

O paradigma da ruralidade: o passado e a continuidade identitária

O presente texto tem como base uma investigação empírica realizada na freguesia de Santa Margarida da Serra. Através da presença do “outro”- o estrangeiro, procura-se entender de que modo a população da freguesia constrói a sua identidade.

Santa Margarida da Serra é uma das cinco freguesias do Concelho de Grândola. No contexto geográfico português o seu território está inserido junto do Litoral Alentejano, situando-se, no sentido Norte-Sul, entre o Rio Sado e a Serra do Algarve, a Este entre as planícies de Aljustrel e Ourique e a Oeste junto ao Oceano Atlântico.

Situada na Serra de Grândola, a Freguesia de Santa Margarida da Serra ostenta a morfologia emblemática da Serra que lhe dá abrigo. De relevo pouco acentuado, os *corgos* e os *outeiros* abraçam-se numa cumplicidade em que é visível a acção do homem e da natureza.¹ Do ponto de vista climatérico, esta região tem uma influência dominante do tipo mediterrânico: é caracterizada pela irregularidade, ou seja, por frios inverniais, por uma irregular distribuição das chuvas e, principalmente, pela coincidência do período de máxima seca com o rigor dos calores estivais (cf. Ribeiro, 1998).

Com uma população caracterizada pela mobilidade territorial, os fluxos de entrada sempre se cruzaram com os de saída, mas é na década de 1980 que esta população se *cruza* com o da imigração estrangeira. Num período de cinquenta anos, a população de Santa Margarida da Serra assiste a uma viragem ao nível do consumo e utilização de um espaço. No passado chegava população para, através do trabalho agrícola, usar a terra para se sustentar; no presente, chegam todos aqueles que, usando os mesmos lugares, procuram antes o descanso.

É a presença desta população, e principalmente dos estrangeiros que residem na freguesia, que permitirá aos *margaridos*² construir, positivamente, uma imagem de si, onde a diferença entre “nós” e “eles” passa, invariavelmente, pelo binómio

¹ Santa Margarida da Serra possui um território ondulado, não apresentando uma altitude superior a 275 metros (Marco Geodésico do Outeiro Alto). Na acepção dada pelos margaridos o termo “corgo” designa o vale entre os outeiros; o termo “outeiro”, por sua vez, designa uma pequena elevação.

² Autodenominação da população autóctone de Santa Margarida da Serra.

trabalho/descanso.

A população residente de Santa Margarida da Serra, à data de 1991, era de 307 indivíduos (cf. INE, 1993a) distribuídos pelo núcleo da aldeia e pelos montes.³ Fora dos Censos do INE, a freguesia dava residência a uma população estrangeira residente de cerca de 57 estrangeiros. Como outras freguesias rurais do Alentejo, tem passado por um processo de despovoamento. Este é provocado não só por factores demográficos, tais como o envelhecimento e morte da população, a baixa da taxa de natalidade, mas também pelas políticas encetadas pelo Estado Novo e dirigidas para a maximização da produção cerealífera e ao desenvolvimento industrial. Ambas produziram, ao nível da população local, uma forte emigração para os pólos de atracção de mão-de-obra, uma vez que a primeira media esgotou os solos e a segunda atraiu população. Quer ainda, mais recentemente, a aplicação da Política Agrícola Comum (PAC) que disciplina e estabelece as quotas de produção dentro da União Europeia, e que em de Santa Margarida da Serra levou à completa extinção da produção agrícola (INE, 2002).⁴

Estas políticas controlaram a intensidade e o sentido dos movimentos de fixação da população e, nos últimos anos, tem-se assistido a um processo de deslocação gradual da população que vivia na periferia – os montes –, para o centro da freguesia – a aldeia –, ou para os centros empregadores de mão-de-obra, nomeadamente, Lisboa, Setúbal e Grândola. Este movimento de deslocação da população agrícola conduziu ao aparecimento de um parque habitacional devoluto – os montes agrícolas – e, conseqüentemente, a um interesse na sua aquisição, revelado não só por lisboetas que aí pretendem construir a sua casa de férias, como também por estrangeiros que pretendem fixar-se na freguesia.

Com o território “encravado” na serra de Grândola, Santa Margarida da Serra é uma área predominantemente rural e, ao mesmo tempo, devido ao seu montado como património natural. E, por isso, Santa Margarida da Serra é considerada pelos agentes turísticos, como um lugar que deve ser visitado. A sua caracterização de reserva agrícola e ecológica não tem possibilitado o desenvolvimento urbanístico

³ A população residente à data de 2001 era de 243 indivíduos.

⁴ Segundo o último recenseamento da população, o retrato territorial mostra que em 1999, em Santa Margarida da Serra, a superfície agrícola utilizada por conta própria era de 2429 hectares e a superfície agrícola utilizada em regime de arrendamento era de 676 hectares.

da aldeia, onde a área de edificação urbana se entrelaça com a agrícola.⁵ Talvez por isso mesmo os sinais de alguma procura turística se fiquem a dever ao consumo dos espaços naturais. Este facto tem contribuído, por um lado, para tornar conhecido este lugar e, por outro lado, tem proporcionado aos autóctones um contacto com gentes de fora.

Depois do desastre de Tchernobil, em 1986, as gentes da freguesia têm assistido à chegada de estrangeiros que, nos montes abandonados e cedidos pelos proprietários, se vão instalando com as suas famílias. Estes novos visitantes, de aparência “frágil” e “descuidada”, auto denominam-se “nómadas à procura de tranquilidade espiritual e ecológica”. Ao deslocarem-se de Norte para Sul, principalmente da Alemanha, Reino Unido e Holanda, descobriram Santa Margarida da Serra. Tendo chegado como visitas, são actualmente um testemunho da hospitalidade dos margaridos, que entretanto reconhecem que “os maganos fizeram com que a freguesia se tornasse conhecida!” (homem, trabalhador rural, 69 anos).

São estes que permitem que a composição social da comunidade fique marcada pela forte heterogeneidade e exotismo dos seus habitantes e, ao mesmo tempo, fazem da freguesia um lugar singular onde o “antigo” coexiste com a “modernidade”.

1. um passado

A ideia de comunidade remete-nos para o universo das identidades partilhadas. E, desta forma, quando falamos em comunidade referimo-nos a um grupo que partilha o mesmo universo simbólico e que através da seu quotidiano constroi a sua ideia de grupo (cf. Anderson, 1993), fazendo transparecer os factores relevantes da sua autocaracterização (Smith, 1997). Esta ideia reforça-se através de estratégias que conduzem não só à homogeneidade da identidade dos seus membros, tornando-os num todo coeso, forte e impenetrável.

É esta ideia de comunidade que nos remete para o contexto de Santa Margarida da Serra, cujos membros estão expostos às “novas forças da mudança”. A par de uma economia que já não se baseia no autoconsumo, também chegaram estrangeiros que permitem, a todo o momento, o estabelecimento de jogos de força e de

⁵ DR 54/96-1-B, Título II, Das Classes de espaços, Cap. II, Art.º 18 e 19, “Espaços culturais e naturais”.

complementaridade que afinal podem traduzir a nova configuração identitária da comunidade.

Esses diabos andam para aí a meterem o nariz em tudo. Viu como eles abarbataram a festa? Foram eles que foram à Câmara pedir para participarem na festa que era nossa. Até parece que isto aqui também é deles. Se a gente não se põe a pau qualquer dia quem manda são eles! (mulher, assalariada rural, 75 anos).

O estrangeiro não sabe das nossas coisas. Não aprendeu na mesma escola que nós. A nossa chama-se vida, a deles não sabemos. Eles só vêm para cá, porque quem manda aqui já nem sequer é o governo português, são os outros, os de lá fora. E como os governantes não os querem lá, mandam-nos para o caixote de lixo da Europa, que somos nós! (homem, moleiro, 84 anos).

A ideia de comunidade fica assim sujeita a vários condicionalismos, tais como a presença de visitas, a intensidade e a frequência dos acontecimentos e das relações que se estabelecem entre a comunidade hospitaleira e os seus hóspedes; mas por outro lado, também fica sujeita à estratégia escolhida pelos seus membros com o propósito reforçarem a sua ideia de unidade identitária. Esta tornar-se-á tanto mais funcional se conseguir afastar da ideia de comunidade partilhada os seus novos visitantes. É nesta linha de acção que surge no discurso dos margaridos o recurso ao passado.

Estamos sempre a falar no passado. Até parece que sentimos falta dele. Mas não é bem isso. Dantes havia menos dinheiro e mais amizade, e agora há mais dinheiro, mas perdem-se os amigos. É que mudou tudo. Mas mesmo assim ainda somos unidos. E sabe porque é que somos unidos? Porque fazemos todos parte de uma grande família (mulher, assalariada rural, 75 anos).

Falamos no antigamente porque isto agora tem menos graça. Éramos muitos e novos e agora somos poucos e velhos (homem, moleiro, 84 anos).

As pessoas todas nasciam aqui. Todas casavam com as mesmas pessoas e depois o resultado é que as famílias estavam todas ligadas pelos casamentos e todos éramos compadres. E depois havia o trabalho, onde se faziam verdadeiras amizades. Tínhamos todos muita confiança entre nós, o que de certo modo continua... (mulher, agricultora, 65 anos).

A população autóctone de Santa Margarida da Serra define a sua unidade identitária a partir de um passado comum ancorado na família, vizinhança, compadrio e trabalho, remetendo para a qualidade de “o outro” todo aquele que não partilhou um passado e que, por isso mesmo, não sabe nada acerca dos valores que moldam a comunidade que os recebe. O discurso do informante reproduz um passado que pela sua ausência no presente, só consegue dar ao observador a sua

representação. No entanto porque é que os informantes recorrem à memória e ao passado?

Do ponto de vista dos margaridos, a situação económica e social na freguesia está de facto alterada e o seu discurso aponta para um passado lembrado com nostalgia. Esta nostalgia surge porque os margaridos sabem que o passado não volta e que a sua realidade é bem diferente. As mudanças, segundo os próprios “irão acabar com o que resta disto” (homem, assalariado rural, 69 anos). Mas uma vez sujeitos a uma forte interacção social e já sem o recurso à vida agrícola, o “sempre foi assim” tende a deixar de ser, e a memória do passado entra no discurso oral, não só como uma reacção à mudança, mas também, como uma forma de ligação identitária dos elementos da comunidade hospitaleira. É um estilo de vida, mas é também uma partilha de vivências que os torna unidos e iguais.

Aquilo eram outros tempos, havia mais respeito, mais amizade, mais companheirismo, agora é o salve-se quem puder. E isto ainda vai ficar pior, se começar a chegar mais pessoal daquele que se fecha em casa. Sem trabalho, não há amizade. Acredite no que lhe digo. O descanso nunca fez bem a ninguém, já dizia o meu pai! (homem, agricultor, 75 anos).

Uma identidade local é sempre um processo de transformação que obriga esta a uma relação com a identidade nacional e a global (Hall, 1997: 73). É esta relação que, segundo Stuart Hall, irá permitir o declínio das identidades locais e mesmo as nacionais, surgido as identidades híbridas. Hall frisa também que, quer ao nível das identidades nacionais, quer ao nível das identidades locais, o processo de globalização, ao gerar a hibridez identitária, remete os membros da comunidade em questão para a necessidade de reforçarem a sua identidade passada, reafirmando a ideia de que “todas as identidades estão localizadas no espaço e no tempo simbólicos” (cf. Said, 1990; Hall, 1997). Todavia é da relação concertada entre local-nacional-global que surgem as novas categorias identitárias. Esta relação torna-se num contexto estrutural (cf. MacDonald, 1993) e, devido à sua presença, o que estrutura o local passa a estar multi-situado. Como resultado surge a era dos “pós-” o que sugere que estamos próximos do fim: estamos no pós-modernismo; na sociedade pós-industrial: no pós-capitalismo (cf. Giddens, 1992); e, porque não, no pós-ruralismo?

O reforço das identidades locais, para Wallerstein, está sujeito a forças “centrípetas” e “centrífugas” (cf. Wallerstein, 1991). As forças centrífugas geradas no processo de globalização facilitam que certas formas de identidade nacionais e

locais se desintegram; mas, simultaneamente, a sua desintegração gera resistências e as identidades nacionais e locais parecem sair reforçadas.

No caso específico de Santa Margarida da Serra é o contacto com o “outro”, com o “diferente” que explica, em primeira instância, que o rural já passou. Por outras palavras a sua presença é sinónimo da existência de uma forte interacção local – nacional - global, não só devido à presença do estrangeiro, mas também devido a política económica europeia. Esta interacção irá permitir aos membros da comunidade hospitaleira um reforço da sua identidade local através de um recurso a um passado quase “virtuoso”. É o passado que irá explicitar a diferença entre os membros da comunidade hospitaleira e dos seus visitantes. E isto acontece também porque a identidade dos estrangeiros está a ocupar um espaço na formação cultural que os recebe e que, entretanto, fica comprometida com a sua presença (Bhabha, 1997).

Acredite-me, Manuela, dantes as mulheres de cá não iam tantas vezes ao café. Depois de as estrangeiras começarem a frequentá-los, as nossas também passaram a ir lá. Eu até acho que isto fez bem ao pessoal de cá. Era tudo muito fechado, viam televisão e pouco mais. Agora já vão ao café e já falam umas com as outras lá. Confrontam-se é com eles que às vezes têm comportamentos mais “fortes”. Mas eu penso que o pessoal até já viu que são pessoas sem maldade (homem, assalariado rural, 69 anos).

Devido essencialmente à presença dos estrangeiros, os membros da comunidade anfitriã constroem a sua diferença ancorada em factores que possam, somente, ser partilhados pelos seus membros. E através de um processo contínuo de construção identitária, a comunidade hospitaleira passa a ser exigente quanto ao seu passado, pois este não é conhecido nem pode ser experimentado pelos novos visitantes. E, em vez de deixar para trás referências identitárias, os membros da comunidade hospitaleira passam a assumi-las ainda mais.

Esta ideia de colectivo surge, de uma forma ostensiva, de um quadro partilhado de referências simbólicas construídas através do trabalho (Meneses e Mendes, 1996: 97) e isto embora os proprietários locais já não possam ser definidos como “produtores agrícolas que extraem da terra que controlam a maior parte das suas necessidades de subsistência” (Pina-Cabral, 1989) e os assalariados rurais estejam, na sua maioria, reformados. A idade não os deixa trabalhar e, para além disso, já não têm como objectivo o sustento da família. A idade, o sistema da Segurança Social e a oferta de produtos alimentares fazem com que os mais velhos deixem de

trabalhar as suas hortas. Alguns deles, poucos, acabam por ficarem a residir nos montes isolados ou na vila de Grândola. Na maioria dos casos já deixaram para trás os seus antigos vizinhos. Porém, continuam a demonstrar para com estes a existência de laços de amizade, assentes nas relações de trabalho.

Foi o trabalho que permitiu que os membros desta comunidade partilhassem a amizade e o respeito que, segundo a população local, fazem com que se sintam todos iguais, como uma grande “família” onde existem “bons e maus” (mulher, agricultora, 59 anos). E o trabalho passa a ser visto como uma obrigação moral, e até os proprietários locais demonstram que a riqueza não os libertou da obrigação do trabalho (cf. Weber, 1983).

Numa sociedade cuja estrutura social deriva da posse da terra, existe desigualdade social e económica entre os proprietários e os assalariados. A posse da terra permite estabelecer a diferença entre os membros da comunidade hospitaleira, porém o trabalho (na agricultura) permite estabelecer a diferença entre os membros desta comunidade e os outros que agora chegam ao território.

2. uma virtude

O termo “trabalhador” designa aquele “que se ocupa dos trabalhos mais rudes do campo”, despendendo este um esforço pela execução de uma tarefa cujo objectivo é “ganhar a vida”. A execução desta tarefa implica uma remuneração ou um “salário” (Cutileiro, 1977: 76). Desta definição estão excluídos os pastores, moleiros e artesãos que não auferiam um salário, mas que, na maioria dos casos recorriam a estas actividades como recursos para “ganhar a vida”, sendo simultaneamente trabalhadores agrícolas pagos à jorna.

O meu pai foi moleiro e eu tomei de conta o moinho que ele tinha alugado e por isso sou conhecido pelo Zé do Moinho. O trabalho no moinho era quando havia vento e às vezes era de noite. Eu tinha de dormir lá. E quando isso acontecia dessa maneira eu de dia trabalhava no campo (homem, moleiro, 84 anos).

Mas porque o trabalho na agricultura hoje é escasso, os membros da comunidade hospitaleira consideram como trabalho outros meios de ganhar a vida, ou seja, todo o dispêndio de tempo e de força que permita ter um salário, “uma vida honrada ganha com o trabalho” (homem, moleiro, 84 anos).

A minha filha é telefonista em Sines, é o emprego dela, mas também é o seu trabalho (homem, moleiro, 84 anos).

O meu filho é empregado no banco. Entrou com 15 anos para lá. Fazia recados. Já não trabalhou como eu no campo. Não precisou. Mas tem o seu trabalho e é trabalhador como eu fui. Sempre a lutar pela vida (homem, assalariado rural, 75 anos).

Do ponto de vista da composição social da comunidade hospitaleira, existem, em Santa Margarida da Serra, dois grupos distintos: o que vendeu e continua a vender a sua “força de trabalho” por uma remuneração ou salário – os assalariados rurais – e um outro que não tem de vender a sua força de trabalho – os proprietários.

Foi através do trabalho na agricultura que se estabeleceu uma interdependência entre aqueles que possuem as terras e que vivem na freguesia e aqueles que executam as tarefas agrícolas, os assalariados rurais, permitindo que entre estes ainda hoje se manifeste uma aproximação social que é visível através do tratamento informal, mas correcto, que os margaridos mantêm entre si.

Segundo Cutileiro o trabalhador rural “converte em virtude aquilo que, efectivamente, é uma necessidade” (Cutileiro, 1977: 79). O trabalho, para os trabalhadores rurais alentejanos, foi uma necessidade, era a forma de arranjar “o pão-nosso de cada dia” (mulher, assalariada rural, 65 anos). Nos anos “mais negros” o trabalho não era certo. “Trabalhava-se quando o lavrador queria ou precisava” (homem, assalariado rural, 69 anos). O trabalho era, portanto, um bem escasso e “tê-lo era uma sorte” (homem, assalariado rural, 69 anos). Mas era o trabalho que permitia ao trabalhador rural demonstrar a sua habilidade. A este competia-lhe aprender a fazer, a dominar a técnica e, por isso mesmo, executar as tarefas, na altura certa, atempadamente e bem. Pela sua escassez o trabalho torna-se numa virtude e, ao mesmo tempo, num veículo através do qual todo aquele que o executava podia demonstrar a seu virtuosismo.

Também no discurso daqueles que possuem terras e dão trabalho – os lavradores – manifestam-se dois pilares estruturantes da sua identidade: um é efectivamente a posse da terra e o outro é o trabalho. O trabalho tem sido uma constante na vida dos lavradores residentes em Santa Margarida da Serra. “Sabe o que é que quer dizer lavrador? Aquele que lava. E para lavar a terra tem que se trabalhar” (homem, lavrador, 82 anos). Esta situação afasta-os de serem tratados como “parasitas” e de terem o objectivo “egoísta”, “vantajoso” e “imoral” de poder viver sem trabalhar (Cutileiro, 1977: 77).

E o que acontece em Santa Margarida da Serra, independentemente das diferenças de idade e de estatuto social, é que o trabalho agrícola é um veículo através do qual se desenha a diferença entre a comunidade hospitaleira e as suas visitas. Os margaridos têm entre si desigualdades, derivadas da posse desigualitária da terra, contudo, estas perdem intensidade quanto se trata de estabelecer a diferença entre “nós” e os “outros”, os estrangeiros, que não trabalham. A “coisa” partilhada é o trabalho. Este torna-se um acontecimento experienciado por aqueles que viveram da agricultura, independentemente do seu grupo social de origem.

E é no confronto de identidades entre os trabalhadores – os margaridos – e os não trabalhadores – os estrangeiros –, que o trabalho, mais uma vez, se torna uma virtude.

3. a ordem

A ordem social é explicada por Marcel Mauss através da dádiva. Esta consiste em três obrigações: a obrigação de dar, a obrigação de receber a coisa dada; e a obrigação de retribuir a coisa dada. Para explicar a sua teoria Mauss argumenta que o dar obriga a uma relação de solidariedade e, simultaneamente, de dependência:

“são dois movimentos contrários que estão contidos no mesmo acto. A dádiva aproxima os protagonistas porque a dádiva é a partilha, o primeiro partilha com o segundo o que tem (até mesmo o que é) mas, ao mesmo tempo, coloca-se numa relação de superioridade, afastando socialmente aquele que recebe, porque o coloca em dependência (dívida)” (Godelier, 1996: 21, tradução livre).

Quem recebe, ao aceitar, endivida-se em relação àquele que dá e coloca-se na sua dependência. Esta dependência é “aparentemente” provisória se a coisa dada for retribuída, mas pode tornar-se definitiva se tal não acontecer. Dar faz surgir uma desigualdade entre doador e donatário, desigualdade que em certas situações se transforma em hierarquia e, no caso de esta já existir, expressa e legitima-a. Quer isto dizer que embora “tudo o que possa ser trocado seja objecto de compensação” (Mauss, 1950), esta compensação pode não chegar para transformar a diferença em igualdade social.

No caso de Santa Margarida da Serra há cinquenta anos atrás os proprietários foram hospitaleiros com aqueles que chegavam para trabalhar. Deram hospitalidade. E dar hospitalidade, neste caso, demonstrou que os proprietários de

Santa Margarida da Serra estavam dispostos a partilhar os lugares de sociabilidade, o trabalho, os saberes, e em alguns casos, a família; mas ao mesmo tempo, estabeleceram a diferença, pois ao darem hospitalidade colocaram os trabalhadores rurais numa situação de dependência e de subordinação.

Santa Margarida da Serra sempre foi boa madrastra. Sempre soubemos dar guarida. Às vezes até tratamos melhor os de fora do que os que nasceram cá (mulher, agricultora, 59 anos).

Localmente, dar parece ser uma obrigação comprometida com o passado histórico. Os primeiros povoadores que aqui chegaram receberam a terra da Ordem de Santiago e por isso os margaridos descendentes daqueles que as receberam parecem ter ficado prisioneiros desta obrigação. Há no entanto que reflectir sobre a natureza desta hospitalidade. De facto ela insere-se na lógica de interesse dos donos das terras, ou seja, quem tem as terras deve trazê-las arranjadas. O amanho da terra é também ma forma de demonstração de prestígio, de hierarquia e de poder social.

Há cinquenta anos, a continuidade ou a natureza de uma comunidade rural passava pela auto-subsistência do campesinato e, deste modo, todos os seus membros, legítimos e não legítimos⁶, estavam comprometidos com a produção, assim como todos estavam dependentes dela. A produção agrícola dependia, essencialmente, da mão-de-obra que chegava e que se estabelecia no território; mas também dependia das técnicas, dos saberes desenvolvidos e partilhados por todos.

Sempre há diferença, eles são de cá, têm as terras, mas a gente é que se matou a trabalhar, se não fosse a gente já não estava cá ninguém (mulher, trabalhadora rural, 72 anos).

Por isso a natureza rural da comunidade prosseguiu devido ao trabalho de todos os grupos envolvidos no processo produtivo, mas essencialmente daqueles que, por um salário, exerciam o seu trabalho no campo. Estes, que “chegavam de todo o lado” (homem, assalariado rural, 69 anos), contribuía para que houvesse muito trigo, algum dinheiro e para que as necessidades de subsistência estivessem asseguradas.

Por isso a comunidade recebeu os seus visitantes, ou seja, aqueles que queriam trabalhar e nos quais recaía a responsabilidade de contribuírem para a boa persecução dos objectivos da comunidade – a produção cerealífera. Os naturais deram, assim, hospitalidade e partilharam o território com os novos ocupantes.

⁶ Entende-se por “legítimos” aqueles que nasceram na freguesia ou que aí têm as suas propriedades.

Porém, todos aqueles que davam trabalho e casa colocavam-se numa situação de superioridade social. Não só possuíam as terras, como as máquinas, como as casas onde os trabalhadores rurais iam morar; e aqueles que recebiam hospitalidade colocavam-se numa situação de dependência.

Mas os trabalhadores rurais conseguiram retribuir. Foi o seu trabalho na agricultura que contribuiu para a continuidade da comunidade, enquanto freguesia agrícola e hospitaleira. A “coisa dada” voltou ao lar de origem, ou seja, a hospitalidade foi retribuída. Através do trabalho e do aumento da produção, os trabalhadores rurais contribuíram para que a comunidade pudesse manter o seu estatuto rural. Através do seu trabalho e da sua presença, Santa Margarida da Serra tinha população, produção cerealífera e mais do que isso, podia contribuir, através do excedente da sua produção cerealífera anual, para os silos da FNPT e desse modo não contradizer a ideia de que o “Alentejo é o celeiro da Nação”.

Mas, conseqüentemente, o “espírito” da coisa dada teve de circular e o primeiro doador retribuiu aos trabalhadores rurais. Estes receberam a identidade de margaridos, passaram a ser considerados como membros da comunidade hospitaleira. Através do trabalho, margaridos são todos aqueles que, independentemente, do seu estatuto social, do seu lugar de origem ou da sua consanguinidade contribuíram, no passado, para a manutenção e continuidade de uma comunidade rural.

Mas a ordem social também está moldada pela moral e pela ética moldadas pelo pensamento cristão ocidental. É através da religião que “o homem tenta entender e gerir a sua heterogeneidade”. Através dela o homem passa “a ser habitado, orientado e dirigido por relações normativas”. E é portanto da religião que a ordem social emerge. É uma ordem que contempla a hierarquia, isto é, a subordinação e distribuição desigual de tarefas e, desta forma, os valores éticos do trabalho não passam de um modo através do qual se constrói uma ordem social vinculada à produção e reprodução das coisas, dos homens, das ideias e das tecnologias. Em última análise, a religião, entendida como um conjunto de normas que orientam a vida em sociedade, condiciona o indivíduo, retirando-lhe o livre arbítrio (Iturra, 1991: 13).

Existem, porém, comportamentos alternativos, mas a sua mudança ou transformação torna-se difícil, uma vez que todo o sistema é histórico, “existe no

espaço e no tempo, muda e torna a ser o mesmo” É este sistema de valores, derivado do trabalho, que permite que cada indivíduo se mostre solidário com o todo colectivo (Iturra, 1991: 13).

Apesar de não ser de cá, eu [lavrador] cheguei aqui como eles [assalariados] mas já trabalhava na terra do meu pai, que era lavrador. Aqui trabalhei ao lado deles. E depois quando passei a ser patrão sabia como é que se faziam as coisas. E sabe, a vida aqui foi dura, chegou a não haver trabalho e a haver muita fome e eu que sempre tive para mim e para os meus, fui sempre respeitado (homem, lavrador, 82 anos).

Através da moral cristã a riqueza não liberta da obrigação do trabalho. Ou seja, todo aquele é rico deve trabalhar. Se não o fizer, do ponto de vista da moral, a sua acção torna-se condenável, uma vez que ao apoiar-se na propriedade e gozar a sua riqueza, assim como o ócio e o prazer dela resultante, desvia-se da aspiração de uma “vida santa. E por isso mesmo a propriedade ao transportar este perigo é condenável (cf. Weber, 1983). Mas há sempre uma forma de fugir ao perigo, uma vez que todo aquele que embora seja rico veja no trabalho e na sua prática a finalidade da sua vida. E só desta forma é que a alocação “quem não trabalha, não come” é válida para todos (Weber, citando o Novo Testamento, S. Paulo, 1983: 123).

Eu nasci no Monte do meu pai e aos 6 anos já fazia mandados... era em pequeno que se aprendia as coisas da vida e depois o meu pai dizia que tínhamos que ganhar o que comíamos. Por isso nunca mandriei, sempre trabalhei... (homem, lavrador, 82 anos).

Mas para além disso o trabalho torna-se fundamental na construção de uma identidade. O trabalho, ou melhor a execução de um trabalho é uma forma inteligente de subordinar a natureza (cf. Iturra, 1991), explicitando o engenho de cada um como uma virtude acompanhada pela habilidade, a fidelidade ao saber-fazer. Por isso o trabalho dá dignidade e a pessoa que o executa é socialmente aceite e respeitada (cf. Cutileiro, 1977; Almeida, 1995).

Mas é também o trabalho que permitirá fazer a diferença entre aquele que sabe, o virtuoso, e o outro que não chega a ter esse dom, ou seja que não tem inteligência nem destreza manual. Esta diferença constrói-se a partir de um conhecimento adquirido e que permitiu o domínio sobre a natureza. Este domínio é mais que um engenho é uma virtude, uma vez que é acompanhado não só pela habilidade, como também pela fidelidade ao saber. E por isso, a partir da subordinação da natureza o margarido, independentemente do grupo social que o partilha, da idade ou do sexo, torna-se, do ponto de vista do conhecimento e da destreza melhor que o seu

hóspede.

Pelo facto de as nossas casas serem pobres e muitas delas não terem as condições que têm por aí certas casas não somos bestas. Bestas são eles que nem sequer sabem fazer nada (mulher, assalariada rural, 75 anos).

É por isso que os margaridos não hesitam em dizer “eu sei trabalhar” (homem, trabalhador rural, 69 anos); “eu sei orientar o trabalho porque eu também trabalhei durante toda a minha vida”; (homem, lavrador, 82 anos); “eu sempre trabalhei, ou a servir ou no campo” (mulher assalariada rural, 72 anos); “nós na terra deles temos de trabalhar” (mulher doméstica, 24 anos).

Em Santa Margarida da Serra as relações sociais que se estabeleceram a partir do trabalho continuam a ser essenciais, não só na construção das normas, como também nos comportamentos sociais. Por isso, o trabalho não deve ser visto somente como uma relação que gera a oposição entre aqueles que detêm os meios de produção e aqueles que vendem a sua força de trabalho.

É que apesar desta dicotomia existem comportamentos e atitudes que também devem ser tomados em conta, como, por exemplo, o facto de nem todos os proprietários serem arrogantes ou nem todos serem ignorantes do trabalho agrícola. Os lavradores residentes, pelo facto de terem ficado na terra, também aí trabalharam sem no entanto terem sido remunerados, como os assalariados rurais, pela execução do seu trabalho (Cutileiro, 1977: 76). Os lavradores sujeitaram-se, como os trabalhadores rurais, às intempéries, ao trabalho de “sol a sol”, a uma “vida dura e de sacrifício”. E também conhecem os “benefícios” do trabalho: “sempre trabalhei e foi no trabalho que aprendi a respeitar os outros” (homem, lavrador, 82 anos).

Daqui talvez decorra que o sentimento a que os margaridos chamam de “respeito” – “ter respeito é bonito, e deve-se tê-lo pelos mais velhos, pelos mais fracos e até pelos mais fortes; se não houver respeito, é difícil vivermos juntos” (homem, trabalhador rural, 70 anos) – seja uma forma de regular a sociedade local, de superar as contradições de classe e de estabelecer os equilíbrios pontuais necessários para o bom funcionamento da sociedade local.⁷

⁷ É um facto que as classes sociais continuam a ser “a matriz das comunidades” (Sobral, 1999: 45), mas também é um facto que, quer pela partilha de experiências comuns, quer pela ausência de trabalho na agricultura, face à presença dos estrangeiros, o antagonismo de classe torna-se menos penetrante.

Isto acontece porque nos contextos rurais as relações entre grupos sociais obedecem a “um conjunto de condições no interior das quais se desenvolve o comportamento dos indivíduos”, ou seja, “um sistema de orientação ética, um conjunto de postos sinalizadores da vida boa e virtuosa” (cf. Redfield, 1973: 46; Pina-Cabral, 1989: 57).

Quem o vê, sempre mal-disposto. É um homem rico e apesar do mau feitio é um homem de respeito. O pai dele não foi de brincadeiras, obrigou-o a trabalhar desde criança. E ele aprendeu bem, nunca mais parou de trabalhar. E agora é rico mas é respeitador e honesto (homem, assalariado rural, 69 anos).

O respeito, devido ao trabalho, transforma-se então em pudor em fazer determinados actos. É um pudor que se manifesta nas relações sociais que se estabelecem entre indivíduos e grupos sociais. Entre trabalhadores rurais e lavradores trata-se de um sentimento que, em última análise, traduz respeito por aqueles que, apesar de terem os meios de produção e viverem do trabalho dos outros, não desbaratam o seu património, antes pelo contrário, conseguiram engrandecê-lo com o trabalho. Mas sobretudo não se limitaram a herdá-lo e não deixaram a freguesia. Os que ficaram pertencem a um grupo que é reconhecido como “os que, apesar de tudo, sabem do ofício e não viraram costas ao trabalho”.

O respeito manifesta-se nos comportamentos sociais segundo os grupos de idade, de género e de estatuto social. O respeito pode gerar comportamentos de evitamento (cf. Radcliffe-Brown, 1982) que não permitem situações de conflito, como por exemplo, situações que possam opor lavradores e assalariados rurais; velhos e novos; homens e mulheres. Porém, se as regras de evitamento atenuam as rivalidades, não fazem desaparecer as diferenças de classe, uma vez que “qualquer comunidade é gerada e activada em conflito” (cf. Sobral, 1999). E apesar de, através do trabalho, se aprender que as relações sociais entre empregadores e empregados são assimétricas, isto é, são muito mais desvantajosas para o trabalhador, também é através das relações sociais que se estabelecem no trabalho que se aprende a respeitar e saber respeitar os outros (homem, assalariado rural, 69 anos).

Depois do 25 de Abril tivemos aí problemas com um empregado. Tratava ali das malhadas. Pôs na cabeça que ia ocupar aquilo mas não teve coragem. Um dia eu, ali na venda, pus a chaves em cima do balcão e disse-lhe: se tiveres coragem são tuas, não quero que tu arrombes a porta. Mas olha que eu também sei defender o que é meu e que conquistei com trabalho. Dei meia volta e entrei em casa (mulher, doméstica, 76 anos).

Ele não teve coragem. Sabe Manuela, aqui ainda há respeito... Depois ele não ia ter apoio. Aqui as propriedades não são grandes, e os que cá ficaram,

mal ou bem, sempre se preocuparam com o que era deles, sempre tiveram as suas coisas arranjadas... e depois uma atitude destas não ia dar força a quem apoiava a reforma agrária que lutava pelo controlo das herdades abandonadas (homem, assalariado rural, 69 anos).

Em Santa Margarida da Serra não houve ocupação de terras. Talvez isto não se tenha verificado, simplesmente, pelo facto de as propriedades não serem abrangidas pelos chamados 50 pontos a partir dos quais a Reforma Agrária era aplicada, ou seja, como me disse um informante, a partir dos quais era permitido que as herdades fossem tomadas, “tomadas Manuela e não ocupadas” (homem, trabalhador rural, 69 anos).⁸

A única intenção de ocupação foi protagonizada por um elemento de fora, isto é, de outra freguesia. Era responsável pelas “malhadas” e, certo dia, pensou que “quem tem o trabalho, quem toma conta dos animais é que deve ficar com os lucros” (homem, lavrador, 82 anos).⁹ Contudo, este empregado não conseguiu consumir a sua intenção, e nem sequer foi ajudado pelos outros trabalhadores rurais. “Ninguém o ajudou e a vergonha, perante os outros que trabalharam toda a vida e não o ajudaram fê-lo sair daqui” (homem, trabalhador rural, 69 anos).

Talvez este exemplo possa contribuir, não só para demonstrar que as tensões sociais entre os que têm os meios de produção e os seus empregados perdem alguma intensidade em comunidades onde as relações sociais são pessoais e os indivíduos estão numa relação de interdependência, mas também que a “ocupação não se realizou porque o lavrador em questão é um homem respeitado, que respeita os outros porque sempre trabalhou” (homem, trabalhador rural, 69 anos).

4. Conclusão

É através do trabalho que a população de Santa Margarida da Serra se sente e se descreve como comunidade. A sua vida cultural está focalizada no trabalho na agricultura e é também a partir deste que os margaridos estabelecem o seu quadro comum de referências simbólicas (cf. Meneses e Mendes, 1996)

⁸ Segundo o meu informante, as herdades não mudavam de dono, só que quem produzia é que tinha direito sobre a mais valia dessa produção. O que aconteceu, de facto, é que não houve ocupações em Santa Margarida da Serra.

⁹ As “malhadas” são explorações de gado suíno.

O trabalho, em Santa Margarida da Serra, permitiu às “casas” que se autofortalecessem e, simultaneamente, passassem a ser o centro de toda a actividade económica e social da freguesia.

Foi pela defesa dos interesses da sua casa rural que os lavradores deram “hospitalidade” aos trabalhadores rurais, e foi pela defesa da sua família que os trabalhadores rurais chegaram a Santa Margarida da Serra para trabalhar. Foi o trabalho que sustentou a casa de todos os grupos envolvidos no processo produtivo; foi o trabalho que sustentou a continuidade da comunidade; foi o trabalho que sustentou a “naturalização social” dos trabalhadores rurais; e é o valor simbólico do trabalho, forjado numa vida de luta, que suporta a construção da diferença entre “nós” e “aqueles” que agora chegam.

Foi em casa, ” enquanto “unidade social primária”, que os mais novos, para além de aprenderem o valor do trabalho, ou seja a sua implicação na esfera económica e familiar, a sua implicação nas relações sociais que se deveriam estabelecer com as outras unidades sociais (Pina-Cabral, 1989: 59). É com os pais que os filhos dos trabalhadores rurais aprendem que é preciso dar valor ao trabalho. E foi na sua casa que o filho daquele que possui a terra aprendeu o valor que o trabalho teve na continuidade da mesma.

Por tudo isto, o valor simbólico do trabalho, enquanto agente comprometido com a construção da identidade dos margaridos face àqueles que agora chegam ao território, adquire uma capacidade operacional; mas ao mesmo tempo tem também uma capacidade estrutural, porque através da aprendizagem feita em casa tem tido a capacidade de reproduzir e formatar as relações sociais da comunidade (cf. Pina-Cabral, 1989: 56-57).

A visão do mundo dos membros da comunidade hospitaleira baseia-se numa concepção de vida onde o trabalho é o alicerce fundamental da família, da casa, do grupo que o partilha e da comunidade que dele se apropria para demonstrar a sua diferença face aos “outros”. O trabalho” sustentou a casa, a comunidade rural, e o sua memória irá suportar a nova identidade da comunidade hospitaleira face à vinda dos novos visitantes.

No entanto existe uma diferença no valor simbólico que o trabalho adquire nesta freguesia e o valor do trabalho no contexto estudado por Cutileiro. É que embora o conceito de trabalho defendido por ele seja específico de um grupo social e,

portanto, essencial à definição da sua identidade enquanto grupo social distinto – os trabalhadores rurais -, o trabalho é, no caso específico de Santa Margarida da Serra, essencial à manutenção da identidade dos membros da comunidade. Sem o trabalho, a comunidade não se teria mantido e as casas agrícolas não se teriam robustecido; sem o trabalho os trabalhadores rurais abandonariam os seus lugares de residência; sem o trabalho não se teria construído uma imagem do passado assente num corpo de conhecimentos, na solidariedade, na amizade e no interconhecimento dos seus membros. E ousa mesmo dizer que foi o trabalho (enquanto valor simbólico), que preferencialmente pertence a um grupo social – o dos trabalhadores rurais – que o executa a troco de uma remuneração, “a moeda de troca” para a “naturalização” dos trabalhadores rurais.

E, então o passado de trabalho faz parte de uma memória que é usada como uma estratégia de exclusão. O passado que não pode ser vivenciado pelas suas visitas (cf. Halbwachs, 1968; Connerton, 1993; Fentress e Wickham, 1994) e, por isso mesmo, permite-lhes excluir todos aqueles que agora chegam.

Embora no presente o montado seja considerado a maior fonte de recursos económicos e financeiros dos margaridos, a sua população não vive da agricultura nem está à altura de reproduzir-se. Esta, devido à idade avançada dos seus membros e ao facto da sua descendência ter escolhido, fora da freguesia, outros modos de “ganhar a vida” tem tendência para ser cada vez menos. Por isso fica uma questão: quem serão os novos membros da comunidade e que recursos utilizarão para a construção da sua identidade?

Bibliografia

AA.VV. (1995), *Etudes Rurales* (Être Étranger à la Campagne), 135-136.

Abram, Simone, e Jackeline Waldren (orgs.) (1998), *Anthropological Perspectives on Local Development: Knowledge and Sentiment Conflit*, Londres e Nova Iorque, Routledge.

- Almeida, Miguel Vale de (1995), *Senhores de Si: Uma Interpretação Antropológica da Masculinidade*, Lisboa, Edições Fim de Século.
- Anderson, Benedict (1983, 1993), *The Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres e Nova Iorque, Verso.
- Bages, R., e Jean-Louis Puech (1994), “L'étranger, nouvel acteur du marché foncier local”, *Études Rurales*, 135-136, pp. 45-58.
- Bourdieu, Pierre (1989), *O Poder Simbólico*, Lisboa, Difel.
- Caillé, A. (1997), “Du don comme réponse à l'enigme du don”, in *l'Homme*, XXXVII (142), pp. 93-98.
- Connerton, Paul (1993), *Como as Sociedades Recordam*, Oeiras, Celta.
- Cutileiro, José (1971, 1977), *Ricos e Pobres no Alentejo: Uma Sociedade Rural Portuguesa*, Lisboa, Sá da Costa.
- Featherstone, M. (1990), *Global Culture: Nacionalism, Globalization and Modernity*, Londres, Sage Publications, pp. 311-328.
- Fentress, James, e Chris Wickham (1994), *Memória Social*, Lisboa, Teorema.
- Friedman, Jonathan (1990), “Being in the World: Globalization and Localization”, in M. Featherstone (org.), *Global Culture: Nacionalism, Globalization and Modernity*, Londres, Sage, pp. 311-328.
- Giddens, A. (1992) *As Consequências da Modernidade*, Oeiras, Celta.
- Godelier, M. (1996), *L'Enigme du Don*, Paris, Fayard.
- Halbwachs, M. (1968), *La Mémoire Colective*, Paris, PUF.
- Hall, Stuart (1997), *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*, Rio de Janeiro, DP&A.
- Handler, Richard (1988), *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*, Madison, The University of Wisconsin Press.
- Hobsbawm, Eric (1993), “Qu'est-ce qu'un conflit ethnique?”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n.º 100, Décembre, pp. 51-57.
- Hobsbawm, Eric, e T. Ranger (org.) (1983), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Bhabha, Homi (1997), “The World and the Home”, in Anne McClintock, Aamir Mufti, e Ella Shohat (orgs.), *Dangerous Liaisons: Gender, Nation, and Postcolonial Perspectives*, pp. 445-454.
- INE (1993a), *Recenseamento Geral da População*, Lisboa.
- INE (1993b), *Recenseamento Geral da Habitação*, Lisboa.

- INE (1999), *Recenseamento Geral da Agricultura, para a Freguesia de Santa Margarida da Serra*, Lisboa.
- Iturra, Raul (1988), *Antropología Económica de la Galicia Rural*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia.
- Iturra, Raul (1990), *Fugirás à Escola para Trabalhar no Campo. Ensaio de Antropologia Social sobre o Insucesso Escolar*, Lisboa, Escher.
- Iturra, Raul (1991), *A Religião como Teoria da Reprodução Social*, Lisboa, Escher.
- Kaiser, Bernard (1994), "Agriculture et ruralité", *Études Rurales*, 135-136, pp. 175-184.
- Kaiser, Bernard (1986), "La Village Recomposé", in AA.VV., *l'Esprit des Lieux: Localités et changement social en France*, Paris, Éditions du CNRS, pp. 41-68.
- Kaiser, Bernard (1993, 1996), *Naissance de Nouvelles Campagnes*, Datar/Éditions de l'Adube.
- Leal, João (2000), *Etnografias Portuguesas (1870-1970). Cultura Popular e Identidade Nacional*, Lisboa, D. Quixote.
- Lowenthal, D. (1985, 1993), *The Past is a Foreign Country*, Cambridge, Ma, Cambridge University Press.
- MacDonald, Sharon (org.) (1993), *Inside European Identities: Ethnography in Western Europe*, Providence e Oxford, Berg.
- Mauss, Marcel (1950), *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF.
- Mayaud, Jean-Luc (1996a), "Pour une reconstruction de l'object rural", in Marcel Jollivet, e Nicole Eizner (org.), *L'Europe et ses Campagnes*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, pp. 67-76.
- Mayaud, Jean-Luc (1996b), "Déconstruction de la conception classique de la ruralité", in Marcel Jollivet, e Nicole Eizner (org.), *L'Europe et ses Campagnes*, Paris, Presses de la Fondation Nationale de Sciences Politiques, pp. 62-66.
- Mayaud, Jean-Luc (1996c), "La difficile construction de l'object rural", in Marcel Jollivet, e Nicole Eizner (org.), *L'Europe et ses Campagnes*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, pp. 58-61.
- McDonald, M., E. Tonkin, e M. Chapman (org.) (1989), *History and Ethnicity*, Londres, Routledge.
- McDonald, M. (1989), *"We Are not French": Language, Culture and Identity in Brittany*, Londres, Routledge.
- McDonald, M. (1993), "The Construction of Difference: an Anthropological Approach to Stereotypes", in Sharon MacDonald (org.), *Inside European Identities. Ethnography in Western Europe*, Oxford e Providence, Berg, pp. 219-236.

- Meneses, Inês Salema, e Paulo Daniel Mendes (1996), *Se o Mar Deixar: Comunidade e Género numa Povoação do Litoral Alentejano*, ICS-UL, Lisboa.
- Pina-Cabral, João de (1989), *Filhos de Adão, Filhas de Eva: A Visão do Mundo Camponesa do Alto Minho*, Lisboa, D. Quixote.
- Pina-Cabral, João de (1991a), *Os Contextos da Antropologia*, Lisboa, Difel.
- Pina-Cabral, João de (1991b), “A «minha» casa em Paço: um estudo de caso”, in, Brian O’Neill, e Joaquim Pais de Brito (orgs.), *Lugares de Aqui, Actas do seminário “Terrenos Portugueses”*, Lisboa. D. Quixote, pp. 119-140.
- Pina-Cabral, João de (1994), “Personal Identity and Ethnic Ambiguity: Naming Practices among the Euroasians of Macau”, *Social Anthropologist*, 2(2), pp. 115-132.
- Redfield, R. (1960), *A Whole in The Little Community: Viewpoints of the Study of a Human Whole*, Chicago, University of the Chicago Press.
- Redfield, R. (1973), *The Little Community ad Peasant Society and Culture*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Ribeiro, Orlando (1945, 1998), *Portugal, o Mediterrâneo e o Atlântico*, Lisboa, Livraria Sá da Costa.
- Said, E. (1990), “Narrative and Geography”, *New Left Review*, 180, pp. 81-100.
- Smith, Anthony D. (1999), *Nações e Nacionalismo numa Era Global*, Oeiras, Celta
- Smith, Anthony (1997), *A Identidade Nacional*, Lisboa, Gradiva.
- Wallerstein, I. (1991), “The National and the Universal”, in A. King (org.), *Culture, Globalization and the Word System*, Londres, MacMillan, pp.91-106
- Weber, Max (1983), *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, Lisboa, Presença.
- Weber, Max (1961), “Ethnic Groups in Theories of Society”, in T. Parsons, E. Shils, K. Neagele, e J. Pitts, *Theories of Society: Foundations of Modern Sociological Theory*, Nova Iorque, Free Press, pp. 301-309.
- Weber, Max (1978), *Economia Y Sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.