sont dirigés semblent converger, résultant en une domination légitime par le fait du pouvoir exercé par le leadership sur les autres *sitiantes*. De la sorte, le surgissement de la Communauté Chã de Jardim peut être interprété comme une construction symbolique et identitaire récente, mue par l'adhésion au principe de réciprocité (hiérarchique) qui définit la forme de diriger, de redistribuer et de travailler des *sitiantes* au sein de la communauté. Il est important de souligner qu'à côté de cette forme traditionnelle de domination, d'autres stratégies techno-rationnelles sont mises en œuvre en fonction de l'accumulation et de la concentration de capital économique et culturel (par la scolarisation) par ceux qui constituent le noyau du système. Cela renforce l'interprétation qui suggère que l'un des effets sociaux de la logique du capital est la maximisation des inégalités sociales, associée à la concentration du pouvoir (symbolique) par des agents mieux dotés en savoirs économiques, c'est-à-dire qui connaissent les règles, les codes, et ainsi contrôlent l'accès au marché (BOURDIEU, 1977).

Les échanges des *sitiantes* avec les agents intermédiaires et les autres entrepreneurs du tourisme suivent le même principe, ce qui signifie que la conjugaison des verbes donner-recevoir-rendre est privilégiée. Ce qui se traduit dans la pratique par la recherche de l'établissement de liens et d'alliances durables au travers de l'échange de dons, au détriment du profit immédiat. Cependant, les pratiques des agents intermédiaires (en proposant des cours et des formations aux *sitiantes*), ayant pour conséquence l'apprentissage du « regard esthétisant », intrinsèque au stade actuel du « capitalisme artiste » (LIPOVETSKY et SERROY, 2015 [2013]), ont induit les *sitiantes* à mercantiliser les représentations de la culture paysanne et à transformer leurs éléments identitaires en marchandises : cuisine, artisanat, musique, architecture, expressions religieuses, c'est-à-dire leur mode de vie. Dans cette optique, même les transactions commerciales avec les fournisseurs de marchandises ou avec les clients et touristes peuvent être envisagées en termes d'échanges symboliques. Ceci mène à croire que la manière dont les *sitiantes* participent à l'offre touristique et les échanges entre eux et les autres groupes s'appuient sur l'interpénétration entre valeurs traditionnelles et modernes. Ainsi, une notion relationnelle de la tradition et de la modernité est mise en évidence, où toutes deux peuvent être comprises comme des phases interdépendantes, provisoires et superposés, construites et reconstruites au sein d'une continuité temporelle différenciée (PONGRATZ, 1990).



On peut affirmer que l'insertion des *sitiantes* dans l'offre touristique et, grâce à cela, dans le marché de la consommation, n'implique pas nécessairement l'abandon de leurs pratiques traditionnelles, mais plutôt le contraire : la valorisation de leur identité et des valeurs paysannes en tant que produit symbolique et culturel. Il faut rappeler que le motif de cette valorisation et de la consommation symbolique et culturelle qui en résulte, est l'idéal néo-romantique de la pureté et de l'authenticité de la culture populaire. Cette recherche a aussi permis d'identifier un vaste réseau d'agents impliqués dans le processus de marchandisation de la culture et de la transformation de l'espace rural en lieu de loisir et tourisme. Un tel réseau de relations dépasse le territoire du Brejo Paraibano, articulant des représentants d'entités comme le Sebrae, le PBtur, la Cooperar, l'Université Fédérale de Paraíba, de professionnels du marketing, de journalistes, de *sitiantes* et de consommateurs dans la production et la consommation des nouvelles ruralités.

Compte tenu de ce qui a été exposé, une des implications de cette thèse est la nécessité de reconnaître l'importance du paradigme du don, aussi bien vis-à-vis des relations de consommation, que dans les politiques publiques et les programmes de développement rural. Dans le cas étudié, ce paradigme est la clé pour comprendre les conditions de production du « cas de succès de Chã de Jardim », tout comme les effets d'un leadership féminin et des programmes de microcrédits destinés aux femmes en milieu rural, dont l'aspect le plus positif consisterait en la création d'entreprises capables de générer et de promouvoir la circulation de revenus issus du tourisme entre les *sitiantes* de la communauté (bien que les rémunérations sont extrêmement faibles et que les valeurs sont redistribuées de manière inégale). Peu exploré et possiblement mal interprété par les sociologues contemporains, le principe de réciprocité (rattaché à la dynamique du don) reste une notion fondamentale pour la compréhension de certains types de relations sociales, comme celles étudiées dans ce travail. De la sorte, la notion de réciprocité hiérarchique (ou minimum) de Marcos Lanna, dont je pense que la validité empirique a été démontrée dans cette thèse, propose une voie d'explication pour comprendre la formation de microsystèmes/réseaux de relations où prestations et contreprestations sont définies en conformité avec la position de l'agent dans l'espace social, c'est-à-dire de manière hiérarchisée. Les notions de *paysannité* et d'*habitus* étaient également pertinentes. C'est pourquoi je vais présenter quelques considérations spécifiques par rapport à la méthode et à la méthodologie adoptées, ainsi que vis-à-vis de la pertinence de l'utilisation du concept bourdieusien d'*habitus*.

### *Construction de l'objet et analyse des données*

J'ai travaillé sur un « objet dynamique », c'est-à-dire qui se redéfinit dans un flux continu, rendant difficile la délimitation de l'amplitude des effets des actions des agents et d'établir un découpage temporel précis pour l'analyse. La délimitation de l'objet et du terrain de recherche ont obéi à un découpage analytique prenant comme référence les *sitiantes* de Chã de Jardim, leurs stratégies de reconversion et leurs relations avec d'autres groupes sociaux en fonction de la participation à l'offre touristique de la municipalité d'Areia.

Dans cette perspective, je précise que le découpage temporel ne s'est pas limité seulement à l'étape actuelle de la production de l'offre touristique à Areia, à laquelle les *sitiantes* ont commencé à participer approximativement dans les années 2000. Du fait que, comme je le démontre dans ce travail, les premiers pas qui menèrent (des années plus tard) à la consolidation du cycle économique du tourisme ont été amorcés dès le début du XX<sup>ème</sup> siècle. Ignorer ce fait et les matériaux historiques équivaut à ne pas prêter attention aux conditions de possibilité de réalisation de la situation présente. De son côté, le processus de reconversion sociale des *sitiantes* dans le Brejo Paraibano, qui commence avec les transformations en lien avec l'industrialisation du Brésil et le processus de modernisation agricole, prend des contours plus clairs, en tant que stratégie de groupe, à partir des années 1960/1970. Pour cette période, j'ai eu recours à des données de seconde main élaborées par des chercheurs qui ont mené des recherches dans la région dans les années 1980, fournissant des pistes importantes que j'ai suivies dans l'analyse de cette enquête.

Officiellement, comme je l'ai mentionné dans l'introduction, j'ai commencé le travail d'enquête de terrain à Areia en septembre 2015, et je l'ai terminé en mars 2016. Après cette période, j'y suis retourné afin d'actualiser et de collecter plus d'informations. Cependant, malgré tous les efforts consentis pour remonter le fil du temps aux étapes antérieures et établir une cartographie des faits historiques qui ont précédé l'étape actuelle de la production du tourisme dans la région du Brejo Paraibano, ainsi que la quête d'actualisation des données sur l'expérience en cours dans la communauté, il est fort probable que certains faits ou données m'aient échappé, que certaines choses aient changé durant cette courte période (après mes recherches), et qu'aujourd'hui, la Communauté Chã de Jardim ne soit déjà plus exactement comme je la décris ici. En outre, du fait du volume du matériel littéraire (spécialement des « romanciers des années 1930 ») et de la littérature historique sur Areia, le Brejo Paraibano et le cycle économique de la canne à sucre, tout comme de la célérité de la production de nouvelles connaissances, quelques omissions involontaires au niveau bibliographique ont pu survenir.

En ce qui concerne les subjectivités inhérentes au processus de construction et d'interprétation des données, au lieu de les ignorer, je les ai incorporées au processus de l'enquête. C'est pour cette raison que j'ai cherché à établir de manière réflexive une « rupture épistémologique », en explicitant mon lieu de parole, ma relation avec l'objet de recherche, les déplacements (symboliques et concrets) vécus, etc. Une telle posture a eu une influence directe sur le travail de recherche et d'analyse. Durant l'étape de recueil des données, en ayant pour objectif de « saisir mon objet de tous les côtés », j'ai eu recours à diverses techniques : ethnographie, entretiens, questionnaires, photographies et recherches documentaires. Dans l'analyse, la préoccupation de ne pas accabler les agents a eu une influence dans la manière dont les données sont présentées au sein de la thèse, de façon à mettre en exergue les représentations du monde des dominés et la participation des *sitiantes* au processus de construction de la réalité, à partir de la transcription de leurs actes de parole, de leurs perceptions du monde et de l'analyse du processus de production de sens dans la vie quotidienne. Je pense ainsi que l'objectif de mettre en évidence le réseau de relations invisibles qui alimentent les luttes symboliques vécues par les *sitiantes* a été atteint.

En admettant « le fait que la réalité existe indépendamment des observations et des descriptions que nous possédons à son sujet, ne signifie pas, cependant, que nous puissions connaître la réalité indépendamment de telles observations et de (re)descriptions<sup>498</sup> » (VANDENBERGHE, 2011, p. 6-7), j'ai peut-être péché par excès. C'est pour cette raison que j'accepte par avance la critique à propos de l'excès de « réalisme », qui se traduit dans le caractère descriptif (monographique) adopté dans la thèse et qui se reflète aussi dans la quantité de notes infrapaginales, qui se justifient par la préoccupation de fournir des repères, tout spécialement au lecteur français, peu familiarisé avec les éléments culturels du *Nordeste* du Brésil.

Un autre aspect que j'ai été amenée à penser repose sur les dilemmes éthiques vis-à-vis de la « proximité » qui s'est établie avec les personnes étudiées. Je me réfère, ici, à l'utilisation d'informations issues de conversations informelles ou sur des sujets sensibles, ainsi qu'au souci d'adopter des moyens pour préserver l'identité des personnes interviewées, par crainte qu'elles ne souffrent d'un type de représailles pour avoir exprimé une chose ou une autre. Je crois que ces inquiétudes apparaissent à certains moments dans les analyses développées ici.

---

<sup>498</sup> Traduit par nos soins.

*Ce qu'il a été possible de voir et de faire à partir de la sociologie des pratiques*

L'axe principal de cette enquête repose sur le développement d'une sociologie du « vécu », c'est-à-dire des pratiques sociales, entremêlant le socio-structurel (macro, objectif) et le sociosymbolique (micro, subjectif). J'entends « vécu » comme un espace de production de l'action, c'est-à-dire d'expériences qui impliquent de multiples dimensions de l'existence humaine, et qui donc ne se définit pas exclusivement ni par la sphère de la production, ni de la consommation, mais qui englobe tout un mode ou style de vie, incluant l'éthique, les pratiques religieuses, les pratiques de travail, l'exercice du pouvoir, les relations de solidarité et celles conflictuelles, etc.

En opposition avec les approches interprétatives du monde social *matérialistes* et *individualistes*, la sociologie des pratiques symboliques se situe sur le plan ontologique de l'*idéisme* et dans l'axe épistémologique du *holisme* (VANDENBERGHE, 2001). Me rattachant à l'approche bourdieusienne de l'étude des pratiques symboliques, je suis partie de l'hypothèse que les agents sont immergés dans un « système de sanctions et de récompenses inscrites objectivement dans la réalité, permettant que la structure soit structurante, en grande partie, de l'expérience pratique<sup>499</sup> [des individus] » (SOUZA, 2007, p. 67). En fait, l'interprétation bourdieusienne des pratiques sociales comprend l'analyse des conditions de possibilité et l'émergence de l'agence, montrant que les propres individus constituent l'ordre social de l'intérieur, au travers de leurs actions au niveau de la vie quotidienne.

Selon Frédéric Vandenberghe (2011), les principes épistémologiques de la construction de la connaissance de la pratique chez Bourdieu, viennent d'une compréhension du monde où l'étude d'un cas particulier – comme les relations entre les *sitiantes* et les autres agents impliqués dans la production de l'offre touristique à Areia – est, en outre d'être surdéterminé par la théorie, « une synthèse concrète d'un ensemble de relations générales<sup>500</sup> » (VANDENBERGHE, 2011, p. 18). Je pense que j'ai atteint ce niveau de synthèse en articulant l'analyse de la dimension matérielle et symbolique de l'échange de dons avec l'étude des formes de domination dans la Communauté Chã de Jardim.

Dans cette optique, une des contributions de cette recherche est l'identification du *modus operandi* du *microsystème de circulation de dons* dans la Communauté et sa relation avec l'ancien système de domination traditionnelle des seigneurs d'*engenhos*. Entre les *sitiantes* impliqués dans la production de l'offre touristique, les dons sont redistribués selon le

---

<sup>499</sup>Idem.

<sup>500</sup>Idem.

principe de la *réciprocité hiérarchique* – entendue, ici, comme un principe qui régit les pratiques de l'échange de dons, de manière à former un circuit hiérarchisé, où la triple obligation de donner-recevoir-rendre est mobilisée par les agents comme une stratégie légitime afin d'établir des relations durables, d'optimiser les gains symboliques et/ou pour établir une domination symbolique.

En outre, l'observation et la description des structures hiérarchiques des relations sociales, l'identification et l'analyse des stratégies de domination symbolique ont permis de mettre à jour que la précarisation du travail et l'exploitation des travailleurs sont l'autre face de l'expérience touristique et de la dynamique du don. L'utilisation de la métaphore du jeu renforce cette compréhension, en illustrant le caractère compétitif et relationnel des relations d'échanges au sein de la production de l'offre touristique, tout comme les aspects symboliques impliqués dans la dynamique du don.

Le marché touristique, entendu comme un sous-champ surdéterminé par le champ culturel où le symbolique et les échanges/partenariats sont essentiels, est interprété comme un champ de luttes symboliques où « de nombreuses questions sont en jeu », et non uniquement des intérêts économiques. Au sein de ce sous-champ, les différents agents s'affrontent, coopèrent et échangent, développant diverses stratégies orientées vers la préservation ou la promotion du statut et vers l'obtention de la reconnaissance sociale. Certains exemples d'échanges entre entrepreneurs et clients, entre représentants d'instances intermédiaires et journalistes, ont été présentés dans cette thèse, mais pas analysés de manière complète. Il faudrait réaliser une ethnographie et analyser individuellement de telles expériences, tout comme élargir la recherche aux médias pour comprendre comment de tels agents conçoivent les échanges avec les *sitiantes* et la relation entre don et expérience touristique. Surtout si l'on considère que l'hospitalité, l'accueil et le service sont des éléments-clés dans l'élaboration du produit touristique, supposant des échanges qui impliquent la subjectivité et qui dépassent l'idée de l'équivalence objective de l'argent. Je crois que ces aspects, ainsi que d'autres, qui n'ont pas été explorés en profondeur dans cette recherche, méritent d'être analysés dans d'autres recherches.

Enfin, je souligne que l'utilisation de l'expression « circulation de dons » n'est pas une étiquette vide de sens, ni ne doit être comprise comme un euphémisme, vu que pour les *sitiantes* de la communauté Chã de Jardim, le don est aussi un code de communication au travers duquel différentes parties communiquent, concèdent une reconnaissance mutuelle et se rendent des gestes d'affection et d'interconnaissance dans les relations quotidiennes. En outre, au sein de l'activité touristique, les dons « circulent », bien que de forme hiérarchisée et non

d'une forme équitable entre les *sitiantes* qui maintiennent une relation de complicité – entendue comme fondement de la domination symbolique – avec la leader communautaire. Privilégier cette interprétation n'implique pas d'affirmer l'inexistence de solidarités horizontales ou d'échanges non utilitaires entre les *sitiantes*, mus par des dispositions affectives et le respect mutuel. J'ai pleine conscience que la thèse que je présente est le résultat d'un découpage et l'une des interprétations possibles. Elle pourrait donc être différente si j'avais utilisé d'autres « lunettes » pour observer, formuler et répondre à d'autres types de questions de recherche. Je reconnais donc les limites de ma propre interprétation, focalisée sur les relations de pouvoir, sur l'observation des formes de domination et sur les relations entre les agents, en considérant qu'ils agissent sur la base non uniquement d'« intérêts » (objectifs et conscients), mais qu'ils sont motivés (de manière inconsciente) principalement par des gains symboliques et que leurs actions sont conditionnées par un système de dispositions incorporées – l'*habitus*.

#### *L'utilisation du concept d'habitus comme outil conceptuel*

La complexification des processus de socialisation dans les sociétés contemporaines – où les médias représentent un important agent socialisateur –, ainsi que le caractère transitoire des connaissances, des rôles, des relations et des institutions sociales, ouvrent la voie à une plus grande réflexivité des individus et à la formation de dispositions plurielles (SETTON, 2002 ; LAHIRE, 2016), menant à remettre en question le pouvoir explicatif du concept d'*habitus* pour la compréhension des processus de reconstruction identitaire et des mouvements d'inflexion dans les trajectoires d'individus et de groupes de nos jours. Selon Frédéric Vandenberghe et Jean-François Véran (2016), pour les post-bourdieusiens et les anti-bourdieusiens – critiques vis-à-vis de la presque absence de réflexivité des agents dans la théorie bourdieusienne de l'action et du modèle théorique d'adhésion viscérale (« complicité ontologique ») entre *habitus* et champ élaboré par Bourdieu – l'*habitus* est devenu un concept « tout simplement obsolète ».

J'admets que les *sitiantes* ne sont plus limités par les modèles identitaires assimilés dans le contexte local de la famille, et que leurs expériences et leur vécu ne se restreignent pas non plus au « monde rural », vu qu'ils sont exposés à l'influence médiatisée des cultures de masse et qu'ils « transitent » constamment par l'espace urbain, aussi bien que les citadins « transitent » aussi dans l'espace rural ; et que c'est exactement dans cette « friction » et dans ce « dialogue » qu'ils construisent leurs identités et qu'ils s'autodéfinissent. Cependant, ceci ne donne pas à la

critique de Bernard Lahire (2016), sur la quête d'une unité fondamentale, unificatrice des pratiques individuelles de la part des chercheurs, une justification catégorique pour abandonner la notion bourdieusienne. Avant de prendre une telle décision, il faut examiner attentivement l'objet et analyser les régularités qui marquent l'expérience vécue par les individus étudiés.

De fait, quatre aspects m'ont conduit à utiliser l'habitus en tant qu'outil conceptuel dans cette recherche : 1) l'observation d'une certaine unité de perceptions, de goûts, de critères de jugement, de valeurs, enfin, d'un mode de vie qui caractérise les *sitiantes* en tant que groupe socialement distinct d'autres ; 2) la compréhension que l'échange de dons et la réciprocité impliquent une relation complexe et ambiguë entre intérêts individuels (conscients et inconscients), attentes collectives et obligations morales, qui ne peut pas être expliquée à partir de la polarisation (illusoire) créée entre les catégories intérêt et désintérêt (actes intéressés et actes désintéressés), à la manière dont le font les spécialistes du don liés aux approches anti-utilitaristes ou utilitaristes ; 3) l'observation de la contribution de l'individu pour la reproduction ou le changement des structures objectives à partir de ses actions ; 4) le besoin d'un outil qui permette de comprendre et d'expliquer les changements de valeurs et les transformations (subtiles) dans l'ordre moral paysan.

Premièrement, je pense qu'une lecture trop rapide pourrait suggérer que l'usage de la notion d'habitus est le résultat de « choix d'une théorie fermée prête à l'emploi » de la théorie de la pratique de Bourdieu. Cependant, je souligne que c'est l'observation systématique qui a permis d'identifier une certaine unité dans les pratiques des *sitiantes* par rapport à leur travail, à la religion, à la famille et à l'espace rural. Tout comme on vérifie une « unification » autour des principes de jugement et des formes de perception, et dans la forme dont ils classifient les autres et sont classifiés dans la relation avec les citadins – entendus comme un des groupes auquel ils s'opposent et à partir duquel ils cherchent à se définir. En ce sens, je réaffirme l'importance du « *sítio* » (de la campagne) comme élément essentiel dans la définition de l'identité des *sitiantes*, comme cela l'a été expliqué dans l'introduction et tout au long de la discussion.

Deuxièmement, en prenant appui sur le propre Marcel Mauss (2003 [1923-24]), pour qui le don a de multiples significations et implications dans la vie sociale, de mon point de vue, la polarisation établie entre la perspective anti-utilitariste – qui met en exergue le potentiel théorique du don de servir comme un paradigme pour une compréhension critique de la société contemporaine – et l'approche utilitariste – qui met en avant la rationalisation instrumentale sur la base de l'hypothèse que les individus font des calculs sur la relation coûts-bénéfices d'un don – sont toutes deux réductionnistes (KOMTER, 2007). D'un côté, les uns survalorisent l'expérience du don, l'érigeant en antidote à l'économisme des relations marchandes ; d'un

autre côté, les économistes (dans leur grande majorité) mettent en avant l'attitude rationnelle (objective) et calculatrice qui motive les individus à donner et les gains qu'ils visent.

De mon point de vue, ce qui caractérise la dynamique du don est la fusion entre attentes collectives, obligations morales, compétition, générosité, « gratuité » et attente de réciprocité. De cette manière, je ne dissocie pas l'attitude généreuse et gratuite du don des intérêts subjectifs (inconscients) dans l'obtention de gains symboliques ou matériels au travers de l'échange de dons. L'outil qui m'a permis de voir et de problématiser cela, tout comme d'identifier l'origine de l'adhésion naturalisée des *sitiantes* au principe de réciprocité et à la triple obligation de donner-recevoir-rendre, et aussi l'existence du « calcul » (souvent inconscient, et donc non objectivé, ou parfois instrumental et calculateur) dans l'« action désintéressée » de donner, est aussi l'*habitus*.

Troisièmement, dans cette thèse, je ne me laisse pas prendre au piège par le « modèle traditionnel d'inertie » de l'*habitus* (VANDENBERGHE, 2016). Je pense que les deux facettes de l'*habitus* – celle qui « apprend » et qui convertit (y compris de manière réflexive) et celle qui tend à reproduire, sous de nouvelles formes, la structure des relations de force entre les classes – sont prises en considération. De fait, dans les analyses, il a été possible d'identifier la créativité, la capacité de performance, d'innovation et de reconversion, spécialement des jeunes *sitiantes*, grâce à une scolarisation plus longue et à l'acquisition de compétences requises pour satisfaire aux nouvelles demandes du marché. Cependant, en accord avec Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron (1992 [1970]), je pense qu'un tel processus est traversé par la force de la violence symbolique de l'action pédagogique du système d'enseignement.

L'efficacité d'un tel système est assurée par le soutien d'autres institutions et par l'appui des moyens électroniques de diffusion de l'information et des médias en général, lesquels fonctionnent comme des canaux de propagation de nouvelles valeurs et idéologies (y compris du discours de l'entrepreneuriat). Cependant, il est clair que les individus, même les dominés, ne sont pas passifs, en gardant à l'esprit que la prédominance de la culture dominante n'est pas un pouvoir pleinement instauré, mais un « projet de pouvoir » qui s'impose au travers d'une lutte symbolique entre les classes (GARCIA, 1996). Les classes dominées sont des « agents de changement », que ce soit concourant de manière complice à l'assimilation (sélective) des codes de représentation et de classifications dominants, ou que ce soit en les confrontant et en luttant pour la reconnaissance de leur propre culture et pour le droit à la différence, pas toujours de manière objective.

Sur ce point, en accord avec la sociologie critique post-bourdiesienne, je perçois une certaine limitation dans l'application que Bourdieu a faite de son propre concept, en insistant



sur l'idée d'un agent capable d'agir de manière réflexive seulement dans des circonstances très particulières, dans lesquels il peut développer un mouvement de rupture au travers de l'« auto-socianalyse » (VANDENBERGHE, 2011, VÉRAN et VANDENBERGHE, 2016), et à partir de cela réorienter sa conduite en s'appropriant du pouvoir qui circule au travers des relations sociales. Dans le cas de la relation de l'échange de dons, on a observé que même en situation de désavantage, en raison de la possession d'un moindre capital, le *sitiante* arrive par l'offre généreuse d'un don à créer le sentiment de dette et l'obligation de contre-prestation chez son interlocuteur. Comme cela a été analysé dans ce travail, c'est ainsi que se passe la relation entre suiveurs et leader à Chã de Jardim. Cependant, le principe de réciprocité hiérarchique fait que la dette des suiveurs est toujours perçue comme plus grande que celle du leader, grâce à son capital symbolique et à un travail constant de domination symbolique, qui fait penser que le sacrifice de ce dernier est toujours plus grand, parce que supposément réalisé au nom du collectif.

Dans le cas étudié, la tendance reproductive des structures se révèle dans le maintien de pratiques et de valeurs considérées traditionnelles, lesquelles sont associées à l'éthique paysanne – articulée autour des principes de réciprocité, d'honneur et de hiérarchie – et s'expriment dans l'importance attribuée à la valeur famille, à la religion, au travail et à la vie communautaire dans l'espace rural. Dans cette optique, l'ordre moral paysan – la paysannité – s'insère dans la discussion et fait sens en tant que dimension de l'habitus ou de l'éthos paysan. Ourdie à partir d'un univers symbolique où la réciprocité et la hiérarchie sont considérées comme deux faces intrinsèques à la nature des choses et des êtres, la paysannité présuppose la subordination des *sitiantes* à la volonté divine.

Quatrièmement, bien qu'il possède une grande validité descriptive, le concept de paysannité ne me semble pas en mesure d'expliquer les raisons de la permanence de l'éthique paysanne, et encore moins le processus d'attribution d'une nouvelle signification de cette dernière. Dans ce contexte, le concept d'habitus est devenu pertinent et nécessaire, justement parce qu'il permet de comprendre la contribution de l'individu à la réaffirmation ou à la transformation des structures objectives. Ceci est explicite lorsque je discute les relations de genre et que je démontre que la décision de certaines femmes de travailler hors du foyer et de certaines mères d'investir dans l'éducation de leurs enfants, tout comme celle de certaines jeunes femmes de ne pas se marier et de se consacrer à leur carrière professionnelle, est en train de redessiner lentement la distribution du pouvoir au sein de la famille traditionnelle paysanne, sans toutefois altérer la fonction symbolique ou la valeur famille.

Comme le questionne Marilyn Strathern dans son ouvrage *The Gender of Gift* (2006 [1988]), et comme le met en exergue Aloizio Lima Barbosa (2016), la manière dont la morale des dons subjugue l'expérience des femmes – traitées comme des biens (précieux) échangés entre clans – est un aspect problématique fondamental de l'échange de dons, que Mauss n'a pas traité dans son analyse de la *kula* mélanésienne. Dans cette recherche, on a observé que la formation d'un circuit hiérarchisé de redistribution de dons dans la Communauté semble être le résultat d'une forme féminine de leadership, de travail et d'échange qui privilégie l'entretien de valeurs traditionnelles. La morale des dons semble donc être tributaire des valeurs et du système hiérarchique auxquels les *sitiantes* adhèrent et qu'ils prennent comme références dans leur mode de vie. Dans le cas étudié, la contradiction se trouve dans le fait que la formation du *microsystème* dirigé par des femmes de la communauté est simultanément une tentative de leur part de s'auto-affirmer au travers du travail productif et aussi la réaffirmation de leur rôle dans la (re)production des valeurs communautaires, plus précisément de la valeur de la réciprocité comme principe légitime des échanges entre les *sitiantes*. Je souligne que l'expérience analysée met en évidence que le travail féminin continue à être conçu comme une « aide » à l'entretien de la famille, réaffirmant un éthos, un mode de vie paysan, qui privilégie la cohésion sociale au détriment de l'individu, et la subordination du « plus faible » au « plus fort ». Pour résumer, on peut observer que sur la longue durée, les relations sociales et les stratégies de domination se transforment dans leurs formes/tournures, mais pas dans leurs effets pervers d'entretien des hiérarchies.

De fait, on a observé que les valeurs éthiques et morales passaient par un processus d'attribution de nouvelles significations, sous l'influence des relations de marché, à l'origine de l'instrumentalisation utilitaire de l'échange de dons. Cependant, une telle posture ne revient pas à promouvoir une rupture effective entre la tradition et la modernité, c'est-à-dire entre la logique de l'échange symbolique et de l'échange marchand, du fait que les pratiques des *sitiantes* au sein de l'expérience touristique mettent en évidence le caractère non évolutionniste de cette relation, suggérant la coexistence de deux temporalités, de deux logiques juxtaposées, lesquelles peuvent converger pour créer de nouvelles hiérarchies et formes de différenciations entre fractions de classes, comme on l'a observé au sein du groupe des *sitiantes*.

Finalement, je souligne qu'en ce qui concerne la question traitée, la notion d'habitus continue actuelle et valide, du fait qu'« elle concourt à saisir une certaine homogénéité dans les dispositions, les goûts et les préférences des groupes et/ou d'individus fruits d'une même

trajectoire sociale<sup>501</sup> » (SETTON, 2002, p. 64) et permet de saisir le rôle de l'agent comme producteur de pratiques et de valeurs qui sont incorporées, reproduites et transformées par lui. Ainsi, loin de la « qualité de reproduction » perpétuelle d'un habitus qui fixe et ancre l'individu dans le passé, c'est-à-dire à ses origines, dans ce travail, le « côté actif de l'habitus » est principalement mis en avant, renforçant la compréhension du fait que l'agent a « un pouvoir [...] constructeur » (BOURDIEU, 2003 [1997]). Comme l'affirme Bourdieu (1992), « l'habitus n'est pas un destin » !

Cette recherche constate que les jeunes *sitiantes*, plus spécialement, transposent les frontières symboliques de la « campagne », en vue du dépassement des stigmates et des préjugés en relation avec le « campagnard bête », au travers de la scolarisation et de l'affirmation de leurs valeurs morales, ainsi que de la reconstruction de leur identité comme exigence propre de « rester *sitiante* ». Mais, malgré toutes les conquêtes que cela représente pour eux sur le plan symbolique et matériel – menant à une reconnaissance sociale, une augmentation de l'estime de soi, etc. –, cela ne semble pas être suffisant pour redéfinir la position du groupe (comme un tout) au sein de la structure de l'espace social, où être un « campagnard savant » est à peine considéré comme une porte d'entrée pour participer de jeux sociaux où les disputes pour le pouvoir et les luttes symboliques pour le monopole de la culture légitime sont encore plus âpres.

L'échange de dons apparaît donc comme une stratégie légitime, aussi bien pour établir des alliances (externes et internes) que pour subordonner et exercer une domination symbolique. Cependant, en accord avec les idées de Komter (2007), cela ne signifie pas que le don soit moralement bon ou mauvais. Comme le soutient cette auteure « La signification morale du don dépend de la nature de la relation sociale au sein de laquelle il est donné, ainsi que des finalités et des motifs conscients et inconscients de ceux qui sont impliqués dans cette relation<sup>502</sup> » (KOMTER, 2007, s. p). Et comme les significations sont socialement construites, chaque société, groupe ou classe sociale juge et légitime ce qui est moralement bon ou mauvais de faire du don et avec le don.

D'une certaine manière, dans le cas étudié, la liberté et la gratuité (désintéret) du don sont une utopie, tout comme la « communion des âmes » de Marcel Mauss. Mais, dans un monde compétitif où tout (ou presque tout) peut être converti et acheté en argent, en croyant à cette utopie, les individus la transforment en un chemin vers la liberté, du fait que l'adhésion à la triple obligation du donner-recevoir-rendre représente une opposition à la pratique de l'anti-

---

<sup>501</sup>Idem.

<sup>502</sup>Idem.

don, exprimé par le triptyque prendre-refuser-garder (VANDENBERGHE, 2009). Dans cette optique, les échanges réciproques de gestes d'affection, de respect, de gentillesse, tout comme l'octroi de reconnaissance au travail de l'autre et à l'autre, sont des dons qui permettent de relier des générations, des personnes et des groupes sociaux distincts, restituant de l'humanité même dans les relations marchandes.

## APÊNDICE B - ROTEIRO DE ENTREVISTA COM SITIANTES

### **Quem é o entrevistado; trajetória e relação com a comunidade**

- Você poderia me falar um pouco sobre você (infância, onde nasceu, quem o criou, onde morou)
- Lembranças da infância/algum evento especial marcou sua infância
- Como era a Comunidade naquela época / práticas de sociabilidade / lugares de encontro (escola/igreja/camcimbadas/barragem...)
- Onde realizou os estudos / como foi a escolarização
- Como você conheceu seu/sua esposa/a?...
- Condições de vida e trabalho naquela época (alguém da família trabalhou no engenho? foi morador de engenho? Relação com os senhores de engenho)
- Idade, situação familiar, número de filhos...

### **Práticas culturais; relação e percepções sobre o espaço rural e a cidade**

- Principais festas na Comunidade
- Pratica alguma religião / Filhos participam do Grupo de Jovens da Igreja católica?
- Origem da “brincadeira” do cruzeiro/queima de flores; Participação
- E hoje, como são as festas por aqui? / Como você/os jovens se divertiam ?
- Hábitos alimentares da família /preferências
- Propriedade da terra onde mora / Há quantos anos mora no local; Já morou na cidade
- Frequência que vai à cidade / Relação com as pessoas da cidade?
- O que mais gosta no sítio onde mora / Quais as maiores dificuldades
- O que significar viver no sítio?
- Já se imaginou morando em outro local... [qual e por quê?]

### **- Trabalho e relação com a atividade de turismo e instâncias intermediárias/turistas**

- Qual a principal fonte de renda? (da família e individual) / Como gasta os rendimentos
- Desempenha atividade relacionada à oferta turística de Areia/comunidade
- Como se envolveu no turismo/artesanato etc? / com que aprendeu? / Fonte de inspiração das peças
- Participa de alguma entidade associativa (Adesco / sindicato / associação de moradores);
- Assumiu algum cargo na Adesco/ Associação de moradores? [Qual período?]
- Participação em cursos/capacitações / avaliação dos cursos
- Onde é vendido o artesanato / Quem costuma comprar / Por que as pessoas compram as peças
- Relação com a liderança comunitária / parentesco com a família Balbino
- Relação com Atura/ Sebrae etc.
- Como é o relacionamento com os clientes/turistas

### **PARA O FIM:**

- Já foi alguma vez ao Restaurante Rural Vó Maria? Almoçou alguma vez no local;
- [Em caso positivo, perguntar o que achou da comida; O que achou do espaço/decoração etc.]
- Espaço livre (sem perguntas/ entrevistado fala sobre é orientado a falar sobre o que quiser/ se quiser acrescentar algo)

### **PARA a líder e outros que trabalham no restaurante:**

- Participação na criação do restaurante / Adesco; Como foi o processo
- A que se deve o sucesso do Maria? / Por que o Vó Maria deu certo?
- O que o restaurante Vó Maria significa para você;
- Como você imagina o seu futuro? Quais os seus sonhos?

## **APÊNDICE C – ROTEIRO DE ENTREVISTA COM EMPREENDEDORES DO TURISMO**

[Entrevista semi-dirigida]

### **Quem é o entrevistado; relação e percepções sobre o espaço rural**

- Você poderia me falar um pouco sobre você (infância, onde cresceu, Idade, situação familiar, n. de filhos...)
- Onde realizou os estudos / como foi o processo de escolarização
- Onde mora e há quantos anos mora no local; Já morou em outra cidade [quando e por quê?]
- Já morou no sítio? (mudou por que?) / Situação dos pais
- O que o espaço rural representa na sua vida?

### **- Trabalho e relação com a atividade de turismo e instâncias intermediárias/turistas**

- Qual a principal fonte de renda? (da família e individual)
- Você poderia falar um pouco sobre seu envolvimento com o turismo? (Há quanto tempo trabalha com turismo / Como e quando começou / Quem incentivou?)
- Recebeu consultoria do Sebrae / Como ocorreu o primeiro contato com Sebrae?
- Participação em cursos/capacitações / avaliação dos cursos / Quem ofereceu
- Relacionamento com os entidades/Governo (tais como Cooperar, PBtur, Governo Municipal e Estadual etc.);
- Como avalia o trabalho do Sebrae / PBtur no desenvolvimento turístico da cidade;
- Há outras entidades importantes no desenvolvimento do turismo em Areia?
- Participa de alguma entidade associativa (Atura etc.)/ Assumiu algum cargo
- Quem são seus clientes /Como é o relacionamento com os clientes/turistas?
- Quais os principais desafios/ dificuldades da atividade?
- O que o seu empreendimento significa para você / O que é ser um empreendedor para você
- Como você imagina o futuro de seu negócio? Quais os seus sonhos?

### **PARA O FIM:**

- Conhece Luciana Balbino / como a conheceu ?
- Já foi alguma vez ao Restaurante Rural Vó Maria? Almoçou alguma vez no local;
- [Em caso positivo, perguntar o que achou da comida; O que achou do espaço/decoração etc.]
- Espaço livre (sem perguntas/ entrevistado fala sobre é orientado a falar sobre o que quiser/ se quiser acrescentar algo)

OBS: Lembrar de pedir autorização para gravar e usar falas na tese; E pegar o nome completo e a idade.

## APÊNDICE D - ROTEIRO DE ENTREVISTA PARA INSTÂNCIAS INTERMEDIÁRIAS

### Quem é e qual a trajetória do entrevistado:

- Poderia falar um pouco sobre você? (Onde estudou? Formação?)
- Como foi sua trajetória até chegar à entidade... ( forma de recrutamento etc.)
- Sobre sua atuação no SEBRAE/ PBtur/Cooperar/SENAR, quais cargos já passou?
- Há quanto tempo está no cargo atual? Quais as funções atuais...
- Onde mora atualmente? / Já morou em outra(s) cidade(s) / Já morou no interior, tem família lá... /possui uma casa de campo? / Viaja muito ao interior? / Com que propósito, quais épocas?)

### Relação do entrevistado com o turismo, o espaço rural e Areia/Chã de Jardim:

- Você poderia falar um pouco sobre sua trajetória e seu envolvimento com o turismo?
- E seu contato com Areia, como se deu? ...
- Quais as principais dificuldades encontradas para o desenvolvimento do turismo rural em Areia?
- Qual a situação do restaurante Vó Maria na oferta turística de Areia? (pontos positivos e os negativos; como avalia a comida, o espaço, a decoração etc)
- Como conheceu Luciana Balbino? - Como ser um empreendedor de sucesso no ramo do turismo rural? Quais características pessoais e quais conhecimentos ele deve possuir? [SEBRAE]  
... como e por que o restaurante Vó Mariatornou-se um caso de sucesso. É isso mesmo... Por quê? Há outros casos de sucesso em Areia? [SEBRAE]
- \* O que o espaço rural representa na sua vida? Já morou ou seus parentes moraram?

### Sobre a atuação da entidade no desenvolvimento do turismo paraibano

- O que é/ o que significa o turismo rural para o XXXX? Atuar no TR trata-se de uma diretriz do XXXX Nacional?
- Em termos de geração de renda e emprego, qual a representatividade / importância da atividade para PB, atualmente? (A entidade tem esses dados?)
- Em que consiste o trabalho da entidade no desenvolvimento do turismo paraibano? Como surgiu?
- Qual o papel da XXXX no que tange ao desenvolvimento do turismo na Paraíba, hoje?
- Como é o relacionamento com os empreendedores/produtores rurais? Como chegam as demandas deles ao órgão? Como procuram responder as expectativas deles?
- Qual é a metodologia adotada? Há algum manual de como proceder? Esse manual/diretriz é a mesm@ para todo país?
- Operacionalmente, como funciona? Vocês contratam consultores/instrutores... vão até as cidades...
- Quais são as ações previstas para o desenvolvimento do turismo paraibano, para este ano? E quais os públicos dessas ações?
- Como ocorre o planejamento das ações do órgão, no que se refere à temática em questão?
- Quais são os resultados esperados, em termos de metas? Quanto a avaliação desses resultados, como será feita?
- Quem são as instituições parceiras da entidade nessa tarefa? Como é o relacionamento com os órgãos públicos e o Governo (tais como Cooperar, PBtur, Governo Municipal e Estadual?)
- No caso de Areia, há um diálogo com a Atura e o Fórum do turismo de Brejo Paraibano? Como funciona?
- Conhece Luciana Balbino / como a conheceu
- Espaço livre (sem perguntas/ entrevistado fala sobre é orientado a falar sobre o que quiser/ se quiser acrescentar algo)

## APÊNDICE E - QUESTIONÁRIO DE PESQUISA COM CLIENTES DO RVM

Ajude a melhorar nossos produtos e serviços, permitindo conhecê-lo(a) melhor e avaliando os itens a seguir. Esse questionário irá lhe tomar apenas alguns minutos e contribuirá não apenas com o Restaurante Vó Maria, mas também com a elaboração de uma tese de doutorado sobre o turismo em Areia/Chã de Jardim.

### PARTE 1: SOBRE SUA VISITA À CHÃ DE JARDIM E/OU À AREIA.

- Quem organizou/planejou esta visita/viagem?
 

<input type="checkbox"/> Agência de turismo.	<input type="checkbox"/> A escola ou a Universidade.
<input type="checkbox"/> Grupo de amigos em excursão independente.	<input type="checkbox"/> Eu e/ou minha família.
<input type="checkbox"/> A empresa onde trabalho.	<input type="checkbox"/> Outros. Quem? _____
- Nesta visita/viagem, você está acompanhado...
 

<input type="checkbox"/> Não, estou sozinho.	<input type="checkbox"/> ...de colegas de trabalho.
<input type="checkbox"/> ...de professores e outros estudantes.	<input type="checkbox"/> ...de familiares e/ou amigos.
<input type="checkbox"/> ... de cônjuge ou companheiro(a).	<input type="checkbox"/> ...de namorado(a) ou noivo(a).
- Trata-se de uma...
 

<input type="checkbox"/> ... viagem de fim de semana.	<input type="checkbox"/> ...viagem de 3 a 5 dias.
<input type="checkbox"/> ... excursão de um dia.	<input type="checkbox"/> ...visita de rotina, em função do trabalho.
<input type="checkbox"/> Outro. Qual? _____	
- Qual a principal motivação de sua visita ao Restaurante Vó Maria?
 

<input type="checkbox"/> Estou de passagem / Estou a trabalho.	<input type="checkbox"/> Estou em uma excursão de turismo.
<input type="checkbox"/> Moro na Comunidade Chã de Jardim.	<input type="checkbox"/> Estou em uma excursão escolar.
<input type="checkbox"/> Estou de férias do trabalho/escola e decidi viajar.	<input type="checkbox"/> Moro em Areia / sou amigo do pessoal do Restaurante.
<input type="checkbox"/> Outra. Qual? _____	
- Quais as atividades que você já participou ou pretende realizar nessa visita? [Marque quantas alternativas forem necessárias.]
 

<input type="checkbox"/> Apenas almoçar.	<input type="checkbox"/> Visitas a engenhos.
<input type="checkbox"/> Trilhas na mata do Pau Ferro.	<input type="checkbox"/> Visitas a Museus em Areia.
<input type="checkbox"/> Piqueniques na mata do Pau Ferro.	<input type="checkbox"/> Visita ao Teatro de Areia.
<input type="checkbox"/> Tour pelas ruas de Areia e/ou pelo Campus da UFPB.	<input type="checkbox"/> Chá da Tarde no Restaurante Vó Maria.
<input type="checkbox"/> Palestra no Restaurante Vó Maria.	
<input type="checkbox"/> Outras. Qual(is)? _____	
- Caso já tenha visitado ou já conheça Areia, escolha **QUATRO (04)** palavras que melhor representam/caracterizam essa cidade.
 

<input type="checkbox"/> Beleza.	<input type="checkbox"/> História.	<input type="checkbox"/> Interior.	<input type="checkbox"/> Trânsito caótico.
<input type="checkbox"/> Casa/Cond. de Campo	<input type="checkbox"/> Cultura.	<input type="checkbox"/> Tranquilidade.	<input type="checkbox"/> Ruas estreitas.
<input type="checkbox"/> Engenhos.	<input type="checkbox"/> Lazer.	<input type="checkbox"/> Comida boa.	<input type="checkbox"/> Estudo/trabalho.
<input type="checkbox"/> Casarios.	<input type="checkbox"/> Turismo.	<input type="checkbox"/> Descanso.	<input type="checkbox"/> Falta de água.
<input type="checkbox"/> Brejo/Clima.	<input type="checkbox"/> Bregareia.	<input type="checkbox"/> Fim de semana.	<input type="checkbox"/> Mata/Floresta.
- Você costuma almoçar fora de casa?
 

<input type="checkbox"/> Não, esta é a primeira vez	<input type="checkbox"/> Pelo menos uma vez por semana.	<input type="checkbox"/> Duas a três vez por semana.
<input type="checkbox"/> Todos os dias.	<input type="checkbox"/> Todos os fins de semana.	<input type="checkbox"/> Esporadicamente/Raramente.
- Com que frequência você almoça/visita o Restaurante Vó Maria?
 

<input type="checkbox"/> Primeira vez	<input type="checkbox"/> Uma vez por semana.	<input type="checkbox"/> Duas a três vez por semana.
<input type="checkbox"/> Todos os dias.	<input type="checkbox"/> Todos os fins de semana.	<input type="checkbox"/> Esporadicamente/Raramente.
- É a primeira vez que almoça em um restaurante rural?  Sim.  Não.
- Complete a frase: O restaurante Vó Maria é... \_\_\_\_\_

### PARTE 2: SOBRE VOCÊ E SUA RELAÇÃO COM O ESPAÇO RURAL.

- Qual seu sexo:  Feminino.  Masculino.
- Você já morou na zona rural?  Sim.  Não.
- Você mora atualmente na zona rural?  Sim.  Não.
- Você possui atualmente uma residência/casa de campo (secundária) na zona rural?  Sim.  Não.
- Seus pais ou avós moraram ou moram em uma propriedade rural?  Sim.  Não.
- Escolha **QUATRO (04)** palavras que melhor representam/caracterizam o espaço rural.
 

<input type="checkbox"/> Beleza.	<input type="checkbox"/> Trabalho.	<input type="checkbox"/> Qualidade de Vida.	<input type="checkbox"/> Atraso.
<input type="checkbox"/> Natureza.	<input type="checkbox"/> Agricultura.	<input type="checkbox"/> Religiosidade.	<input type="checkbox"/> Precariedade.
<input type="checkbox"/> Paisagem.	<input type="checkbox"/> Lazer.	<input type="checkbox"/> Comida boa.	<input type="checkbox"/> Isolamento.
<input type="checkbox"/> Rústico.	<input type="checkbox"/> Turismo.	<input type="checkbox"/> Simplicidade.	<input type="checkbox"/> Liberdade.
<input type="checkbox"/> Exótico.	<input type="checkbox"/> Empreendedorismo.	<input type="checkbox"/> Cultura.	<input type="checkbox"/> Seca.



17. Qual sua data de nascimento? (dia/mês/ano) \_\_\_\_\_
18. Você é natural de... \_\_\_\_\_
19. Atualmente você mora em... \_\_\_\_\_ (Cidade/estado/País)
20. Qual sua profissão? \_\_\_\_\_
21. Qual sua situação profissional atual?
- ( ) Desempregado. ( ) Carteira assinada.  
 ( ) Estudante / Apenas estudo. ( ) Dono(a) de Casa / Não trabalho fora.  
 ( ) Profissional liberal / Autônomo(a). ( ) Empresário(a) / Microempreendedor(a).  
 ( ) Servidor(a) Público. ( ) Aposentado(a) / Pensionista.  
 ( ) Outra. Qual? \_\_\_\_\_
22. Assinale dentre as opções abaixo seu grau de escolaridade.
- ( ) 1º Grau / Ensino fundamental incompleto. ( ) 1º Grau / Ensino fundamental completo.  
 ( ) 2º Grau / Ensino médio incompleto. ( ) 2º Grau / Ensino médio completo.  
 ( ) Ensino Superior Incompleto. ( ) Ensino Superior Completo.  
 ( ) Cursando Pós-Graduação. ( ) Pós-Graduado(a) – já concluí.
23. Assinale, dentre as opções abaixo, qual é a **renda média de sua família**. [Valores calculados com base no salário mínimo de 2016].
- ( ) Menos de R\$880,00. ( ) Entre R\$880,00 e R\$ 2.640,00.  
 ( ) Entre R\$ 2.640,01 e R\$ 5.280,00. ( ) Entre R\$ 5.280,01 e R\$ 10.560,00.  
 ( ) Entre R\$ 10.560,01 e R\$ 17.600,00. ( ) Mais de R\$ 17.600,00.

PARTE 3: SOBRE O RESTAURANTE, SEUS PRODUTOS, SERVIÇOS E DIVULGAÇÃO.

REFEIÇÕES/PRATOS	Muito Satisfeito	Satisfeito	Insatisfeito	Muito Insatisfeito	Não Sabe/ Não se aplica
24. Qualidade e sabor da comida					
25. Variedade dos pratos					
26. Qualidade e sabor dos sucos					
27. Qualidade e sabor das sobremesas					
28. Preços praticados					
<b>SERVIÇOS</b>					
29. Atendimento					
30. Forma de pagamento					
31. Cortesias (café, rapadura...)					
32. Estacionamento					
<b>AMBIENTE</b>					
33. Decoração/Aparência					
34. Limpeza e higiene do salão					
35. Limpeza e higiene dos banheiros					
36. Limpeza e higiene do entorno					
37. Conforto das mesas e assentos					
38. Localização do Restaurante					

39. Como você tomou conhecimento do Restaurante Rural Vó Maria?
- ( ) Outdoor / Passando em frente. ( ) Indicação de amigos e/ou familiares.  
 ( ) Agência de turismo. ( ) Palestras/eventos.  
 ( ) Reportagens (TV, revistas, jornais etc.). ( ) Internet.  
 ( ) Outros. Qual \_\_\_\_\_
40. Você retornaria ao Restaurante Rural Vó Maria?
- ( ) Sim. ( ) Não. ( ) Talvez.
41. Você indicaria o Restaurante Rural Vó Maria aos amigos e familiares?
- ( ) Sim. ( ) Não. ( ) Talvez.
42. Deixe aqui suas sugestões ou críticas: \_\_\_\_\_

**APÊNDICE F - LISTA DE PRODUTOS AUDIOVISUAIS E MATÉRIAS JORNALÍSTICAS CITADAS DENTRO DA TESE**

<b>GÊNERO</b>	<b>NOME</b>	<b>TEMÁTICA / TÍTULO</b>	<b>REPÓRTER / RESPONSÁVEL</b>	<b>CANAL / VEÍCULO</b>	<b>DATA PUB./ EXIBIÇÃO</b>	<b>DISPONÍVEL EM:</b>
Programa televisivo	Tempero de Família (1ª temporada 2017, episódio. 09)	Cultura e culinária - "Mulheres Fortes da Paraíba"	Rodrigo Hilbert (apresentador)	GNT (TV fechada)	04/05/2017	<a href="http://gnt.globo.com/programas/tempero-de-familia/videos/5703206.htm">http://gnt.globo.com/programas/tempero-de-familia/videos/5703206.htm</a>
Vídeo-documentário	Restaurante Vó Maria	"Uma história de Sucesso"	Produzido pela equipe do "Guia de viagem TV"	DVD	2016	A venda no RVM
Programa televisivo	Fernando Gabeira	Informação, cultura, jornalismo. "Uma visita ao Brejo Paraibano"	Fernando Gabeira	Globo News (TV fechada)	25/01/2015	<a href="http://g1.globo.com/globo-news/fernando-gabeira/videos/v/fernando-gabeira-uma-visita-ao-brejo-paraibano/3917575/">http://g1.globo.com/globo-news/fernando-gabeira/videos/v/fernando-gabeira-uma-visita-ao-brejo-paraibano/3917575/</a>
Encarte / Reportagem (pago)	Empreender – "O charme do campo"	"Ações do Sebrae incentivam pequenos produtores a aumentar a renda da propriedade com a produção associada ao turismo rural".	Sebrae Nacional	Revista Globo Rural	Globo Rural - Ano 2014 - Nº.340, fevereiro.	----
Reportagem impressa	Revista Turismo em Pauta	"Caso de sucesso da Paraíba – Turismo rural criativo e de experiência"	Regina Amorim (gestora de turismo do Sebrae-PB)	CNC/SESC/SENAC	N. 21, 2014.	<a href="http://cnc.com.br/central-do-conhecimento/revistas/turismo/turismo-em-pauta-21">http://cnc.com.br/central-do-conhecimento/revistas/turismo/turismo-em-pauta-21</a>
Reportagem para site de notícias (com base na entrevista para rádio)	Paraiba.com (site de notícias) / Jornal 100.5 Notícias	"Tião Gomes revela que Bregareia surgiu para impulsionar cachaça e garante: festival impulsionou economia de Areia"	Paulo Dantas (jornalista)	Rádio 100.5 FM / Site de notícias "Paraiba.com"	01/12/2014	<a href="http://www.paraiba.com.br/2014/12/01/62584-tiao-gomes-revela-que-bragareia-surgiu-para-impulsionar-cachaca">http://www.paraiba.com.br/2014/12/01/62584-tiao-gomes-revela-que-bragareia-surgiu-para-impulsionar-cachaca</a>
Revista eletrônica de entretenimento e informação	DOMINGO ESPETACULAR (quadro "Achamos no Brasil")	"Bregareia: repórter mostra festival em que o normal é ser brega"	Renata Alves	Rede Record de televisão (aberta)	15/10/2013	<a href="https://noticias.r7.com/domingo-espetacular/videos/bregareia-reporter-mostra-festival-em-que-o-normal-e-ser-brega-21022018">https://noticias.r7.com/domingo-espetacular/videos/bregareia-reporter-mostra-festival-em-que-o-normal-e-ser-brega-21022018</a>
Reportagem para TV	JPB 2ª edição	"Artesãs da região do Brejo utilizam a folha da bananeira para fabricar produtos artesanais"	Manuella Soares (repórter) e Carlos Siqueira (apresentador)	TV Paraíba, (filiada Rede Globo de Televisão)	Março de 2008.	<a href="https://www.youtube.com/watch?v=3ZEDo-96eEA">https://www.youtube.com/watch?v=3ZEDo-96eEA</a>

## APÊNDICE G – PERFIL DOS ENTREVISTADOS

<b>Cód. Ident</b>	<b>Idade + Gênero + Residência + Situação familiar</b>	<b>Situação profissional</b>	<b>Escolaridade</b>	<b>Relação com RVM/Comunidade</b>	<b>Outras Atividades associativas/políticas</b>
E1	Idade não declarada; Solteiro, mora c/os pais em Areia; nasceu no sítio e trabalhou como feirante e nos engenhos.	Comerciante e pintor	Ensino fundamental incompleto	Nenhuma	Nenhuma
E2	65 anos, divorciada, mora c/2 filhos (adultos) e neta em St. Jardim	agricultora/pensionista	Ensino fundamental incompleto	Vizinha da família Balbino. Uma filha e um filho trab. na fábrica de polpas/ADESCO.	Nenhuma
E3	58 anos, Solteira, Mora com o tio (idoso) e a irmã (deficiente), nas terras de herança da família, em Chã da Pia.	louceira e aposentada	Ensino fundamental incompleto	Fornecedora de artesanato p/loja e RVM	Sócia da Associação de louceiras da Chã da Pia.
E4	55 anos; casada, mora c/marido e 2 dos 5 filhos na vila da Chã do Jardim, desde remoção da Mata Pau Ferro. Marido é pensionista INSS.	Aposentada da Prefeitura Areia	Ensino fundamental incompleto	Trabalhadora avulsa (vai quando é convocada); 2 filhos são sócios da Adesco,	Nenhuma
E5	47 anos, Casada, mora c/marido e dois filhos menores em Tabuleiro, no Sítio Jardim. Marido é agente de saúde do município.	Agricultura e artesã	Ensino fundamental incompleto	Foi aluna de Luciana no Saberes da Terra; Fornecedora de artesanato p/loja; Grupo Arte na Mão	Associação dos produtores de Tabuleiro e carteirinha de artesã.
E6	54 anos, Casada, mora no povoado de Tabuleiro, c/marido. Mãe de 6 filhos, adultos. Marido é agricultor aposentado.	Artesã/Do lar.	Ensino fundamental incompleto (aprendeu a ler c/Luciana)	Fornecedora de artesanato p/loja; Grupo Arte na Mão	Associação dos produtores de Tabuleiro
E7	40 anos, solteira, mora com os dois filhos no Sítio Jardim, em terras da família	Artesã e agricultora; Tem bolsa família.	Segundo grau incompleto	Fornecedora de artesanato p/loja; Grupo Arte na Mão	Agricultora sindicalizada; Carteira de artesã
E8	40 anos; solteira, mora com os pais e uma irmã, na sede do município de Areia	Jornalista de formação / Empreendedora turismo (Guia)	Ensino superior completo	Incentivadora; trouxe primeiras turmas p/visitar Mata e artesanato; Irmã trabalhou no RVM logo após inauguração.	Sócia e secretária da Atura
E9	47 anos; Casada, mora c/ marido, 2 filhos (jovens) e 1 neto, no Sítio Jardim. Marido é agricultor aposentado.	Artesã/abatedoura de galinhas	Ensino fundamental incompleto (aprendeu a ler c/Luciana)	Foi aluna do Saberes da Terra; Fornece artesanato p/loja/Grupo Arte na Mão; Faz abate de galinhas p/RVM	Filhos são diaristas do RVM aos fins de semana; 1 é sócio Adesco
E10	65 anos; Casado, mora na Fazenda que herdou do pai e que assumiu, após a morte deste. A mulher e os filhos moram em CG.	Empresário	Superior Completo: Agrônomo - ?Campus Areia	Doador de terreno da capela, da pista de pouso e do RVM/Adesco	Sindicato Patronal Rural; AMAR; ASPEC
E11	65 anos, viúva, mora em Tabuleiro com três filhos adultos	Agricultora aposentada e artesã	Ensino fundamental incompleto	Fornecedora de artesanato para Loja e RVM.	Nenhuma
E12a	61 anos, casada, mãe de 9 filhos adultos; mora no St. Mazargão c/marido, nas terras de herança;	Agricultora aposentada, costureira e artesã.	Ensino fundamental incompleto	Fornecedora de artesanato p/Loja;	Nenhuma
E12b	69 anos; Casado, pai de nove filhos, mora c/mulher no St. Mazargão.	Agricultor e comerciante aposentado.	Ensino fundamental incompleto	Animador de Mazargão/Muquém e frequentador/apoiador de atividades religiosas na Chã do Jardim.	Nenhuma

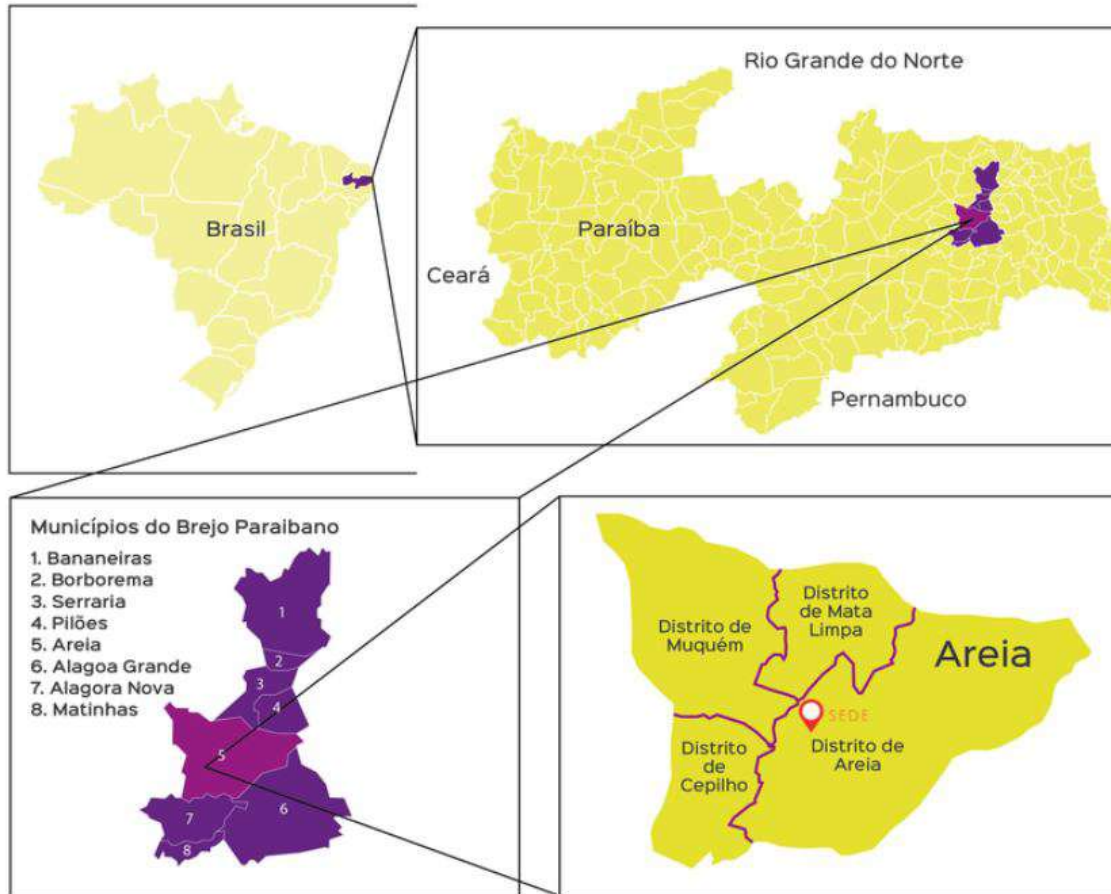
<b>Cód. Ident</b>	<b>Idade + Gênero + Residência + Situação familiar</b>	<b>Situação profissional</b>	<b>Escolaridade</b>	<b>Relação com RVM/Comunidade</b>	<b>Outras Atividades associativas/políticas</b>
E13	46 anos, casada, mora em Areia (sede)	Gerente Regional Cooperar	Superior Completo/ Agrônoma (Campus Areia)	Acompanhamento/assistência à Adesco/Chã de Jardim pelo Cooperar	Nenhuma
E14	idade não declarada; solteira, mora em Areia (sede).	Ag. Administrativo (já foi Secretária de Cultura) da Prefeitura de Areia	Superior completo/Letras	Nenhum	Filiada ao PT e Movimento feminista
E15	68 anos; casada, mora c/ marido e 2 filhos adultos, no Sítio Gruta do Lino; Marido também é aposentado.	Agricultora aposentada; artesã	Ensino fundamental incompleto	Foi aluna da Líder no Saberes da Terra; Fornecedor de artesanato da loja/Grupo de artesãs Arte na Mão	Nenhuma
E16	24 anos, solteira, mora com pais em Muquém.	Auxiliar de cozinha no RVM (CLT)	Ensino médio completo.	Ex-catequista; passou pelo Grupo de Jovens; Fez parte do grupo de artesãs (terceira geração).	Nenhuma
E17	50 anos, casada, mora c/marido e filha em Muquem	Do lar; artesã.	Ensino fundamental incompleto	Foi aluna de Luciana no Saberes da Terra; Participou do Grupo de artesãs;	sindicalizada e tem carteira de artesã
E18	24 anos, casado, pai de um filho pequeno; mora na casa da sogra em Areia; mulher não trabalha	Gerente da fábrica de polpa	Cursando ensino superior	Envagélico. Não participa, mas ajuda na realização das atividades comunitária.	ADESCO (atual presidente)
E19	28 anos; Solteira, mora c/os pais, na Fazenda Riachão.	Funcionária do RVM (CLT)	Ensino médio completo.	Dizimista da capela da Chã do Jardim. Frequentadora assídua de todas as atividades organizadas na comunidade	Sócia fundadora da Adesco.
E20	49 anos, divorciada, mãe de 2 filhos adultos; mora sozinha, na zona rural no mesmo local em que mantém seu negócio	Empreendedora no turismo/ Patrão	Ensino superior completo / Agrônoma - Campus Areia)	Parceira de negócio do RVM	Sócia da ATURA
E21	43 anos, casado, pai de 3 filhas (1 casada); mora em Areia (sede)	Comerciante e empreendedor do turismo	Ensino medio completo	Nenhuma	Sócio da ATURA; repret. Areia no Fórum do Turismo de Brejo Paraibano
E22	51 anos, casada, mãe de 3filhos adultos; mora na zona rural, na casa grande do Engenho.	Empresária/Empreendedora do turismo	Ensino Superior completo - (Sociologia UFCG)	Parceira de negócio do RVM	ATURA; Fórum do Turismo do Brejo Paraibano
E23	32 anos, solteira, mora c/pais no St. Jardim. Possui uma casa na vila da Chã.	Serv. Pública - professora do Gov. Estadual; Voluntária no RVM	Superior Completo - licenciada em geografia	Resp. Pastoral do Dízimo e pastoral da catequese; Frequentou Grupo de Jovens; membro da liderança	Sócia fundadora da ADESCO; cargo de sec. em todas as gestões
E24	27 anos, mora na casa de um tio, na vila da Chã; tem 2 filhas, conta c/ bolsa família; companheiro vive de bico.	Faxineira semanal do RVM; trabalhadora avulsa;	Cursando EJA.	Uma filha frequenta o crisma e outra a catequese	Nenhuma
E25	29 anos; solteiro, mora c/pais - St. Jardim.	Pedreiro e eletricista (semana); diarista no RVM nos fins de semana.	Ensino médio completo.	Passou pelo GJUFF; Frequenta o terço dos homens; Instrutor /responsável pelo grupo de Capoeira, na Chã do Jardim.	Sócio da Adesco; Já foi presidente (oficial) uma vez.

<b>Cód. Ident</b>	<b>Idade + Gênero + Residência + Situação familiar</b>	<b>Situação profissional</b>	<b>Escolaridade</b>	<b>Relação com RVM/Comunidade</b>	<b>Outras Atividades associativas/políticas</b>
E26	41 anos; Víúvo; mora c/3 filhos, irmã e sobrinhos em casa e terras herdadas da tia, no St. Jardim	Ex-Funcionário do RVM (era o "cozinheiro", mas foi desligado, em 2016)	Cursando ensino médio	Frequentou grupo de jovens; Ex-seminarista; Ministro da eucaristia e frequentador do terço dos homens	Presidente da Assoc. de Moradores do Sítio Jardim
E27	33 anos; Casada, mora c/marido e filha (pequena) na vila da Chã.	Exerce função de gerente do RVM; Carteira assinada como auxiliar de cozinha.	Ens. Superior completo - Pedagogia pela UEPB.	Catequista; Frequentou Grupo de Jovens. Membro da liderança	Sócia fundadora da ADESCO; foi presid. 1x; membro do cons. fiscal.
E29	55 anos; Casada, mora c/marido e 2 filhas (uma adotiva) no St. Jardim	Serv. Pública - merendeira escola; voluntária RVM	Ensino Fundamental incompleto	Participa de todas as celebrações e atividades na Capela	Nenhuma
E29	55 anos; Casada, mora c/marido e 2 filhas (uma adotiva) no St. Jardim	Serv. Pública - merendeira escola; voluntária RVM	Ensino Fundamental incompleto	Participa de todas as celebrações e atividades na Capela	Nenhuma
E30	Idade não declarada; Casado, mora em C. Grande; Trabalha em Areia	Prof. Adjunto UFPB (Campus Areia)	Doutor	Resp. projeto de construção de casas p/os removidos da Mata/Unidade de beneficiamento de polpas de fruta.	---
E31	35 anos; Solteira, mora c/pais - no St. Jardim, em Areia	Empreendedora no turismo/ Patrão	Formada em História-UEPB	Proprietária do RVM; Líder comunitária; Coord. Grupo de Jovens	2 vezes presidente da Adesco; sócia da Atura
E32	36 anos; Separada, mora c/ pais (idosos). Recebe bolsa família	Funcionário do RVM (CLT=auxiliar de cozinha)	Ensino fundamental incompleto	Raramente participa das atividades na capela/comunidade	nenhuma
E33	84 anos; Mora c/marido e filha nas terras da família.	Agricultora aposentada	Ensino fundamental incompleto	Participa das celebrações na capela	Nenhuma
E34	23 anos; Solteiro, morava c/os pais na vila da Chã.	Resp. pela Loja/Bodega do Vó	Ensino médio completo.	Diarista fim de semana; Não frequenta Igreja/Evangélica ou festas	Sócio da Adesco. Não ocupa cargos
E35	23 anos, Solteira, mora c/pais - St. Jardim, em terras de herança.	Fornecedora de produtos da Loja; Cantora do RVM	Cursando ens. Superior em Agroecologia pela UEPB	Cantora eventos religiosos da comunidade; animadora do Grupo de Jovens; Membro da Orquestra Vó Maria	Sócia da ADESCO. Membro da atual gestão.
E36	64 anos; Casado, mora c/esposa em Areia (sede)	Prefeito de Areia até 2016; Comerciante/empresário	Ensino medio completo	Contato raro ou inexistente	Nenhuma
E37	45 anos; Mora em Areia (sede)	Secretário de Turismo (substituto)	Cursando ensino superior (Direito, fac. Privada)	Contato raro ou inexistente	Nenhuma
E38	19 anos; Solteiro, mora c/pais - St. Jardim.	Diarista no RVM fins de semana.	Ens. Médio completo; cursa tec. Agropecuária -UEPB	Diarista no RVM fins de semana.	Sócio da ADESCO
E39	Idade não declarada; Mora em João Pessoa.	Diretor-presidente COOPERAR	Ensino Superior - Agrônomo (Campus Areia)	Cooperar dou Câmara fria p/Adesco; financiou reestruturação da fab. polpas	---
E40	Idade não declarada; Casado, mora em João Pessoa c/mulher e filhos.	Proprietário construtora / Cond. de Campo Villas de Areia.	Engenheiro Civil	Faz parcerias na divulgação do Cond. ao lado do RVM	Presidente da AMAR

<b>Cód. Ident</b>	<b>Idade + Gênero + Residência + Situação familiar</b>	<b>Situação profissional</b>	<b>Escolaridade</b>	<b>Relação com RVM/Comunidade</b>	<b>Outras Atividades associativas/políticas</b>
E41	34 anos; Solteiro, mora em João Pessoa.	Instrutor SENAR; Prof. Universitário (fac. Privadas)	Mestre; formado em Turismo - UFPB	Resp. por todos os cursos voltados p/formatação do restaurante: atendimento, garçon, cozinha etc.	---
E42	Idade não declarada; Casada, mora em João Pessoa	Diretora PBTur	Ensino superior (jornalismo, UFPB)	Faz divulgação de Areia/Brejo em revistas nacionais/internacionais turismo	---
E43	Idade não declarada; Casado, mora em João Pessoa c/mulher e filhos.	Diretor do SENAR	Ensino superior completo (Direito, história e contabilidade)	Senar forneceu a maior parte dos cursos voltados p/Associativismo e turismo rural aos jovens da comunidade	---
E44	59 anos, Casada, mora em João Pessoa	Gestora de Turismo do Sebrae/PB	Mestre; formada em economia UFPB	Sebrae apoi/divulga caso de sucesso; Resp. por lançar líder como palestrante	---
E45	51 anos; casado, mora em João Pessoa	Gerente de projetos no SEBRAE	Ensino Superior completo (economista pela UFPB)	Gerenciou o Sebrae Guarabira por 5 anos; resp. por indicar líder p/curso Empretec.	---
E46	40 anos; Casada, mora c/marido e 2 filhas (jovens) em Areia (sede)	Empreendedora no turismo/ Patrão	Ensino médio completo.	Contato raro ou inexistente	Sócia da Atura
E47	27 anos; Casada, mora c/marido e filho (pequeno) em Areia (sede)	---	Doutoranda em zootecnia	Realizou festa de aniversário de 1 ano do filho no RVM	---
E48. a	23 anos; Casada, mora c/marido em Borborema	---	Mestranda; formada em Agroecologia - Bananeiras	Realizou festa de casamento no RVM	---
E48. b	28 anos; Casado, mora c/mulher em Borborema	ATER; Consultor do Sebrae	Ensino superior completo (Veterinária - Cmapus Areia)	Realizou festa de casamento no RVM	---
E48. c	40 anos; separada, mora em Borborema	Do lar; artesã.	Ensino fundamental completo	Realizou festa de casamento da filha no RVM	---

## APÊNDICE H – FOTOGRAFIAS E FIGURAS ILUSTRATIVAS

**Figura 1:** Mapa localização Areia e seus distritos



Município: **Areia**; Latitude: **06° 57' 48" S**; Longitude: **35° 41' 30" W**; Altitude: **618m**; Área: **266,596 km²**  
 Fonte: IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

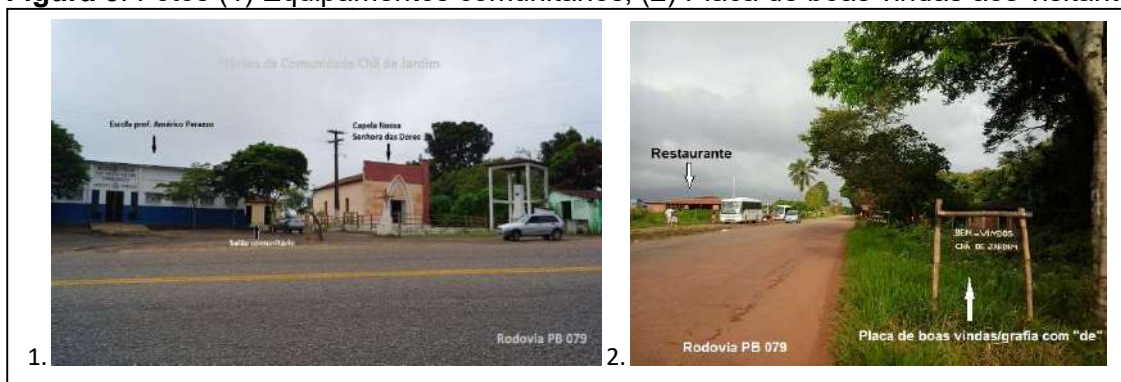
Fonte: Dados do IBGE. Produzido por Rinker Cabral, 2017.

**Figura 2:** Núcleo da Comunidade Chã de Jardim e adjacências



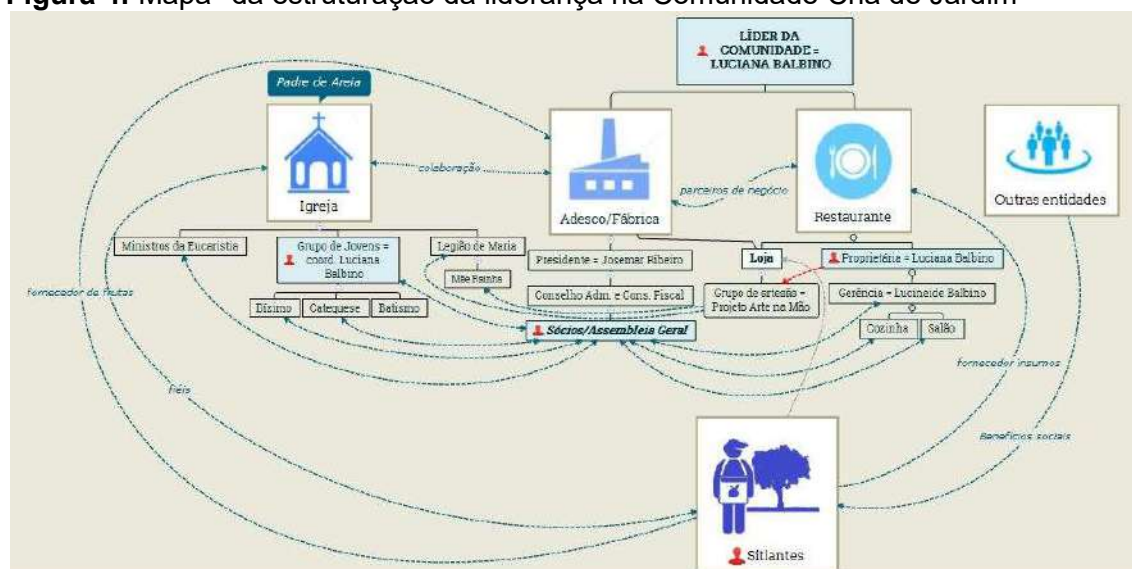
Fonte: Google Maps com adaptações feitas por Josilene Ribeiro, 2017.

**Figura 3:** Fotos (1) Equipamentos comunitários; (2) Placa de boas vindas aos visitantes



Fonte: Arquivo pessoal, 2017 e 2013.

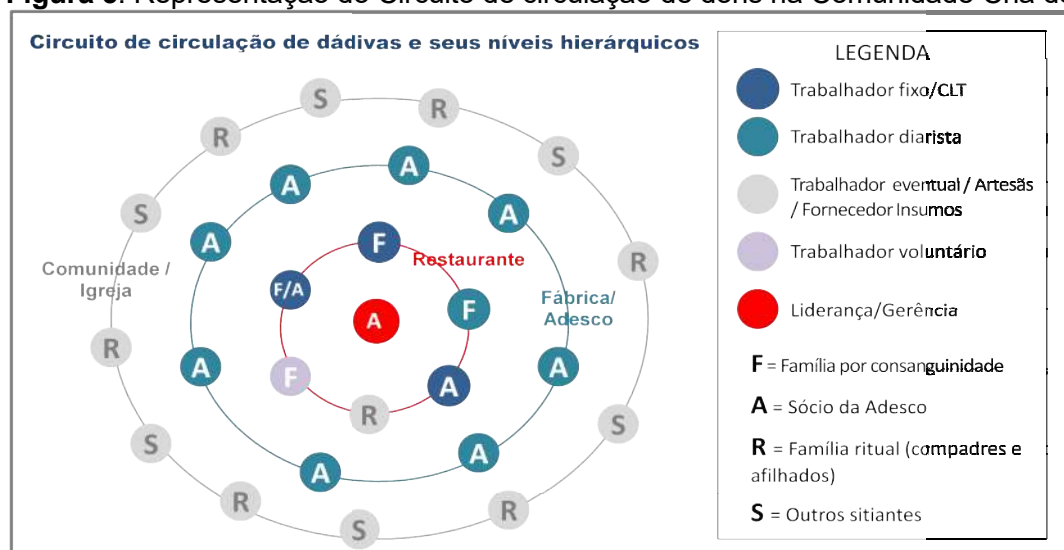
**Figura 4:** Mapa\* da estruturação da liderança na Comunidade Chã de Jardim



Fonte: Dados da pesquisa de campo, elaborado por Josilene Ribeiro (2017).

\*Contém imagens de domínio público, obtidas no banco imagens <www.shutterstock.com>.

**Figura 5:** Representação do Circuito de circulação de dons na Comunidade Chã de Jardim



Fonte: Elaboração própria. Josilene Ribeiro, 2017.



**Figura 6:** (1) Cruzeiro de Vó Ana; (2) Representação de Casa de Vó e cruzeiro, em frente ao RVM.



Fonte: Arquivo pessoal, 2016 e 2017.

**Figura 7:** (1) Cartaz do Arraiá da Chã, 2015; (2) Queima de flores de 2017, na Chã.



Fonte: Comunidade Chã de Jardim, 2015; Acervo pessoal, 2017.

**Figura 8:** Elementos de decoração do restaurante



Fonte: Arquivo pessoal, 2016.

**Figura 9:** 1) Aviário na casa de um sitiante no Sítio Jardim; 2) Abate de aves para o RVM



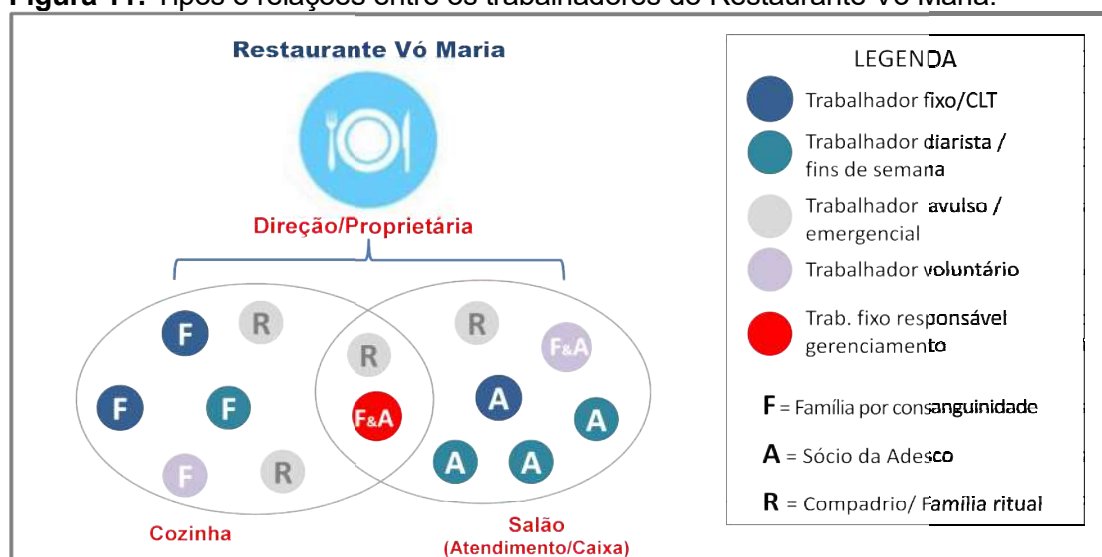
Fonte: Arquivo pessoal, 2016.

**Figura 10:** Planta Baixa do Restaurante Rural Vó Maria, 2016.



Fonte: Produzido pela design de interiores Patrícia Sousa com base dados de campo, 2016.

**Figura 11:** Tipos e relações entre os trabalhadores do Restaurante Vó Maria.



Fonte: Elaboração própria, com base na observação. Josilene Ribeiro, 2017.



**Figura 12:** Fotos 1 e 2 retratam objetos a venda na loja de artesanato/*Budega do Vó*.



Fonte: Arquivo pessoal, 2015.

**Figura 13:** 1. Casas de moradores no Engenho Mandaú; 2. Vista da fábrica com escola



(recente)

Fonte: Arquivo pessoal: Josilene Ribeiro, 2015.

**Figura 14:** Museu da Cachaça e da Rapadura, Campus III-UFPB; antigo Engenho Várzea.



Fonte: Carlomano de Abreu, 2007.

**Figura 15:** 1. Estudantes em visita à Mata; 2. Visita ao Museu do Brejo Paraibano UFPB-Areia



Fonte: Arquivo pessoal, Outubro/2015.

**Figura 16:** Local de residência dos clientes e/ou visitantes do RVM e de Areia



Fonte: Produzido por Rinker Cabral (2017) a partir de dados da pesquisa com clientes.

**Figura 18:** Logomarcas do Festival de Artes de Areia – 2012 (1); e Bregareia 2013\* (2)

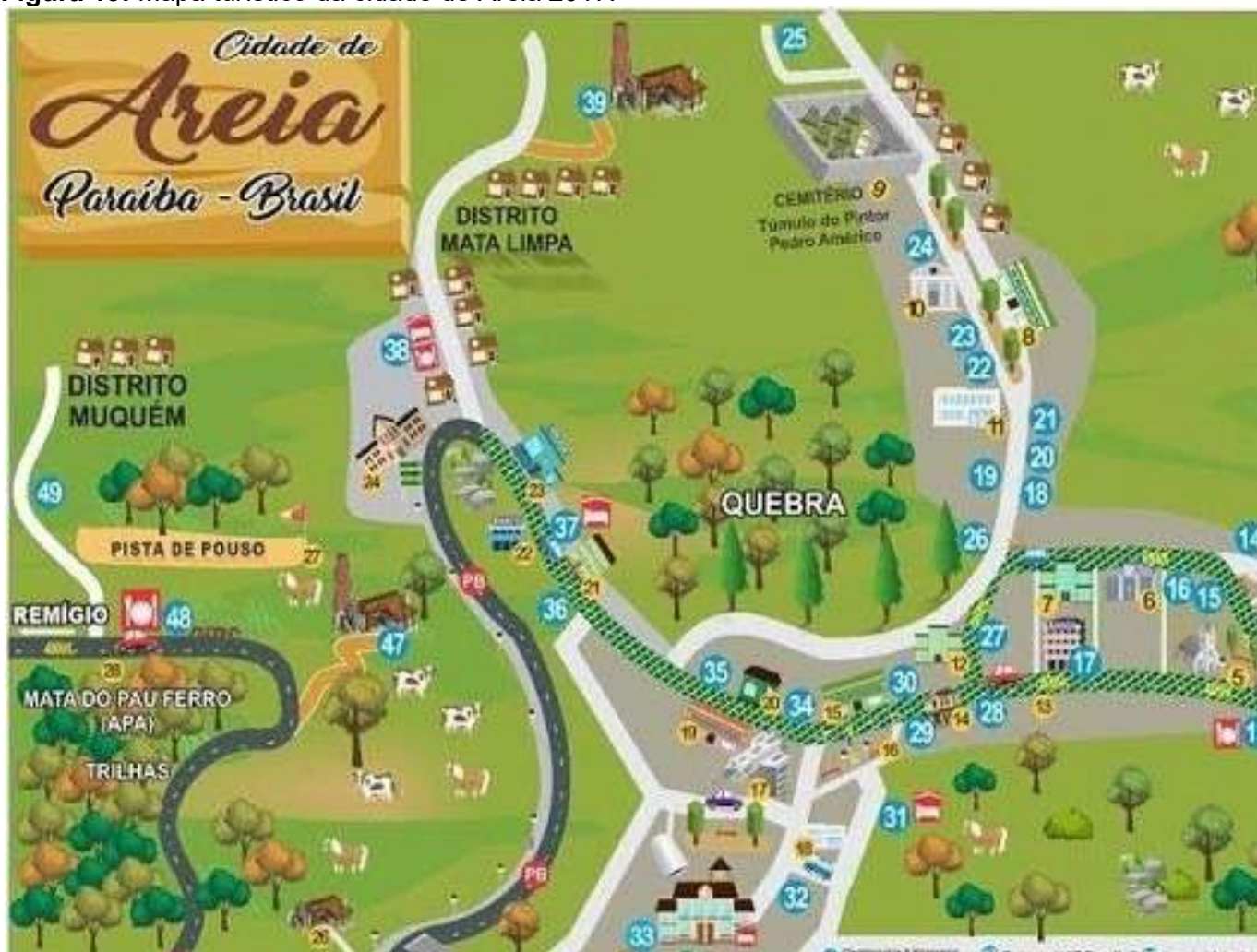


Fonte: Arquivos disponíveis em sites de notícias, 2017.

\* Entre os anos 2009 e 2012 não foi realizada nenhuma edição do Bregareia.



Figura 19: Mapa turístico da cidade de Areia 2017.



Fonte: Secretaria de Cultura e Turismo/Prefeitura Municipal de Areia - PB, 2017.

**Figura 20:** Outdoor\* divulga investimento do Cooperar; Evento do Cooperar na Adesco.



Fonte: Arquivo Pessoal, Josilene Ribeiro, 2015.

\* As pessoas retratadas no outdoor são sócias da Adesco e trabalham na “fábrica de polpas”. A fotografia, que é motivo de orgulho e de brincadeiras, foi produzida e editada por profissionais contratados pelo Cooperar.

**Figura 21:** Quadros de José Felipe: (1) O forró; (2) O trabalhador; (3) O roçado



Fonte: Acervo pessoal / Josilene Ribeiro, 2016.



**Figura 22:** Casa do Doce, 2012(1) e 2015(2); Fábrica polpas, 2012(3) e Fábrica + RVM, 2015(4)



Fonte: Acervo digital do Sebrae (2013), Google Street View (2012) e acervo pessoal, 2015.

**Figura 23:** Tipologia dos agentes envolvidos no turismo em Areia



Fonte: Elaboração própria. Josilene Ribeiro, 2017.