

TEXTO EN ELABORACIÓN. DE USO INTERNO PARA EL SEMINARIO PERMANENTE DEL CAS-
IDES. FAVOR

NO CITAR SIN PREVIA AUTORIZACIÓN DEL/A AUTOR/A.

**Histórias que são passadas.
Vozes e entidades que circulam nas reconstruções
do passado de uma antiga fazenda¹**

Fernanda Figurelli
CONICET/UNaM

Cuando leo casualmente “[...] cómo el mundo, por decirlo así, se vacía a sí mismo, porque las historias unidas a innumerables lugares y objetos, que no tienen capacidad para recordar, no son oídas, descritas ni transmitidas por nadie [...]” (Sebald 2002: 28), me pregunto si realmente se puede hablar de historia cuando ésta no es contada, cuando no es construida, o si será que la historia que la frase observa en los lugares y objetos es meramente su potencialidad, es aquella ya contada en otros lugares y objetos similares y que, por su rebose de materialidad, podría también existir en éstos.

Introducción

En este artículo me embarco en la tarea de observar las trastiendas del pasado reconstruido y analizo etnográficamente la producción de narrativas históricas. En base a un trabajo de campo realizado en las tierras de una antigua *fazenda* ya desaparecida, denominada “Belém”,² indago las diversas reconstrucciones que se generan en torno a la misma. Específicamente, exploro las *historias* que me *contaron* las personas en el campo.

A partir de una etnografía de las *historias*, como mis interlocutores/as se referían a lo que me *contaban*, siendo ambos términos inseparables en sus alusiones, destaco dos cuestiones. Por un lado, en un interés por analizar la producción de las entidades con las que miramos el mundo, examino cómo *historias* distintas recrean entidades distintas (la *familia*, la *esclavitud*, la *lucha*) que constituyen un parámetro desde donde pensar el pasado. Las varias *historias* no producen diferentes versiones de un mismo pasado, por el contrario, los pasados que reconstruyen nos hablan de cosas diferentes de acuerdo al lugar social desde donde se realiza la reconstrucción. Distinto de la concepción de un pasado fijo y de diferentes versiones sobre el mismo, este trabajo mira a la memoria y como tal se enfoca sobre un pasado dinámico, que es constantemente elaborado y reelaborado por las personas en función de su presente y de las relaciones sociales que establecen. No me interesa abordar “Belém” como un hecho dado sino como un *objeto* (Foucault 2005) que *está siendo* construido, que es variable. Me interesa decir sobre esa construcción, sobre las diferentes y cambiantes elaboraciones del pasado que se ponen en juego desde diferentes perspectivas.

Unido a lo anterior, pero ahora centrada no en las entidades que las *historias* crean sino en el mundo social que las crea, enfatizo, por otro lado, y prestando atención a la práctica de contar, que las *historias contadas* no se desligan de las relaciones que las personas establecen entre sí. A lo largo del trabajo destaco que las mismas se van construyendo a través de lazos sociales que revelan enfrentamientos, jerarquías, obligaciones, poder, relaciones de género y etarias, reconocimientos, modos de comportamiento y moralidades. Me esfuerzo por asociar los recuerdos narrados con las posiciones de los narradores y con la situación de su reconstrucción. El pasado reconstruido en cada una de las *historias* surge no sólo de determinados contadores sino de determinadas redes de relaciones y de recomendaciones de contadores, y pasados diversos resultan de esas situaciones diversas. De modo que intento ligar las *historias* y las entidades que éstas construyen con las relaciones sociales que las conforman.

Cuando pensamos en la existencia misma de las *historias* que sobre “Belém” circulan observamos que éstas no se separan de la posibilidad de ser contadas. Cuando pensamos, a su vez, en la práctica de contar es posible visualizar a las personas vinculándose unas con otras, sea por medio de las recomendaciones sobre quién contará la *historia* y qué contará, del lugar social que éste/a ocupa, o de los intercambios de la *historia* y los destinatarios que ella alcanzará, lo cual pone de relieve la construcción social de las *historias*. Además de un contenido, destacan una producción y un

intercambio de *historias*, un universo social que se abre más allá de su forma. A este respecto, tres análisis pilares me resultan útiles para la reflexión. Si bien con grandes diferencias, si tomamos la *mercancía* de Marx (1988), los *Vaygu'a Kula* de Malinowski (1976) y las cosas que se dan y se devuelven de Mauss (1971), es posible reconocer una intersección que viene del hecho de que al pensar en “cosas” que circulan los tres echan luz sobre relaciones sociales entre las personas.

Las mercancías, nos dice Marx, encierran trabajo humano y se producen cuando se crea valor de uso social, es decir, valor de uso para otros. Para transformarse en lo que son deben ser transferidas mediante el intercambio. En el intercambio de valores de uso diferentes se manifiesta un aspecto común que es el valor, es decir, el trabajo abstractamente humano. De modo que en lugar de cosas dotadas de vida propia, portadoras de propiedades inherentes a ellas mismas, en las mercancías observamos productores que en su actividad crean valores de uso, es decir, realizan un trabajo útil, así como valores de uso para otros, lo que presupone una división social del trabajo. Crean además valor. Es mediante el gasto de su fuerza de trabajo que constituirán el valor de la mercancía (cuya magnitud se medirá por el tiempo de trabajo socialmente necesario para producirla, lo cual estará condicionado a la fuerza productiva de ese trabajo). Brevemente y para destacar el punto, más que una cosa en sí y una relación entre cosas intercambiables, lo que se nos abre al pensar en la mercancía desde el análisis de Marx es una relación social entre sus productores.

Por otra parte, en su estudio relativo a la transacción intertribal entre trobriandeses denominada *Kula*, Malinowski, en una crítica a las teorías económicas corrientes en su época, no busca el valor de los objetos centrales de dicha transacción (los *Vaygu'a Kula*) en su utilidad. El uso de tales objetos es casi inexistente, señala el autor. Su valor tampoco proviene de su escasez. Por el contrario, los *Vaygu'a Kula* poseen un valor sentimental que debe buscarse en su historia social. Los mismos son artículos de circulación histórica. Se intercambian mediante transacciones públicas y ceremoniales, meticulosamente reguladas, en las que se recrean lazos sociales intertribales, y es en esta historia de vínculos entre tribus, nos dice el autor, donde se encuentra la base del sentimiento que les otorga valor y da prestigio a quien los posee. Nuevamente, el énfasis está puesto en las relaciones sociales contenidas en los objetos. No importa aquí la forma, la disponibilidad, la utilidad de los objetos mismos. El valor que éstos poseen direcciona el análisis hacia un sistema complejo de relaciones sociales.

Finalmente, con Mauss, las personas no están ausentes de las cosas que circulan. Al analizar las formas de cambio y de contrato en sociedades de la costa del Pacífico y en sistemas económicos y jurídicos antiguos, el autor observa la distinción entre personas y cosas (así como la distinción entre intercambio obligatorio y regalo) como un producto relativamente reciente de las sociedades occidentales. A partir de la pregunta sobre la obligación que impele a las personas a dar y a devolver, Mauss destaca que en dicha obligación, además de intereses económicos, se hacen presentes fenómenos relacionados al honor, al prestigio, a las jerarquías políticas y a las relaciones entre tribus. Por otra parte, las cosas que se cambian poseen un alma y nunca se desprenden completamente de las personas que las cambian, siendo así que la circulación de la cosa se identifica con la circulación de derechos y personas. Esas creencias que asignan a las cosas personalidad y virtudes especiales obligan a que las mismas sean dadas y devueltas. Los intercambios que Mauss analiza no se reducen a la mera transacción de objetos, en ellos intervienen elementos morales, políticos, domésticos, religiosos, mágicos, económicos, jurídicos, estéticos, entre otros. Son “hechos sociales totales”, caracterizados por una imbricación compleja de elementos. En fin, con Mauss, las cosas que circulan incorporan a sus propietarios y/o productores y a sus relaciones, que se vuelven, así, centrales en el análisis.

Desde esta perspectiva, si encaramos las *historias* de Belém como bienes que las personas poseen y hacen circular, éstas se vuelven, entonces, irreducibles a sí mismas. Más que meros relatos sobre alguna sustancia preexistente, válidos por sí mismos en función de su contenido e independientes de su contador y de su contar, las *historias* abren un universo de relaciones sociales que la circulación implícita en la práctica de contar (sea verbal o escrita, como en el caso de los documentos) permite vislumbrar. No es su contenido lo que les da “valor”, su *quid* debe buscarse en las personas que las poseen y la trama social en la que éstas se mueven.

Al considerar seriamente la idea de *historia contada*, tal como dada a entender por las personas en el campo, nos encontramos con un panorama donde las dinámicas sociales ganan un primer plano. Lo que la práctica de *contar historias* implica es central en el análisis. Las *historias* de Belém no existen si no son contadas. Su producción se genera en el momento mismo de su circulación y dicha circulación trae consigo el universo social que da la voz a determinados/as contadores/as y se las quita a otros/as cuando yo pregunto sobre Belém. La *historia* no se desliga de la posibilidad de ser contada y oída, del hecho de ser de alguien que, como escuché repetidas veces en el

campo, *tiene una historia* y el poder y la capacidad de *pasársela* a alguien que quiere oír.

Belém, el evento, el objeto de estudio

Al sur de Rio Grande do Norte, Brasil, en la región *agreste* y en años previos a la dictadura militar, tuvo lugar una intensa actividad sindical entre los *moradores* de “Belém”, gran *fazenda* en la cual se criaba ganado y se producía algodón. Además del dueño (el *fazendeiro*) y de su familia, Belém, como otras grandes *fazendas*, se encontraba habitada por quienes se desempeñaban como su fuerza de trabajo, los *moradores*. Ellos recibían allí casa, la que suponía también tierra para hacer su *roçado*, en el cual plantaban productos destinados a la subsistencia familiar y, en menor cantidad, criaban animales para el autoconsumo. En contrapartida de aquello todas las semanas debían dar al propietario un día de trabajo gratis (la *diaria*) y anualmente debían pagar un *foro*, definido por los ex *moradores* como un arrendamiento. También plantaban algodón, que era el cultivo comercial y que obligatoriamente debía ser vendido, en condiciones desfavorables, al dueño de la propiedad. Asimismo, en la *fazenda* existían trabajos que posicionaban en una más alta jerarquía a quienes los desempeñaban, entre estos el de *vaquero*, el cual se ligaba al patrón por un mecanismo diferente al del resto de los *moradores*.³

La *fazenda* se delineaba sobre un territorio que actualmente se encuentra delimitado por siete municipios. Gran parte de sus tierras se dividen hoy en varias *comunidades* habitadas por un número importante de ex *moradores* de Belém que compraron allí pequeñas parcelas.⁴ Un fragmento es también un asentamiento de reforma agraria, que comenzó a erigirse en el año 2001 y resultó de una ocupación de tierras organizada por el sindicato de trabajadores rurales de Bom Jesus (uno de los municipios donde la *fazenda* se extendía). Ese asentamiento lleva el nombre de un activista destacado de la Federação dos Trabalhadores na Agricultura do Estado do Rio Grande do Norte (FETARN), quien participó de la organización sindical en aquella región desde los primeros años. En este lugar me hospedé para realizar una parte importante de mi trabajo de campo.

La actividad sindical que ocurrió en la *fazenda* es destacada por integrantes y ex integrantes de la FETARN, fundada en 1962, quienes presentan a Belém como un

sustento del sindicalismo rural en todo Brasil. Dicha actividad comenzó en los primeros años de la década del sesenta, período en que fue fundado el sindicato de trabajadores rurales en la ciudad de Bom Jesus (localizada en el municipio homónimo), en 1961, y luego, la *delegacia sindical* de Belém. El sindicato fue reconocido por el Ministerio de Trabajo en 1962 (Jornal A Ordem 1962) y se cuenta entre los primeros surgidos del trabajo de sindicalización rural emprendido por personas vinculadas a la iglesia católica de Rio Grande do Norte. En dicho estado la iglesia imperó entre las demás fuerzas políticas que actuaban en el campo y se disputaban la hegemonía del movimiento, tales como la Liga Camponesa y el Partido Comunista Brasileiro (Cruz 2000).

Cuando los integrantes de la federación se refieren a esas experiencias sindicales, un episodio sobresale de modo marcado: el fin del *cambão*, del trabajo gratuito que los *moradores* de la *fazenda* realizaban para el propietario, evento al que suelen referirse como la “derrubada do cambão”.⁵ Ese *derrumbe* es narrado como un momento concreto que tuvo lugar un día específico. Como Belém era una de las más grandes *fazendas* en Rio Grande do Norte que todavía mantenía el sistema de *cambão*, el día en que los *trabajadores* sindicalizados de Belém lo rechazaron es simbólicamente aquel a partir del cual el trabajo gratuito fue desterrado de ese estado.

El sindicato continuó abierto durante la dictadura militar, sin embargo, las actividades de la organización se vieron fuertemente limitadas en ese período y sus integrantes fueron perseguidos, encarcelados y muchos de ellos debieron exiliarse. A pesar de aquello, el fin del trabajo gratuito, logrado antes de la dictadura y a partir de la lucha sindical contra los propietarios, marcó un hito en la historia de la federación.

Desde mi lugar en la universidad, a partir del proyecto Memória Camponesa e Cultura Popular,⁶ supe de ese episodio que me motivó a realizar el trabajo de campo en aquellas latitudes. Mi objeto de estudio se veía influenciado por una producción histórica en ámbitos que excedían mi propio trabajo, la cual podría haber sentado las bases para que éste se moldee como una reconstrucción histórica del tema en cuestión. Sin embargo, atenta a la pregunta sobre el modo en que las personas recortan, ordenan y clasifican sus experiencias, estaba interesada en trabajar, más que sobre una reconstrucción, sobre la configuración de lo relevante, de aquello que se constituye como un evento o como una entidad que puede ser contada. Me interesaba mirar esas entidades sin perder de vista las relaciones sociales que les otorgan sentido.

Que la historia o las historias involucran selecciones y operaciones de poder es una cuestión que ha sido trabajada de diversas maneras por diversos autores. Por citar

algunos de ellos, Trouillot (1995) observa cómo el poder es constitutivo del proceso de producción de historia y muestra, mediante diversos casos, la manera en que la construcción de narrativas históricas implica la competencia de personas y grupos con acceso desigual a los medios para dicha construcción. También De Certeau (1999) hace hincapié en el proceso de “hacer historia”. El *lugar* de producción es un concepto cardinal que le permite remarcar las influencias presentes en la fabricación del pasado por parte de una disciplina occidental que se sustenta sobre una separación entre un pasado y un presente. Esta centralidad del presente a la hora de mirar el pasado, discusión largamente enfatizada, desde Maurice Halbwachs (2004a, 2004b), por los estudios sociales de la memoria, es también repasada por Le Goff (1990). El autor se detiene asimismo en la discusión en torno a los *documentos* como productos de las relaciones de fuerza de la época que los produjo, así como de las épocas sucesivas en las que se mantuvieron, y llama a analizar las condiciones de producción de esos *monumentos* que muestran el poder que la sociedad del pasado ejerce sobre la memoria y el futuro.⁷ La producción social de la historia se pone así de relieve con las cuestiones que estos autores plantean.

No sólo en el campo de trabajo de la ciencia histórica y de los “trabajos de la memoria” (Jelin 2002) encontramos reflexiones en torno a las selecciones sociales constituyentes de las narrativas del pasado. En relación con los mitos, por ejemplo, Leach (1976) expone, no un ámbito donde se manifiesta la solidaridad y el equilibrio social, tal como observaban gran parte de los antropólogos sociales ingleses de la primera mitad del siglo XX, sino un espacio de conflicto. Los relatos míticos se presentan en varias versiones que apoyan cada una de ellas intereses diversos y la mitología deja de ser un todo coherente. A partir de aquí, es posible ver no un único relato sobre el pasado sino diferentes versiones contadas por diferentes individuos que denotan intereses en conflicto. Con Leach, las selecciones y las estrategias de poder tampoco quedan fuera de las narrativas míticas.

Más allá de las diferencias entre estos varios campos y sin entrar en discusión sobre lo que el mito, la historia o la memoria implican en torno a la búsqueda de “verdades”, lo que no es el fin de este trabajo, lo que quiero destacar de los análisis anteriores es que remarcan la necesidad de mirar más allá de aquello que, desde la disciplina histórica, desde los relatos míticos, o desde la memoria, es reconstruido. Con estos autores no basta con pensar la historia, los mitos o los recuerdos sin pensar

también las desigualdades sociales, el poder, los intereses en conflicto, los *lugares de producción* o las relaciones de fuerza.

La *derrubada do cambão* fue mi punto de partida, el evento relevante que iría a desmenuzar. Indagaría las maneras en que las personas envueltas en la cuestión reconstruían ese episodio memorable para los integrantes de la federación de trabajadores. Lo haría considerando las perspectivas de quienes se posicionaban en lugares diferentes en dicho episodio. Comencé por las que pude alcanzar desde mi lugar en la universidad: las de quienes habían participado de las experiencias sindicales de la década del sesenta. Las demás miradas se fueron definiendo en el trabajo de campo.

Durante ese trabajo alternaría el tiempo entre las *comunidades* y los archivos urbanos, entre las organizaciones sindicales y las casas de las personas, entre el aquí y el allá, construyendo una etnografía multisituada. Las múltiples localidades se fueron diseñando en torno a las recomendaciones de personas para conversar sobre las cuestiones que yo preguntaba. En efecto, durante el trabajo de campo fui encontrando determinadas personas que, a su vez, sugirieron otras para encontrar. A medida que el trabajo se desarrollaba, tales sugerencias (y no sugerencias) iban conformando circuitos específicos de investigación y tomando importancia en la reflexión. Las recomendaciones no sólo mapearon los diversos lugares sobre los que realizaría mi trabajo, sino que además reconfiguraron mi objeto, desagregándolo como tal y reagregándolo en temas diferentes que implicarían también preguntas diferentes. Esas diversas recomendaciones hechas por diversas personas mostraron determinadas redes de relaciones sociales y, en los relatos de quienes se encontraban unidos por esas redes, se dejaron ver algunas regularidades que estructuraron de maneras diferentes las referencias a la cuestión que me ocupaba.

Cuando comencé el campo en las tierras de la antigua *fazenda* me di cuenta que “Belém” sería la referencia más pertinente de mis preguntas y que la *derrubada do cambão* restringía su sentido al ámbito de los integrantes y ex integrantes de la federación de trabajadores que vivían en la capital del estado. “Belém”, por el contrario, se convertía en una referencia común en todos los sitios etnográficos que transité. Así, una de las mejores formas de iniciar las conversaciones sería preguntando sobre la vivencia en Belém o, simplemente, sobre Belém. “Eu vou te contar a *história*”, me decían entonces o me recomendaban a alguien para que me la *pasara*. Belém abría *historias* y las personas más antiguas del lugar tenían todo un mundo para contar junto con esa referencia. Esas *historias*, sin embargo, no me hablaban de una misma cosa. Si

“Belém” era algo sobre lo que se podía contar, ese algo no era lo mismo en cada una de las redes de recomendaciones que se fueron configurando. Una, dos, tres, cuatro o cinco “Beléns” comenzaban a desplegarse; diversas entidades iban tomando forma en esos relatos y las personas empezaban a asociar mi investigación con objetos diferentes.

Historias ¿de familia?, ¿de esclavitud?, ¿de lucha?

En las *historias* que se abrían ante mis preguntas sobre Belém fue posible apreciar algunos ejes que me encaminaron a delimitar narrativas más generales. Algunas *historias* dejaban ver ciertos acentos que no se veían en otras, estas otras construían experiencias que no se encontraban en aquellas, y así fui observando ciertas regularidades y quiebres a partir de los cuales distinguí las “Beléns” y las historias sobre las que aquí escribiré, los *tipos ideales* nativos que destaco a partir de las diversas *historias* que las personas me contaban. Belém no es una entidad de una vez y para siempre, Belém se encuentra sometida a una constante y dinámica construcción que encierra disputas.

Partí de un interés por indagar sobre un evento destacado en la memoria de personas ligadas al sindicalismo de trabajadores rurales, de una Belém que se asociaba con un episodio de conquista de los trabajadores. Me encontré con una *familia* y un patrimonio, con un *tiempo de esclavos*, con *vidas* que permanecen y con una *lucha* sindical. De Belém se decía todo aquello. Veamos cada una de esas construcciones en sus trazos generales.

La historia de familia y algunos contornos ambiguos

En el circuito de recomendaciones que se fue conformando a partir de mis visitas a las instituciones que guardaban registros escritos sobre Belém, ubicadas principalmente en la ciudad de Bom Jesus, ciudad referente de la región en la cual desarrollé mi investigación, Belém se configura como una historia de *familia*. Las recomendaciones hechas principalmente por los empleados de esas instituciones me llevaban a desplazar por un camino de investigación que se contorneaba entre la familia propietaria y las instituciones de la ciudad (entre las que se destacan el *cartório* donde

figuran las cesiones y adquisiciones de la propiedad y la *Vara Cível* que guarda testamentos, inventarios y divisiones de bienes). Principalmente, las sugerencias recaían en los miembros todavía vivos de dicha familia (dos *herederos* varones, mayores de sesenta años) que tejían o habían tejido relaciones en ese lugar. Las *historias* de estos contadores –los/as empleados/as de instituciones, los documentos y, principalmente, los *herederos*- me aproximaban a la de una familia propietaria, la familia Melo, y a la de una enorme *fazenda* productiva que sustentó el crecimiento de la ciudad de Bom Jesus.

Los relatos comienzan cuando los Melo adquieren el dominio de la propiedad por cesión del obispo de Gaivota, en Pernambuco, y crean la *fazenda*. Antes de aquello, la historia se encuentra oscurecida, tanto en los relatos como en los registros institucionales. Según datos del Primer Cartório de Bom Jesus, aquellas tierras habían sido donadas a la iglesia desde “tiempos inmemoriales”, hacia los cuales se extiende una nube de incertidumbre. La memoria de la familia, en cambio, disipa la nube. Lo que importa de la formación de Belém es la conjunción de las tierras con los propietarios, el surgimiento del patrimonio familiar.

Esta narrativa gira en torno a los lazos de parentesco de la familia. Se reconstruyen algunas figuras destacadas que son las que permitieron centralizar el patrimonio. El primer gran ancestro familiar que se recuerda es aquel que fortaleció la propiedad a partir de una ruptura con sus hermanos y consolidó los lazos familiares que, en 1920, permitieron concentrar las tierras: el finado Juca. Luego de la muerte de Juca, uno de sus hijos, el finado Tozé, ocupará en la memoria el lugar del gran padre. Tozé reunió la tierra al comprársela a sus hermanos e hizo de ella un legado para sus descendientes. Los contadores de esta historia consideran que él y su esposa construyeron una *familia* sólo cuando se convirtieron en padres adoptivos de algunos de sus parientes (principalmente de los hijos biológicos de uno de los hermanos de Tozé) e incorporaron así *herederos*. Cuando construían su *familia*, Tozé y su esposa edificaban entonces el eje que consolidaba un conjunto más amplio de parientes y consagraban a los Melo como el apellido que se identificaría con Belém. Finalmente, a partir de la muerte de Tozé en 1957, la división del patrimonio entre los *herederos* y los “casamientos mal casados” que “contaminaron” el apellido (particularmente, el de la principal heredera mujer, hija de crianza y adoptiva, con un empleado de Tozé que tenía hijos de otro casamiento) le darán a la historia de Belém el momento de su decadencia.

Los relatos permiten observar una construcción permanente de los Melo en la que sus vínculos se van configurando de modo inseparable a la propiedad y a la

edificación del poder del propietario; la familia se muestra unida cuando la tierra queda concentrada y desagregada cuando la *fazenda* se desintegra en varios propietarios. Desde aquí no es posible visualizar a la familia sin atender al patrimonio y viceversa, ambos se funden en un solo *objeto*, ambos son Belém.

La formación de Belém y su decadencia se narra así en función de las dinámicas familiares. La historia habla de concentraciones de personas y de tierras. Pero también de grandeza y *prestigio*. Esa grandeza coincide con los momentos de centralización de la propiedad, que es el momento de los *dueños* (Juca y Tozé). Éstos son figuras representativas de Belém y la referencia a sus características personales permite conformar la grandeza de la *fazenda*. Además, dicha grandeza se edifica en la alusión a la productividad económica de la propiedad.

Las reconstrucciones, hechas principalmente por los urbanizados *herederos*, muestran una propiedad que abastece a las ciudades con algodón, carne y madera y permite el desarrollo urbano. Por su parte, las grandes figuras de Belém corren en estas reconstrucciones junto a la tendencia urbanizadora de la propiedad y traen con sus costumbres la vanguardia del desarrollo. Nuevos caminos que desafían a los montes, danzas que llegan del cruce de fronteras, automóviles y objetos de lujo: en los relatos de los *herederos* el mundo *moderno* de la época arriba a la región con los gustos y prácticas de Tozé y de Juca, vistos como novedosos y refinados, y con los vínculos sociales que éstos mantuvieron con personajes de “la sociedad”. Sus formas los hacía compatibles con los modos de sociabilidad mantenidos por la alta jerarquía en las ciudades del nordeste y, a veces, en las capitales más importantes del país. La grandeza de Belém se configura como tal a partir de una mirada en la que la urbanización y los rasgos distintivos de la alta jerarquía urbana se entrelazan con lo prestigioso.

De modo que preguntar sobre Belém en la ciudad de Bom Jesus y a los ex propietarios trajo diversos aspectos que hicieron de ella una gran propiedad familiar. Sin embargo, esta historia del progreso y del patrimonio familiar, también tiene sus zonas oscuras y no sólo en su “origen inmemorial”.⁸ Además de las carnes, el algodón y la madera, el “mal prestigio de Belém” llega a las fronteras de la ciudad. El patrimonio familiar encierra muertes y violencias perpetradas en la *fazenda*, entre las que se cuentan aquellas cometidas por los propietarios contra los *moradores*. Varias de las personas que me narraron la historia de la familia aludieron a este tema que, a pesar de descontornear dicha historia, no conseguía deshacer su eje.

Entre los ex propietarios, los *herederos* Melo, contadores privilegiados de esta Belém, las muertes no se abordaron o se trataron como episodios circunstanciales, o como una costumbre de la época. Cuando no fueron caracterizadas como accidentales, se delegaron a la voz de un antiguo vaquero de la *fazenda*. Con lo último, el circuito de recomendaciones se abría y otro narrador quedaba autorizado para hablar de Belém. Pero ésta no sería cualquier Belém. Personas de menor jerarquía me hablarían de asuntos de menor jerarquía y, así, la apertura de recomendaciones construía una Belém marginal. Presentadas como accidentes o como temas a ser contados por narradores que en esta configuración asumían un papel secundario, las muertes y violencias toman un significado menor y dejan ver cómo las narrativas se configuran de modo inseparable a las jerarquías sociales.

De esta forma, el patrimonio familiar es capaz de ceder un espacio a algunas breves historias de muerte, a historias “de la época”, a historias “de empleados” (cuya prosa, sin embargo, supera en mucho el espacio que los *herederos* le ceden) que se cruzan con *la* historia del progreso y de la familia, con *la* historia de Belém. La vanguardia abre su teatro a la cultura popular. Los contornos quedan abiertos pero controlados. La historia del patrimonio familiar sigue de pié y continúa siendo la pieza principal ofrecida al espectador.

La historia de la esclavitud

La historia de Belém es también la de los *esclavos* (*escravos*), la de los *cautivos* (*cativos*). Aquí se dice de ella lo que representa una ruptura con la Belém familiar, si bien se mencionan elementos que ofrecen puntos de continuidad con aquella. Los contadores de esta nueva historia son los ex *moradores* de la *fazenda*. La *esclavitud* (*escravidão*) es el eje que la estructura y los significados que esta categoría trae consigo son incompatibles con la primera Belém. Los abordajes se hacen incongruentes y surge una nueva narrativa, de Belém se dice algo diferente y una concepción distinta del *objeto* entra en conflicto con la anterior (Foucault 2004).

Belém remite a una *historia antigua* que comienza antes del patrimonio familiar de los Melo. No son ellos quienes marcan el comienzo. En comparación con la narrativa anterior nos dislocamos de un énfasis en la propiedad de la iglesia y la cesión a los Melo hacia un énfasis en la propiedad de Nossa Senhora de Belém, tema que despierta varios

relatos sobre el modo en que las tierras fueron donadas a la santa. Aquella zona oscura de la primera historia, previa a la llegada de los Melo, toma forma en las palabras de los *ex moradores*. El patrimonio familiar cede su centralidad al carácter sagrado de las tierras. Belém ya no adquiere su significado en la junción de estas últimas con la familia, Belém es ahora una santa y las tierras sagradas, las tierras de Nossa Senhora de Belém.

A partir de aquí el protagonismo de los Melo ya no es absoluto. Su llegada no es más que una contingencia de la historia. Éstos entran a escena como personajes casuales, como los primeros en apropiarse de las tierras de la santa, a las cuales les darán una nueva dinámica. La “historia de la familia” se extiende hacia esta narrativa, pero bajo el aviso de su arbitrariedad, de su arrebatadora aparición en una historia sagrada.

Así, los *ex moradores* también reconstruyen la genealogía de la familia poderosa. Aunque transformada en un elemento secundario, la familia Melo no pierde entre ellos el valor de ser narrada. Algunos *ex moradores* me recomendarán salir de su circuito para indagar en otro ámbito aquello cuyo significado reconocen. Me recomendarán hablar con los *herederos* aún vivos, o no verán disparatada mi búsqueda en el *cartório*. Como ocurre con la primera Belém, lo que refieren como familia Melo es la dinámica de agrupamientos y desagrupamientos de personas en torno a la propiedad. Los miembros que más mencionan son los que de algún modo estuvieron involucrados con la *fazenda*. De esta forma, los lazos de la familia se tornan parte de un saber común y la misma se hace pública. Hay quienes saben de aquello y quienes no. La *familia* impregna el relato de quienes no pertenecen a ella y la Belém de los *ex moradores* presenta en lo que a esto respecta una continuidad con la Belém de los *herederos*.

Se observa también un punto de encuentro entre ambas “Beléns” en la referencia a las muertes. Pero es una continuidad de tipo diferente. Las muertes en la *fazenda* no son negadas o, en su defecto, legitimadas, como con los *herederos*; al igual que con el vaquero y otros empleados son dichas en voz alta, sin necesidad de su ocultamiento o neutralización. Pero a diferencia de éstos últimos, las muertes tienden a mostrar de modo marcado el uso sombrío que el propietario hacía de su poder y de esta manera son rodeadas por un acentuado halo de ilegitimidad. Los *ex moradores* no condenan las muertes en sí mismas, remarcan la falta de ética y la arbitrariedad por parte del(os) patrón(es) y sus *hombres* en el ejercicio de la violencia. Lo que los diversos relatos

muestran de continuo es una moral compartida de las muertes, es la normativa a partir de la cual propietarios, empleados y ex *moradores* las legitiman y deslegitiman.

Pero nada hay de continuo en la referencia a la *esclavitud*. Esta categoría, como la de cautiverio (*cativeiro*) (la última usada de modo general por los más viejos), es la que estructura los relatos de los ex *moradores* al hablar de Belém.⁹ Ésta ya no es la tierra generosa y productiva, la *fazenda* de la abundancia común. La categoría nos depara nuevos significados que construyen Belém desde una base diferente. Belém se liga ahora con sufrimiento y humillación, con explotación y pobreza, con castigos y miedos. Sobre todo, Belém se liga con lazos, con amarras, con *sujeción* (*sujeição*). Ser *esclavo* o *igual a esclavo* es lo contrario a ser *liberto*. Ser *liberto* es la posibilidad de hacer o decir, es estar sin amarras. Pero Belém ataba y lo hacía de varias formas.

Los lazos que los ex *moradores* evocan se hacen visibles en la *diaria*, en el *foro* que pagaban anualmente por la tierra que habitaban y en la venta de algodón, prácticas diferentes que en los relatos se unen en su alusión a la *esclavitud*.¹⁰ No poder decir que no ni hacer lo que se hallaba conveniente son imposibilidades recurrentes en uno y otro relato sobre una y otra práctica. Un martes y otro martes y el siguiente, los *moradores* debían trabajar gratis para el patrón. Si no cumplían la *obligación* de ir a la *diaria* por su propia iniciativa lo hacían entonces *sujetos*: al ser llevados a trabajar, por un *capanga* del propietario, *amarrados* en el rabo de una burra.

Al ser *sujetos*, los *moradores* adquirirían el mismo rango que el del algodón que plantaban, que también estaba *sujeto*: se convertían en objetos sin movimiento, amarrados al patrón. En el caso del algodón, los vigías de la *fazenda*, ubicados en las zonas de salida, impedían el movimiento del producto. Sin más opción, el algodón debía ir hacia el almacén del propietario. Allí era vendido en condiciones desfavorables y también era usado para pagar el *foro* (y, tal vez, las deudas).¹¹ Nada sobraba, todo iba al *foro* del patrón, dicen los ex *moradores*. Sus posibilidades de ganancia se iban con él y lo que quedaba era su contracara, la *pobreza*. Con los ex *moradores* se descubre una Belém de profundos tormentos, una Belém de *esclavos*, de lazos, de *obligaciones* e imposibilidades. No es viable ahora llegar a un mismo sentido de Belém, la memoria de brazos atados y la memoria de la familia y el progreso no nos abren una misma experiencia.

Cuando los ex *moradores* refieren a Belém hablan de un *tiempo*, que no es cronológico, sino que clasifica su estructura social y nos muestra una sociología nativa diversa de las “esferas”, “espacios” u “órdenes” con los que una sociología no

etnográfica suele concebir las “sociedades” (Palmeira 2002). El *tiempo de Belém* es para ellos el *de los esclavos*. El de las experiencias de ser amarrado y de ser obligado. El *tiempo* de su historia, pero también de su presente. Aunque sus relaciones sociales ya no se organizan en función de un *tiempo de esclavos*, éste no deja de ser un parámetro a la hora de pensar el mundo. Con él también continúan clasificando su presente. Las temporalizaciones son dinámicas. Nada salva a los *moradores* de la *esclavitud*, ésta clasifica su mundo y es capaz de volver en cualquier momento (Velho 1995). De varias maneras da sus señales de existencia y amenaza, en la televisión, por ejemplo, y las noticias sobre “trabajo esclavo”, que no son lejanas al trabajo en la caña de azúcar que varios de los habitantes de la zona desarrollan en el lugar, o que congenian contra su experiencia recurrente de ir a trabajar a otros estados de Brasil (lugares de donde tal vez, caídos en la trampa de quien los contrata, ya *no podrían salir*).

Por otra parte, al enmarcar su pasado, la *esclavitud* da a los *moradores* una historia, que es su propia historia, la que ellos, y nadie mejor que ellos, pueden contar. Si el *tiempo de Belém* es un *tiempo de esclavos*, los mejores contadores serán quienes vivieron las experiencias que construyen ese *tiempo*, los *moradores*, o serán sus descendientes, que las vieron siendo vividas o las escucharon de quienes directamente las vivieron. Los ex *moradores* hacen de Belém su propia experiencia. La historia es ahora la de los *esclavos* y, de este modo, Belém deja de ser la *fazenda* de la *familia* propietaria para tornarse la *tierra* de los *moradores*.

Un paso fuera de la historia

Pero tampoco esta Belém queda ausente de jerarquías internas. El circuito de recomendaciones de quienes habitan esas tierras también tiene sus contadores privilegiados, que son los más viejos y sobre todo los varones más viejos. Lo que ellos dicen de Belém define en gran medida lo que ella es en este circuito narrativo. Belém es la de los *esclavos* y la experiencia de los *esclavos* es la de los varones, la que incluye al patrón y habla de las relaciones laborales que los *moradores* mantuvieron con aquél.

Preguntar por Belém era excluir mucho de la experiencia femenina. Las mujeres saben y reconocen la *historia*, fueron las compañeras o las hijas de los *esclavos*, se dedicaron a las tareas del algodón, vivieron la *esclavitud* o la escucharon contar, pero al lado de los varones su experiencia es considerada indirecta. La cuestión central gira en

torno a las relaciones entre trabajadores y patrones y no fueron las mujeres las que entablaron de modo directo esas relaciones. El lugar que *la historia de Belém* les abre es secundario y mis preguntas sobre la *diaria*, el *foro*, Belém y el *cambão* hicieron sus experiencias a un lado. Pero la etnografía permite ver lo no buscado y el trabajo de campo me ayudaría a distinguir lo que a primera vista me era invisible: la vivencia de las mujeres.

Las mujeres también narran la Belém de los *esclavos*, pero lo hacen desde un lugar secundario. No tienen, como los empleados en la historia familiar, un pequeño espacio donde representar un fragmento de su pieza, ellas narraban sólo en ausencia de los protagonistas o porque yo se los pedía. Cuando abordan las experiencias de *esclavitud*, el *sufrimiento* conforma un ángulo destacado. Belém significa un gran *sufrimiento*, y no sólo para los *moradores* sino también para sus familias.

Unos/as y otros/as *sufrían* con la extensa jornada de la *diaria*: tanto los *moradores* que debían atravesar la oscuridad cuando volvían de noche, como sus familiares que lidiaban con conjeturas ingratas al imaginar los infortunios que podrían haberle ocurrido al marido o al padre que demoraba en volver. *Sufría* no sólo quien se iba a trabajar enfermo como quien veía salir a su familiar enfermo. Unos/as y otros/as *sufrían* con las mudanzas y las pérdidas de casa que ocurrían cuando “*não dava certo com o patrão*” y/o a partir de la venta de tierras por parte de éste, si algunas veces la venta significaba únicamente un cambio de propietario, otras, significaba la obligación de salir de la parcela. Unos/as y otros/as *sufrían* también con la amenaza de ser expulsados, lo que ocurrió de modo frecuente durante la dictadura. *Sufrían* con el excesivo trabajo que el algodón les requería y la ausencia de ganancia que de ello se obtenía. Diferente de los ex *moradores*, las mujeres no enfatizan la humillación del trabajo gratuito, del castigo público, o del “paseo en burra” y sí el *sufrimiento* que Belém llevaba también hasta las *casas* de los *moradores*.

Pero más allá del patrón y de las vivencias que se generaban a partir de esas relaciones también hay experiencias antiguas, de la época en que “las tierras eran de los otros”, que las mujeres más viejas son autorizadas a contar y no desde un lugar secundario. No obstante, aquello que sus palabras abren cuando nos alejamos de la *esclavitud* no es identificado por mis interlocutoras con la *historia de Belém*. Ellas cuentan la *historia de su vida* o sus *vivencias* que, aunque respondan a mi pregunta “como foi a sua vivencia *aqui, na Belém*”, no conforman, sin embargo, la *historia* de

esta última. Cuando hablan de sus propias experiencias, las mujeres no pretenden decir sobre *la historia* y Belém no es una referencia directa de sus relatos.

Con las mujeres se abrió otro mundo público, al cual demoré en llegar con mis preguntas sobre Belém. Lo que en mi trabajo de campo asumía rango de cuestión se relacionaba con la experiencia de los varones y eso me devolvió la mirada hacia las ciencias sociales y hacia las preguntas que en ese ámbito se privilegian y deslegitiman.¹² Entre mis interlocutores/as, no todos/as adquieren autoridad para decir de Belém (la de los *esclavos* y la de los patrones) y, si me hubiese limitado a esa jerarquía, no podría haber alcanzado lo que las mujeres hallan importante de ser transmitido sobre la experiencia en el lugar. Mis relaciones con ellas me ayudaron a burlar esa jerarquía. “Entrevistándolas” aún sin ser las más recomendadas, conversando de modo casual, o dejando pasar el tiempo juntas, pude acceder a lo que se cuenta de modo silencioso, a lo que de un modo *velado* desafía las jerarquías de género (Abu-Lughod 1999). En esas relaciones informales e invisibles ante la mirada de los varones y de mis preguntas sobre los conflictos sociales y los trabajadores rurales surgió la permanencia, surgió un mundo público diferente del de los hombres, surgió la *vida* que había para contar y los varios aspectos que la conformaban.

Entre lo que había para contar, las experiencias laborales y religiosas toman un lugar central. El trabajo que narran no es el que hacían para el patrón, sino el de toda la vida, el trabajo con la cocina, con el agua, la leña, con el barro y su modelado, el trabajo en el rozado, y otros; el trabajo que más que un *tiempo* (en el sentido mencionado más arriba) muestra una permanencia. Es, además, el que se constituye como un espacio de sociabilidad femenina, tema enfatizado en sus relatos. Con las vivencias religiosas ocurre de modo semejante. También allí las mujeres recrean sus espacios de socialización y de encuentro con los/as otros/as, aquello viene de viejas épocas y se presenta como un aspecto constante de sus vidas. Las mujeres me hablan de una Belém diferente. No establecen una ruptura con el pasado, ni marcan un *tiempo* que organiza las relaciones sociales de un modo particular. Cuando refieren a su trabajo y a sus reuniones en la iglesia o en las fiestas religiosas, articulan el pasado y el presente. Tejen una continuidad que se hace indiferente a las mudanzas de Belém.

Con las mujeres di un paso hacia afuera de la *historia* y aquello me permitió mirarla con cierta distancia. En sus relatos me desplazé de “la familia” (Melo) a las familias de cada mujer, de las relaciones entre trabajadores y patrones a las relaciones entre vecinas y parientes, entre padres e hijas, entre madres e hijos, entre marido y

mujer, de narrativas sobre *Belém* a narrativas sobre la *vida*, la *vivencia* y la *convivencia*. Me desplazé también hacia experiencias permanentes, que no eran parte del *tiempo de los esclavos* y, por lo tanto, no constituían la *historia de Belém*. Finalmente, me llevaron hacia su mundo público, hacia los espacios de sociabilidad que ellas hallaron dignos de ser contados y que, sin embargo, se contaban en voz baja, por fuera de la narración de una *historia*.

La historia de la lucha

Por último, la historia de Belém es la de la *lucha* (luta), la que comienza con la llegada del sindicato de trabajadores rurales a comienzos de la década del sesenta. Esta llegada marca un *tiempo*, el “tempo em que começou o movimento sindical”, que también es el *tiempo* de quienes *entraron a la lucha*. Éste se opone al *tiempo de los esclavos* e inicia el fin de la *esclavitud* en Belém, la *lucha* por la liberación. Belém se construye como un símbolo de esa *lucha*.

El *tiempo de los esclavos* es una referencia fundamental de esta historia, que continúa la de los *moradores*. En efecto, entre quienes la cuentan se hallan ex *moradores* que participaron de los comienzos del sindicato y que también cuentan la historia de los *esclavos*. Para ellos las experiencias sindicales significan aquellas mediante las cuales entraron al mundo de los *derechos*,¹³ de los *documentos* y *papeles* que materializaban esos derechos e instituían a los *moradores* como *trabajadores rurales*, como trabajadores con derechos establecidos por ley. Tales documentos eran así constitutivos de su identidad legal (Peirano 2006). Esas experiencias abrieron otro *tiempo*, el de soltar las amarras con el patrón, de finalizar, entre otras prácticas, con el trabajo y con el algodón *sujeto*, con los lazos que los hacía *esclavos* o *cautivos*. Era el *tiempo* del sindicato, de la *lucha* y de los *luchadores*.

Pero la *lucha* se narra desde voces diferentes, todas ellas autorizadas a contarla. Además de las de los ex *moradores* sindicalizados también se encuentran las de los sindicalistas que no eran del lugar y que tuvieron importancia en esa *lucha*. A esas voces privilegiadas se suman las de los habitantes actuales de la zona que participan de las experiencias sindicales de hoy y las de los sindicalistas que no son del lugar pero conocen la historia y la saben contar por “oír decir”. Las voces masculinas son las destacadas, se valorizan también las contactadas con el mundo de los papeles, de la

cultura letrada que el sindicato trajo consigo. Los recomendados para contar son así figuras que ocupan posiciones sociales diferentes. Esa polifonía deja ver las diferencias entre los sindicalistas que no eran *moradores* de Belém y los que sí lo eran, así como la experiencia de interlocución que construye esta historia.

Los sindicalistas que no eran *moradores* incorporan otras categorías desde donde contar. Más que de *esclavitud*, como señalamos anteriormente, ellos hablan de *cambão*, término desconocido para la gran mayoría de los *moradores*, a excepción de quienes se encuentran más ligados a las experiencias sindicales. En sus relatos, el *cambão* es *derrumbado* y este declive hace de Belém un hito en la historia sindical de Rio Grande do Norte que también llega a otras regiones, del estado y del país, y a otras instituciones además de las sindicales, como las universidades. Esta historia disputa su reconocimiento en las ciudades con la de la familia, registrada en *cartórios*, monumentos y calles, y Belém deja de ser un patrimonio familiar para ser el símbolo del fin del *cambão* en Rio Grande do Norte.

Si entre los ex *moradores* la Belém familiar impregna alguna parte de sus discursos, aquí ya no caben los abordajes de la genealogía de los Melo y de sus repartos del patrimonio. La familia propietaria continúa siendo central, pero de otro modo. Los Melo son ahora los *latifundistas*, los grandes propietarios que, como muchos otros grandes propietarios, poseían el poder político y económico de la región y se apropiaban del trabajo de los *moradores*. Son también aquellos cuya tradición de poder es derrocada. La historia dice de ese derrocamiento y Belém muestra su transformación: el gran *latifundio*, el símbolo del poder, se torna un centro de la *lucha* por los *derechos* de los *trabajadores* hasta volverse su gran *conquista* y el símbolo de la lucha sindical.

Narrado como el *derrumbe del cambão*, este hito es desconocido entre los ex *moradores*, incluso entre los sindicalizados. Sin embargo, si en un primer acercamiento no fue posible llegar al *cambão* y a su *derrumbe* sí llegaría después a los significados que este marco traía. Los sentidos en juego entre los ex *moradores* sindicalizados y los sindicalistas no *moradores* de la *fazenda* son capaces de confluir en una narrativa común, en la historia de una *lucha* contra los lazos del patrón que, si entre los sindicalistas se presenta como *derrumbar el cambão*, entre los *moradores* sindicalizados significa la *liberación* de la *esclavitud*, el comienzo de los *derechos* y de nuevas experiencias de vida en las que ya no estarían *sujetos* al patrón. El transcurso del trabajo de campo me mostró que los significados que el *cambão* pone en juego no son tan ajenos como el término y que el mismo remite a algo de lo que hubo que *liberarse*, sea

el *cautiverio* o la *esclavitud*, la *diaria*, o el lazo en el rabo de la burra. La diversidad de categorías cae en una continuidad de sentido a partir de la interlocución, que hace posible que la historia de la *lucha* sea contada desde diversas posiciones.

Para los ex *moradores* sindicalizados la *lucha* no se identifica con el gran evento, sino que se funde en el relato de las varias experiencias vividas durante los años de nacimiento del sindicato. Esas experiencias se narran desde una perspectiva que también los vecinos del lugar reconocen. La concurrencia a las reuniones sindicales debajo de los árboles de la *fazenda*, la huida de uno de los *moradores* sindicalizados a São Paulo durante la dictadura, el encarcelamiento de los demás y las demoliciones de casas de *moradores*, entre otras, eran conocidas por los habitantes de Belém desde sus lazos de vecindad. Los relatos sobre la *lucha*, sobre la creación del sindicato y la dictadura impregnan los relatos sobre las vivencias en el lugar y se dejan bañar por una moral compartida entre quienes allí habitaban (Figurelli 2013).

En fin, preguntar sobre Belém no revela simplemente diferentes versiones de un hecho, sino diferentes hechos que están siendo producidos. Es posible separar uno de otro en función de ciertos ejes que los estructuran, sin embargo, sus límites no son definidos y diversos elementos circulan de una a otra historia de Belém. Por ejemplo, la narrativa de la familia llega hasta los *moradores*. A su vez, la historia de la santa llega hasta los ex propietarios que, a pesar de enfocarse no tanto en la santa como en la propiedad eclesiástica, no dejan de reconocer, sin embargo, “lo que se dice” acerca de Nossa Senhora de Belém. Por su lado, las violencias y las muertes hilan uno y otro relato asumiendo en cada uno de ellos formas diferentes pero normativas semejantes. Las relaciones vecinales, familiares y los valores morales de los habitantes de Belém se tornan parte de los discursos sindicales de la *lucha* de los *trabajadores* y esa *lucha* también se inmiscuye en el universo de significaciones de los habitantes. Temas como la santa, la familia, la propiedad, y la muerte adquieren sentido para los diferentes relatores que Belém implicó y atraviesan con diversos atuendos uno y otro recorte de Belém.

Coloquemos ahora el eje de la reflexión en los circuitos de recomendaciones y desplazémonos desde las historias contadas hacia sus contadores.

Voces en circulación

Los contadores no fueron aleatorios. Por el contrario, su selección deja ver mucho de ese mundo social que cada historia pone en juego. Los ex propietarios son contadores reconocidos principalmente en la ciudad del municipio y entre los empleados de instituciones públicas. Ellos tejen y tejieron relaciones en ese ámbito y es allí que se recrea una historia del patrimonio familiar, tanto en los relatos de las personas como en los registros escritos que se mantienen acerca de Belém (testamentos, herencias y escrituras, entre otros). La ciudad de clase media da la voz a quienes fueron dueños del gran patrimonio. En ella, el sindicato de trabajadores rurales que se erige en una de sus manzanas no tiene el mismo peso que la familia Melo, esta última grabada en sus calles, en sus archivos, en las listas de intendentes y de otros cargos políticos,¹⁴ inscripta en materialidades que dejan rastros de las desigualdades vividas por los actores (Trouillot 1995). Los adinerados y difuntos *dueños* extienden su influencia al ámbito de la clase media de esa ciudad, donde transitaban de modo frecuente y se hicieron figuras de gran destaque, y también lo hacen los *herederos*, ya sin *fazenda*, que continúan transitando por allí y relacionándose con las personas de ese ámbito. En este contexto, no habría nadie más adecuado que los ex propietarios para hablar de Belém. Ésta se convertirá en la historia del patrimonio familiar.

No es sólo tal reconocimiento el que da la voz a los propietarios. Los patrones fueron figuras centrales en la vida de los *moradores* y, como señalé anteriormente, varios de ellos ven en la familia de esos patrones algo de valor para ser contado. Así, tienen lugar algunas remisiones hacia su palabra. Pero los ex *moradores* también la desautorizan, y eso en el caso de que no la ignoren, lo que sucede con mayor frecuencia, ya que muchos no conocen el paradero de los antiguos propietarios o, incluso, si éstos se encuentran vivos. Si, por ejemplo, para hablar de la *familia*, Gregório, un antiguo *morador* y presidente del sindicato de trabajadores rurales de Bom Jesus, me remite hacia uno de los *herederos*, lo desautoriza, en cambio, para hablar de la *historia de Belém*; en su opinión, sin conversar con los más antiguos *moradores* sindicalizados del lugar y escuchando a los *herederos*, yo “no estaba sabiendo nada de Belém”. Por su parte, cuando le comenté a Teresinha, la esposa de Gregório y mi anfitriona en las tierras de la antigua *fazenda*, que iba a entrevistar a otro de los *herederos*, ella me respondió con un “¿para qué?”. Para los habitantes de Belém, los propietarios no sabrían decir sobre el tema central de la *historia*, que se asocia con la vivencia de los

moradores, por lo que dichos propietarios fueron recomendados únicamente para hablar de su propia (y pública) familia.

Si, a pesar de las desautorizaciones, entre los ex *moradores* cabe alguna remisión a los propietarios, ésta no tiene lugar en el circuito de recomendaciones para contar Belém desde el ámbito sindical. La *lucha* es de los *trabajadores* y es a ellos a quienes corresponde hablar, a los *luchadores*. Esos luchadores no son todos los *trabajadores*, son quienes se relacionaron entre sí a partir de las experiencias sindicales y son en su mayoría varones. Viven en Belém y fuera de allí, de modo que las recomendaciones atraviesan uno y otro lugar.

Esta historia de la *lucha* se extiende más allá de la *fazenda* y se presenta en la ciudad de un modo diferente al de la historia de la familia. La *lucha* es registrada en los archivos de la federación de trabajadores rurales y en los de la prensa católica de la arquidiócesis de Natal, en los relatos de los sindicalistas que viven en la capital del estado, en los encuentros y congresos realizados con universidades y en los registros producidos a partir de allí, etcétera. Así, la historia también se construye entre las personas de clase media urbana, pero las instituciones donde ellas se posicionan ya no se localizan en el municipio donde los Melo tejieron relaciones, ni son las que archivan la historia familiar.

Al dirigirnos a las recomendaciones de los ex *moradores*, los *viejos*, como vimos, asumen un lugar privilegiado. Son los contadores por excelencia de aquel *tiempo* que ya no existe en esas tierras. Los habitantes de Belém recomiendan a sus padres o a sus antecesores, a los mayores que conocen por vecindad o parentesco. Estos lazos se vuelven centrales en la red de relaciones a partir de la cual se construye la historia que los ex *moradores* narran, contar corresponde a los parientes y/o vecinos viejos que vivieron la historia o la escucharon contar por quienes la habían vivido. Los años de vida dan experiencia y sabiduría y autorizan a estos antiguos a *pasar* aquello a quienes no lo poseen. Por este camino llegamos no sólo a los viejos *moradores* sino también a los viejos empleados que, aunque a diferencia de los ex *moradores* creyesen que “Belém era boa”, estarían igualmente autorizados para hacer circular la *historia*.

Si los viejos son los narradores privilegiados de una Belém que ya no existe, entre ellos se destacan, como señalé anteriormente, los varones viejos, los que fueron *moradores* y vivieron de forma directa la *esclavitud*. Además, se considera que son los varones quienes pueden hablarme del “mundo público”, de modo que es a ellos a quienes corresponde conversar en un *reportaje*, en una situación formal que una

pesquisadora con grabador en mano genera. Particularmente, les corresponde a los varones que asumen un lugar de respeto y/o jerarquía entre sus vecinos, que supieron conseguir aquello que es valorado en su mundo moral, como una familia, una casa y tierras para trabajar, una buena reputación: de *trabajadores* de beber moderado, de *hombres de su casa* que pagan sus deudas y no roban, etcétera (por ejemplo, el viejo Zeferino, un pariente de Gregório que vive en la casa de este último, no estaba autorizado a contar, aunque era considerado un trabajador, no tenía ni casa, ni tierra).

Las mujeres adhieren a esa regla implícita de no hablar en situaciones públicas y me envían hacia los varones cuando yo quiero entrevistar sobre Belém. Pero cuando ellos no están o cuando se trata de contar la propia vivencia, una cuestión que los demás no reconocen como parte de un saber común, entonces las mujeres asumen la voz, allí, en el silencio de lo que en una primera instancia no se considera público. Del mismo modo, cuando las conversaciones ocurren en un ámbito informal, a partir de la relación más personal que entablo con ellas, su voz también resuena, aunque ya no para pasar la *historia* de Belém, sino para hablar de su propia *vida*. Ellas tienen centralidad en las recomendaciones sobre quién puede o no contar esa *historia*, pero no son las contadoras. Las jerarquías entre los *moradores*, las relaciones de género, etarias, su mundo moral, no se desligan de la *historia* que de Belém cuentan los antiguos habitantes de la *fazenda*, de lo que es y no es clasificado como parte de ella.

En cuanto a los viejos *empleados*, varios aspectos se entrecruzan en la legitimación de sus voces. Por un lado, como vimos, el universo social de los habitantes de Belém se hace presente en la recomendación de esos más viejos hombres que vivieron la historia y todavía saben contarla. Por el otro, nuevos aspectos vienen con la autoridad que los mismos empleados se dan, la cual se forja por ese mismo criterio de ser viejos y saber más que los demás, pero también por haber establecido relaciones próximas con la familia Melo. Entre los empleados se privilegia el saber sobre los patrones, la *fazenda* y sus dueños, cuestiones que ellos acompañaron de cerca en su contacto con aquellos. La experiencia que tuvieron de Belém no deja sus narrativas fuera de la historia contada por los ex propietarios, si bien sus relatos no se detienen allí. Finalmente, la recomendación hecha por un ex propietario para que un vaquero contara las muertes es indisoluble de la jerarquía mediante la cual se consigue dar un lugar secundario a esa cuestión. De este modo, también la jerarquía establecida entre el patrón y sus vaqueros impregna la historia que entra en circulación y adquiere existencia en las voces de los empleados.

Los contadores surgen de un universo de relaciones sociales indisoluble de las historias. Éstas remiten tanto a quienes las cuentan como al mundo social que habilita a algunos a contar. Las historias dicen más de lo que narran, nos hablan de personas que se relacionan, que construyen legitimaciones y prestigios, que instituyen miradas sobre el mundo, nos hablan de creencias y de valores morales, de jerarquías y de posiciones, así como de una circulación social.

Conclusiones

De Belém se cuenta su *historia*. De Belém se puede decir. Belém se vuelve nominable y descriptible, adquiere una entidad y me permite mirarla como un *objeto* en el sentido que Foucault (2005) le da al término. No se trata, con el autor, de mirar las *cosas* en sí e intentar trascender lo que se dice de ellas, tampoco de mirar las *palabras* acerca de las cosas. Se trata de acentuar la construcción de los *objetos*, inseparables de las relaciones discursivas que los forman. En el análisis propuesto por Foucault “las *palabras* se hallan tan deliberadamente ausentes como las propias *cosas*” (2005: 80). El discurso no consiste en meras palabras sobre una entidad preexistente, el discurso es aquí una práctica y como tal forma el *objeto* del cual se habla.

¿Qué es Belém? La pregunta nos remite así a otra sobre la producción de entidades. De ella se dicen cosas distintas y es posible observar que las posiciones sociales de los narradores juegan una parte central en lo que a esto atañe. Diferentes narradores en diferentes posiciones y localizados en redes diferentes de recomendaciones construyen “Beléns” distintas, con puntos de continuidad y de ruptura entre una y otra. Si Belém se constituye como una entidad, esta es una entidad imprecisa y un objeto de disputa.

La locura se dice y aparece como un *objeto*, pero la experiencia que se hace de la locura no es la misma en uno y otro tiempo, en uno y otro ámbito (Foucault 2004). La mención es esclarecedora. Como si se preguntara sobre la locura, cuando lo hacía sobre “Belém” estaba cuestionando sobre algo que existía, sobre un *objeto* del que había alguna cosa para decir. Al pronunciar “Belém” accedía a una narrativa posible entre las personas. Belém abría realidades, sin embargo, Belém abría varias realidades.

Habiéndome propuesto indagar las reconstrucciones de un evento llegué así a otros eventos que se constituyeron en torno al mismo *objeto*. Las narrativas sobre

“Belém” no reconstruyen una sola experiencia. La historia que habla del movimiento sindical y de la dictadura militar es diferente a la historia que habla de la región y su *desarrollo* productivo y urbano y ésta, a su vez, es diferente a la historia de la explotación de mano de obra por parte de los grandes propietarios, y eso sin hablar de todas las vivencias que se cuentan y que no son pasibles de ser transformadas en eventos históricos, como aquellas que las mujeres protagonizan. La historia no sólo no es una sola sino que de las varias que surgen se despliegan entidades diferentes. En un momento me veo pensando las *luchas* sociales, en otro una *familia* y su patrimonio y después la explotación y el *cautiverio* de los campesinos. Enfatizar una de esas entidades implica no enfatizar la otra, además, si bien algunas de ellas pueden coexistir, otras se vuelven incompatibles a la hora de narrar una única historia.

Cada una de esas diferentes historias surge de lugares sociales específicos. Cada narrador se encuentra posicionado socialmente y de personas posicionadas en lugares semejantes se desarrolló una historia semejante. Las historias no son neutras, lo que se cuenta privilegia un punto de vista y reproducir una entidad es también situarse socialmente. Delante de este panorama ¿cuál sería la reconstrucción histórica a realizar si esa hubiera sido mi propuesta? ¿Qué hubiera elegido como “documento” de mi reconstrucción? Lo que fuera, hubiese implicado una selección y una exclusión de las entidades designadas como menos relevantes. La reconstrucción histórica será la de alguna cuestión a la que la propia vivencia social, de aquellos/as con poder de disputar lo que será o no histórico, permite darle valor: la vivencia en la universidad y en la academia, en el rabo de la burra, en la prisión, en la cocina, en la iglesia, en la *fazenda*, o en cualquier otro lugar.

De modo que visiones diferentes de Belém surgen de personas posicionadas en lugares diferentes y hacen imposible hablar de una sola Belém. A su vez, las visiones no son autónomas, elementos de una historia se entrelazan con los elementos de la otra, los énfasis de una pueden ser apreciados en oposición a los énfasis de la otra, y así, los relatos se impregnan entre sí tanto como las personas se contactan entre ellas, recreando permanentemente sus perspectivas. Las relaciones entre quienes construyen las varias “Beléns” se fueron incorporando a sus relatos sobre ese *objeto*. Al pensar cada una de esas visiones no hay lugar para la idea de *autenticidad* de lo que fuera la visión de los propietarios, de los empleados, de los *moradores*, de las mujeres, o de los sindicalistas, y sí para la de *circularidad*, la cual nos abre la puerta a las relaciones dinámicas entre las personas de diferentes posiciones sociales. A la hora de reflexionar sobre sus

visiones de mundo vemos que éstas no son una unidad cerrada y fija, sino un constante ir y venir (Redfield 1967, Darnton 1986, Bakhtin 1987, Ginzburg 1987).

Por su parte, no es posible pensar las entidades que las historias construyen sin considerar la dinámica social que eso implica más allá de la posición social de quien las cuenta. Al tomar la forma de una *historia*, Belém puede ser transmitida. La *historia* significa para quienes la construyen algo que puede ser *contado*, que puede ser *pasado* - como me decían en el campo- de una a otra persona. La *historia* adquiere entidad en los relatos, en su circulación, en su intercambio. Como la *mercancía* de Marx, no es *historia* con anterioridad a su circulación, es porque puede ser contada. De modo que *contar*, o *pasar*, y todas las relaciones sociales que esa actividad supone constituyen un lugar fundamental a la hora de pensarlas.

Las *historias* dicen sobre quién las pone en circulación y quién no, quién recomienda a quién para contar, qué puede contar quién y cuándo puede contar quién, a quién se cuenta y todo lo que aquello envuelve. La dinámica social que implica el acto de contar está involucrada en las *historias*. De diferentes formas Marx, Mauss y Malinowski nos permiten iluminar aquello al dejar ver, como señalamos en la introducción, cómo las cosas que circulan adquieren sentido cuando se mira a las relaciones sociales que esas cosas significan. Así, la *mercancía* de Marx nos habla de relaciones sociales que las personas establecen en la producción y nos devuelve la mirada “hacia sus custodios, los *poseedores de mercancías*” (Marx 1988: 103), mientras que en Mauss (1971) las cosas que las personas dan y devuelven no son separables ni de las personas ni de los elementos morales, políticos, mágicos, etc. que las relaciones entre ellas suponen, y con Malinowski (1976) observamos en los *Vaygu'a Kula* una historia de lazos sociales intertribales que se encuentra contenida en ellos. Con estos autores mirar un objeto es mirar los vínculos sociales involucrados en ese objeto.

La *historia* que se *pasa* revela una dinámica de relaciones entre quienes la cuentan, entre quienes recomiendan a otros/as para contarla y entre éstos/as y un auditorio capaz de suscitara. No puede ser separada de las obligaciones, de los valores morales, de las reglas de reciprocidad, de las jerarquías, de las pertenencias, de los poderes, reconocimientos y legitimaciones a partir de los cuales determinadas voces se configuran como autorizadas para contarla y darle existencia y otras no. Si una historia contada es inseparable de quien la cuenta, también es inseparable de las relaciones sociales que seleccionan a los contadores y permiten su surgimiento, como lo es de la existencia de destinatarios. De esta manera, es necesario devolver la mirada hacia los

“poseedores de historias”, hacia la relación entre los contadores, los “recomendadores” y el auditorio, hacia la conformación de los lugares que cada quien ocupa en la circulación de las *historias* que, en este caso, mis preguntas despiertan.

Así, quise mostrar etnográficamente que una historia que se cuenta no tiene vida propia y que supone relaciones y personas que recortan, clasifican, delimitan y las hacen circular. Este análisis de las *historias contadas* apunta a dar cuenta de una vida social compleja que crea eventos históricos en lugar de considerar eventos históricos aislados, intenta devolver a las historias toda la complejidad que su abstracción puede dejar de lado.

La *historia contada*, tal como mis interlocutores/as en el campo acentúan, y como pretendí pensarla en este trabajo, dice tanto del mundo social que está creando como del mundo social que la cuenta. Nos habla de aquello susceptible de ser contado, aquello que en un enmarañado incomprensible de vivencias se vuelve un tema que puede ser dicho, que puede ser preguntado, que puede ser indagado. Nos dice también que no hay historia desligada de su contar y que más que a un referente fijo y acabado lo que se cuenta alude a una creación dinámica que no se separa de la situación en que se cuenta. Imbricada en las relaciones y en la cotidianeidad de las personas es aquella *historia* que, dicho en los términos de Marx, no se puede fetichizar.

¹ Agradezco a Adriana Vianna, Beatriz Heredia, John Comerford, José Sérgio Leite Lopes y Mariza Peirano los comentarios constructivos y la motivación. Agradezco además las enseñanzas de Moacir Palmeira, que me acompañan día a día.

² En este artículo, todos los nombres de personas y la mayoría de los nombres de lugares han sido cambiados.

³ Tal como Johnson (1971) observa en la *fazenda* de Ceará, en el caso de Belém el *vaquero* no debía ningún tipo de contribución al propietario. Cuidaba del ganado de este último y recibía *sorte* (un becerro de cada cuatro que nacían) como forma de pago, lo que le daba la posibilidad de tener su propio ganado. Tanto el vaquero, quien administraba los almacenes del propietario y otros trabajadores versados en determinada especialidad (carpinteros, herreros, etc.) también tenían una casa en la propiedad y ejercían la actividad agrícola, si bien ocupaban una posición diferente y de mayor jerarquía en la estructura de la *fazenda*. Otra figura central en esta estructura es el *administrador* del propietario. En Belém se mencionan un *administrador* central y otros *capangas* que se distribuían a lo largo de la propiedad. Para *fazendas* de ganado en el Nordeste de Brasil, ver, entre otros/as, Cascudo (1956), Johnson (1971), Bastos (s/d), Almeida y Esterici (1977a, 1977b).

⁴ En la actualidad, gran parte de los ex *moradores* y de sus familias se dedica a tareas agrícolas y/o venden su fuerza de trabajo en diversos empleos.

⁵ El *cambão* adquiere un peso importante al hablar de las Ligas Camponesas. Dar fin al mismo, junto a la oposición al aumento del *foro*, se constituyó en una de las principales reivindicaciones que dicha organización sostuvo en una primera etapa (Julião 1968, Azevedo 1982). En la bibliografía sobre el tema, el *cambão* se define como el *trabajo gratuito* (o, de acuerdo con Andrade 1998, también a muy bajo precio) que los *moradores* debían dar al dueño de la propiedad en la cual residían como contrapartida de la tierra que ocupaban (Julião 1962, 1968, Azevedo 1982). Sobre la distinción entre *cambão* y *condição*, ver Palmeira (1977) y Sigaud (1979).

⁶ El proyecto tiene su sede en el Núcleo de Antropología da Política-NuAP, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro y de él participan diversas instituciones de investigación, organizaciones sociales y organismos estatales. Su objetivo es registrar, difundir y reflexionar sobre las luchas campesinas previas a 1964 y durante el período de resistencia a la dictadura (ver: <http://nuap.ppgasmuseu.etc.br/MCCP/index.php>).

⁷ Al respecto, ver también Foucault (2005).

⁸ Donde se mezclan los santos, la apropiación por la iglesia de las tierras de santo y las titulaciones sin origen comprobable (ver Figurelli 2011).

⁹ La idea de *cativeiro* entre poblaciones rurales del nordeste de Brasil tuvo un importante tratamiento académico. Al respecto, ver Leite Lopes (1978), Sigaud (1979), Garcia Jr. (1983), Velho (1995).

¹⁰ Sobre las relaciones sociales de *morada* y sus formas específicas de dominación ver Sigaud (1971, 1979), Palmeira (1977), Heredia (1986).

¹¹ Los mecanismos de endeudamiento eran centrales para la retención de la fuerza de trabajo en los sistemas de *morada*. Ver Palmeira (1979, s/d); Bastos (s/d).

¹² Al respecto, ver Smith (1992).

¹³ La relación entre la llegada del sindicato y la llegada de los derechos, así como la discontinuidad que esta llegada instaura entre los trabajadores rurales, es una cuestión que ha sido trabajada por Sigaud (1971, 1979).

¹⁴ Además de la participación central que ha tenido Tozé Melo en apoyo de determinados candidatos, más de un miembro de la familia desempeñó cargos políticos en la ciudad de Bom Jesus. Uno de ellos ha sido intendente en tiempos de la dictadura y otros tres (un varón y dos mujeres) ejercieron como concejales.

Bibliografía

- A ORDEM. Jornal da Arquidiocese de Natal. 1962 (19 e 20 de maio). Natal, Rio Grande do Norte.
- ABU-LUGHOD, Lila. 1999. *Veiled Sentiments. Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de & ESTERCI, Neide. 1977a. “Quixadá: A formação do povoado e o aceso à terra pelos pequenos produtores”. In: *Projeto Emprego e Mudança Sócio Econômica no Nordeste*, Museu Nacional/UFRJ, (manuscrito).
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de & ESTERCI, Neide. 1977b. “Terras soltas e o avanço das cercas”. In: *Projeto Emprego e Mudança Sócio Econômica no Nordeste*, Museu Nacional/UFRJ, (manuscrito).
- ANDRADE, Manuel Correia de. 1982. “Prefacio”. In: F. A. Azevedo, *As ligas camponesas*. Rio de Janeiro: Paz e terra. pp. 11-15.
- AZEVEDO, Fernando Antonio. 1982. *As Ligas Camponesas*. Rio de Janeiro: Paz e terra.
- BAKHTIN, Mikhail. 1987. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Editora Universidade de Brasília.
- BASTOS, Eliane Cantarino O’Dwyer Gonçalves. s/d. *A cultura de algodão no sertão paraibano*, (manuscrito).
- CASCUDO, Luís da Câmara. 1956. *Tradições populares da pecuária nordestina*. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura. Serviço de Informação Agrícola.
- CRUZ, Daley da Silva. 2000. “Igreja Católica no RN: Participação Política e Social nos anos 60”. In: I. A. L. Andrade (org.), *Igreja e Política no RN. Momentos de uma trajetória*. Natal: Z Comunicação/Sebo Vermelho.
- DE CERTEAU, Michel. 1999. *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana.
- FIGURELLI, Mónica Fernanda. 2011. *Família, escravidão, luta: histórias contadas de uma antiga fazenda*. Tese (Doutorado), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- FIGURELLI, M. Fernanda. 2013. “Sociabilidade, direitos e cabeças raspadas: reconstruções de experiências sindicais rurais”. In: J. S. Leite Lopes, M. Cioccarri (orgs.), *Narrativas da desigualdade: memórias, trajetórias e conflitos*. Rio de Janeiro: Mauad.
- FOUCAULT, Michel. 2004. *Historia de la locura en la época clásica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, Michel. 2005. *La Arqueología del Saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- GARCIA JR., Afrânio Raul. 1983. *Terra de Trabalho*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

-
- GINZBURG, Carlo. 1987. *O Queijo e os vermes. O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras.
- HALBWACHS, Maurice. 2004a. *Los Marcos Sociales de la Memoria*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- HALBWACHS, Maurice. 2004b. *La Memoria Colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- HEREDIA, Beatriz María Alasia de. 1986. *As transformações sociais na plantation canavieira. O caso do sul de Alagoas*. Tese (Doutorado), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- JELIN, Elizabeth. 2002. *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI / Social Science Research Council.
- JOHNSON, Allen W. 1971. *Sharecroppers of the Sertão. Economics and Dependence on a Brazilian Plantation*. Stanford, California: Stanford University Press.
- JULIÃO, Francisco. 1968. “Cambão” (*le Joug*). *La face cachée du Brésil*. Paris: François Maspero.
- JULIÃO, Francisco. 1962. *Que são as Ligas Camponesas?* Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira.
- LEACH, Edmund. 1976. *Sistemas Políticos de la Alta Birmania*. Barcelona: Anagrama.
- LE GOFF, Jacques. 1990. *História e memória*. Campinas: UNICAMP.
- LOPES, José Sérgio Leite. 1978. *O vapor do diabo. O trabalho dos operários do açúcar*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- MALINOWSKI, Bronislaw. 1976. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural.
- MARX, Karl. 1988. *El Capital*. México: Siglo XXI. Tomo I, v.1.
- MAUSS, Marcel. 1971. “Ensayo sobre el don. Forma y razón del intercambio en las sociedades arcaicas”. In: M. Mauss, *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos.
- PALMEIRA, Moacir. 1977. “Casa e trabalho: nota sobre as relações sociais na plantation tradicional”. *Contraponto*, II (2): 103-114.
- PALMEIRA, Moacir. s/d. “O trabalho livre nos engenhos: renda, salário, dívida” (manuscrito).
- PALMEIRA, Moacir. 2002. “Política e tempo: nota exploratória”. In: M. Peirano (org.), *O dito e o feito. Ensaio de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ. pp. 171-177.
- PEIRANO, Mariza G. S. 2006. “De que serve um documento?”. In: M. Palmeira, C. Barreira, *Política no Brasil. Visões de antropólogos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ.
- REDFIELD, Robert. 1967. “The Social Organization of Tradition”. In: J. Potter, M. Diaz, G. Foster, *Peasant Society. A reader*. Boston: Little, Brown and Company.
- SEBALD, W. G. 2002. *Austerlitz*. Barcelona: Anagrama.

-
- SIGAUD, Lygia. 1971. *A nação dos homens. Uma análise regional de ideologia*. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- SIGAUD, Lygia. 1979. *Os clandestinos e os direitos: Estudo sobre trabalhadores da cana-de-açúcar de Pernambuco*. São Paulo: Livraria Duas Cidades.
- SMITH, Dorothy E. 1992. "Sociology from Women's Experience: A Reaffirmation". *Sociological Theory*, X (1): 88-98.
- TROUILLOT, Michel-Rolph. 1995. *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.
- VELHO, Otávio. 1995. "O cativo da Besta-Fera". In: O. Velho, *Besta-Fera: recriação do mundo. Ensaios críticos de antropologia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará. pp. 13-43.

Resumen

En base a un episodio destacado en la memoria de organizaciones sindicales sobre las *luchas de trabajadores rurales* en Rio Grande do Norte, Brasil, exploro las diversas reconstrucciones elaboradas por personas que ocupan posiciones diferentes en relación con dicho episodio. El artículo resulta de una etnografía multisituada, cuyas múltiples localizaciones se configuraron a partir de las recomendaciones de personas para conversar sobre las cuestiones que indagaba. Mis interlocutores/as en el campo me *contaban historias*, y a lo largo del trabajo fue posible observar que en las *historias* de quienes se encuentran unidos/as por esas recomendaciones aparecían regularidades que estructuraban de maneras diferentes mi objeto de estudio. En el artículo reflexiono sobre las entidades diversas que tales *historias* construyen, las cuales nos remiten a pasados diferentes, y destaco el lugar prioritario que las relaciones sociales toman en la composición de esas *historias*. Me interesa mostrar etnográficamente cómo las mismas involucran, no sólo un contenido, sino también una dinámica social.

Resumo

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

Abstract

In this paper, I start from an event that has been highlighted in the memory of Unions about of the rural workers' struggles in Rio Grande do Norte, Brazil. I explore the different reconstructions made by people in different positions regarding the episode. The article is derived from a multi-sited ethnography, whose multiple sites were configured by the recommendations of some people that could talk about the issues inquired. Those people told me histories. In the histories of those people who are linked by these recommendations, I observed regularities. In the article, I reflect on the diverse entities that such histories construct, which refer us to different pasts, and I underline the importance that social relationships have in the composition of those histories. I want to show ethnographically how they involve not only a content, but also a social dynamic.