

LEMBRANÇAS DE VELHOS: A LINHA E O LINHO DA HISTÓRIA COTIDIANA

José Wanderley Alves de SOUSA¹

RESUMO

O presente trabalho objetiva investigar os sentidos da história que circulam nos discursos de velhos. Também busca analisar as estratégias discursivas utilizadas por velhos na reconstituição de suas histórias de vida; analisa a inter-relação entre discurso e história cotidiana; mapear momentos significativos da história de São José da Lagoa Tapada – PB, a partir da narrativa de velhos.

Palavras-chave: Discurso, História, Memória, Lembranças de Velhos.

ABSTRACT

This work has the objective of investigating the meanings of personal history that surround the discourse of elderly people. It also aims to analyse discourse strategies used by them in the process of reconstruction of their life history. It analyses the interrelations between discourse and daily life history, and it will map important moments of the history of São José da Lagoa Tapada – PB, from the narratives of elderly people.

Key-words: Discourse, History, Memory, Memories of elderly people.

Desenovelando fios teóricos

A Análise de Discurso, de orientação francesa, pelos seus múltiplos vieses, possibilita que estudos de diversas naturezas se ocupem em discutir a relação que se estabelece entre História e Memória. Como campo transdisciplinar, a AD vai buscar em outras áreas do conhecimento, fundamentos para o seu desenvolvimento. Um dos conceitos bebidos em outras áreas é o de Memória.

Le Goff, em seus escritos, concebe que a memória, enquanto conservação de informações, “remete-nos em primeiro lugar, a um conjunto de funções psíquicas, graças às quais o homem pode atualizar impressões ou informações passadas, ou que ele representa como passadas” (LE GOFF, 1996, p. 423). Assim, o passado é a essência da memória.

Ocupando-se de entender os mecanismos biopsíquicos da memória, Le Goff refere-se à atividade mnemônica como ordenação e releitura de vestígios. A releitura é, pois, tomada como uma nova leitura que se apóia num retorno às experiências vividas pelo sujeito. Já não é um reviver, é um refazer dos esquemas mentais de quem rememora. Nesse estágio, é a linguagem que possibilita a materialização dos vestígios da memória e o ato mnemônico se faz pela narrativa. Assim é que se entende a função social da

¹ Doutor em Língua Portuguesa e Lingüística pela UNESP- Araraquara. Professor da Universidade Federal de Campina Grande e do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal da Paraíba.

memória: tornar presente as informações sobre acontecimentos ausentes. Pela interlocução, os sujeitos aproximam-se pelas linguagens e memórias, primeiro, pela fala, pela linguagem oral, depois, pela escrita.

Le Goff atesta ainda a importância da memória coletiva para a reconstrução e preservação do passado que, pela história, se aninha nos documentos. É essa memória que assegura a sobrevivência do grupo, em favor de redefinições do presente apoiado em acontecimentos do passado. O progresso decorre assim, do que foi a sociedade um dia, das lacunas que precisaram (precisam) ser preenchidas, das identidades que se refazem pela memória. Para Le Goff (1996, p. 476) “A memória é um elemento essencial do que se costuma chamar identidade, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades hoje, na febre e na angústia”.

Nessa fala, conseguimos enxergar o estreito diálogo, que Le Goff diz existir entre História e Memória. Assim, pela memória, construímos a nossa percepção histórica, a nossa identidade. É o próprio Le Goff (1984, p. 172) que nos diz que a sua percepção histórica de mundo começou a ser desenhada pela memória, pelas histórias contadas por seus pais. Diz ele:

Foi através da memória de meus pais – e mais ainda pelo contato com uma memória dos tempos de sua infância e da sua juventude que sobrevivia nos seus caracteres, nas suas idéias, nos seus comportamentos cotidianos – que se edificou em mim o sentido da duração, da continuidade histórica e, ao mesmo tempo, das rupturas.

Mas, há estudos que não enxergam essa relação, de forma tão próxima. No caso da história oral, há quem conteste essa proximidade, pelas especificidades que caracterizam os relatos orais e os documentos escritos. Mesmo tomando como apoio o conceito de memória coletiva de Le Goff, reconheceremos que, ainda assim, as marcas individuais, subjetivas, se sobrepõem às do grupo. Pelos estudos de Lacan, na Psicanálise compreendemos que o sujeito sempre toma os fatos vividos como seus.

No caso da História Oral, essas marcas são bem evidentes porque o narrador sempre se posiciona como um eu ativo, consciente das suas ações. Até o que não é dito, é uma escolha subjetiva. Daí, a Análise de Discurso tomar o silêncio como estratégia discursiva carregada de sentidos.

Prosseguindo na ênfase às limitações que se estabelecem na relação História e Memória, Montenegro (1994, p. 19) diz que:

O campo da memória se construiria, dessa maneira, a partir dos acontecimentos e dos fatos que também se transformam em elementos fundantes da história. Mas, enquanto a memória resgata as reações ou o que está submerso no desejo e na vontade individual e coletiva, a história opera com o que se torna público, ou vem à tona da sociedade, recebendo todo um recorte cultural, temático, metodológico, a partir do trabalho do historiador.

Enxerga-se, pois, a distinção entre as fontes históricas e as fontes da memória. A memória coletiva ou individual reelabora o real, fundado nas marcas sociais e individuais que se aninham no inconsciente do sujeito. Essas construções apresentam-se para a História como possibilidade de se entenderem os acontecimentos e fatos, a partir das impressões de quem os viveram. Assim é que Halbwachs (1990, p. 60) afirma que “Não é na história aprendida, é na história vivida que se apóia nossa memória”.

Pela memória, “os projetos do indivíduo transcendem o intervalo físico de sua existência”. (BOSI, 1998, p. 75). A história, para o sujeito, ultrapassa os limites do texto escrito. Ela se instala nas pedras da rua, nas paredes da sala, nas pessoas com as quais

convivemos. Qualquer ação humana, por mais simples que seja, está impregnada de traços da memória. Pelas lembranças, vamos (re) construindo, (re) vivendo a nossa história, alojada no que Santo Agostinho (1996, p. 267-268) chama de “o grande receptáculo da memória”, onde todos os nossos desejos e sensações se encerram e de onde brotam no tempo oportuno. E prossegue Santo Agostinho:

Tudo isto realizo no imenso palácio da memória. Aí estão presentes o céu, a terra e o mar com todos os pormenores que neles pude perceber pelos sentidos, exceto os que já esqueci. É lá que me encontro a mim mesmo, recordo as ações que fiz, o seu tempo, lugar, e até os sentimentos que me dominavam ao praticá-las. É lá que estão também todos os conhecimentos que recordo, aprendidos ou pela experiência própria ou pela crença no testemunho de outrem.

Os postulados agostinianos dão conta de explicar que a nossa memória só retém o que nos é favorável, sendo por isso seletiva. Para Agostinho (1996, p.268) “a memória, lembra-se de se lembrar”. De lembrar as perturbações da alma, o desejo, a alegria, o medo e a tristeza. Essas perturbações são denominadas nos escritos de Lacan como paixões. A memória só lembra do passado o que importa para o presente. E mesmo o que não é lembrado, o esquecido é também constitutivo da memória.

Na Análise de Discurso, esses “esquecimentos” são estudados pelo viés da Lingüística e se apóiam nos estudos de Lacan, que analisa as falhas da linguagem e são explicados por Orlandi (1992, p. 258):

(...) à ferida da falta do dizer – o sonho do dizer, a escritura como adesão à ferida do dizer – abre-se o campo da negociação cotidiana dos enunciadores em seu dizer – suas falas, seus escritos mais diversos – com esta falta que os afeta, campo em que se desdobra, através de múltiplas figuras, uma outra resposta que consiste em acompanhar o dizer pelo dizer de sua falta.

Reside nessa relevância, o lugar que a memória ocupa nos estudos que se ocupam de entender a relação que se estabelece entre história e memória. Ocupando-se de reavivar as vozes do passado, no dizer de Bosi (1998, p. 99) “Hoje, a função da memória é o conhecimento do passado que se organiza, ordena o tempo, localiza cronologicamente (...) O passado revelado desse modo não é o antecedente do presente, é a sua fonte”. Dessa possibilidade de se repensar o presente pelo passado, Bosi (1998) atesta a importância das lembranças para a reescritura e releitura da história que, se não registradas, correm o risco de se perderem no tempo e desfigurarem a identidade tão requerida para os sujeitos. É nessa função social da lembrança que se encontra o fio da meada das nossas preocupações, enquanto ávidos por uma história local. Pensamos como Bosi (1998, p. 75), que:

Integrados em nossa geração, vivendo experiências que enriquecem a idade madura, dia virá em que as pessoas que pensam como nós irão se ausentando, até que poucos, bem poucos, ficarão para testemunhar nosso estilo de vida e pensamento. Os jovens nos olharão com estranheza, curiosidade; nossos valores mais caros lhes parecerão dissonantes e eles encontrarão em nós aquele olhar desgarrado com que, às vezes, os velhos olham sem ver, buscando amparo em coisas distantes e ausentes.

Entendemos que como os *galos do Cabral*, aos velhos cabe a tarefa de tecerem a história entremeada pela esperança e pela recordação. A história que não está contemplada nos grandes tratados históricos. No nosso caso, delegamos ao velho, enquanto “flâneur”

do Sertão, o poder de contribuir para a resignificação da identidade de uma comunidade que quer ser reconhecida histórica e politicamente. Mas, atentemos para a necessidade de nos posicionarmos como sujeitos históricos ativos, enquanto narradores e ouvintes, porque como diz Benjamin (1980) nas suas teses sobre o conceito de história, a rememoração não é um ato passivo. E Arantes (1984, p. 12-13) reafirma essa idéia, ao dizer:

(...) a lembrança surge no momento de perigo, e o sujeito da preservação deve conhecer esse perigo, deve compreender o presente para compreender o passado (...). O autor da preservação é sujeito histórico, quer dizer, um indivíduo exposto e vulnerável, mas também capaz de agir.

No caso do analista de discurso, é crucial que o pesquisador tenha domínio das concepções da história vigente, das metodologias da história e das teorias de ideologia. Isso reclama uma formação pautada num modelo interdisciplinar. O manuseio de documentos escritos, arquivos orais, dados quantitativos, constitutivos da cultura de um povo, são requeridos pelas novas correntes históricas e sugerem que o analista de discursos seja capaz de estabelecer relações entre a história vivida e a história construída. Isso pressupõe uma sólida formação para os que se dispõem a efetivar a leitura e (re) escrita da história.

Quando se busca o desenho das relações que se estabelecem entre a história vivida e a ciência histórica, constata-se que só se pode enxergar esses mecanismos quando se entende que relação se estabelece entre o tempo natural e o tempo vivido. Qualquer análise histórica que se queira empreender deve tomar como ponto de partida, a existência desses dois tempos. Há o tempo natural, cronológico, que é medido pelos relógios, pelos calendários, criados pelo homem para a sua orientação, para marcar acontecimentos. Há, ainda, o tempo da história, que regula os acontecimentos vividos pelo homem na sua cotidianidade e que se converte em práticas culturais.

Esse tempo vivido pelo sujeito, não obedece a um fluxo contínuo. Desarticula-se em determinados momentos, porque não se refere a um todo harmônico, mas ao vivido por sociedades que se diferenciam entre si e que se reconfiguram a partir dos acontecimentos históricos. Daí, o historiador (e/ou analista de discursos) operar por recortes, analisando a história por épocas, por períodos distintos, pelas transformações ocorridas “(...) no campo em que se manifestam, se cruzam, se emaranham e se especificam as questões do ser humano, da consciência, da origem e do sujeito” (FOUCAULT, 1987, p. 19).

Enquanto consciente dessa historicidade, o homem constitui-se sujeito histórico e se faz, pelas cargas experienciais, sujeito do passado-presente-futuro. Essa tríade fundante do tempo histórico permite que se entenda a crescente preocupação dos estudiosos por entender as relações que se estabelecem entre a História e a Memória.

Pensando assim, vê-se que qualquer estudo de natureza histórica toma como base o passado, quer seja para evidenciar a importância de se preservarem as tradições e, dessa forma, impulsionar a busca por mudanças quer seja para questionar essas tradições em favor de avanços, de reconhecimentos, para além da história que, por vezes, é imposta aos sujeitos. A memória se desenha, portanto, a partir desses pontos de contato e de atrito entre os acontecimentos e fatos históricos.

Para a História, todo fato ou evento, importa para a análise e para a interpretação da dinâmica do tempo e, por conseguinte, das relações sociais. E Foucault transporta para o discurso, enquanto instância materializadora da História, essas descontinuidades, essas irrupções que norteiam a dinâmica da História. Enquanto derivado das ações humanas, o discurso é a busca incessante do sujeito, que o leva para mais perto ou mais longe do tempo.

É nesse espaço de embates que se enxerga uma Nova História, abrigo para homens que, em (des) comunhão, pelas práticas discursivas, constroem a cotidianidade e se fazem sujeitos. Essas heterogeneidades que caracterizam as práticas discursivas, as relações históricas delineiam o arquétipo do homem cotidiano; o homem da Nova História.

Essa outra possibilidade de leitura do objeto histórico favorece meios para reintegrar a história comum, particular aos grupos sociais que não tenham conhecimento de sua existência. Ela permite a consciência do passado e torna claro que existem nesse tempo, evidências que podem ser exploradas, conhecidas, estabelecendo, assim, um sentido de identidade para o homem no cotidiano. Ainda mais, possibilita a percepção de que essas classes também têm um passado, uma origem e que desempenham um papel importante na construção dos sentidos da História.

Entretanto, apesar de atrativa, a História Vista de Baixo exige a experiência do analista, que precisa ter o cuidado de não fragmentar o conhecimento histórico, nem despolitizá-lo, abordando tão-somente a história local isolada. Deve-se, assim, valorizar *“as experiências históricas daqueles homens e mulheres, cuja existência é tão freqüentemente ignorada, tacitamente aceita ou mencionada apenas de passagem na principal corrente da história”* (SHARPE, 1992, p. 41).

Nessa perspectiva, outras metodologias precisam ser experimentadas. No caso da nossa pesquisa, a História Oral foi utilizada como possibilidade metodológica para registrar a história de pessoas comuns. Isto porque, algumas fontes orais, tais como entrevistas ou testemunhos, permitem ao analista chegar mais próximos das experiências do homem cotidiano, demonstrando que toda documentação, por mais escassa que seja, pode ser resgatada e bem utilizada.

Foram essas alternativas de escrita da história, que experimentamos no percurso de uma pesquisa maior (SOUSA, 2003): o registro da história de uma comunidade, que silenciada nos grandes tratados históricos, aninha-se nas lembranças de velhos. Ainda mais, desenhou-se, para nós, a possibilidade de resgatar o velho do confinamento cultural e social imposto pela sociedade capitalista, que enxerga os indivíduos pela força de trabalho.

Enxergamos inicialmente, por esse trabalho, que as lembranças de velhos, sob a forma de entrevistas gravadas, a exemplo da de Seu Antonio Fernandes que transcrevemos e analisamos, a seguir, podem oportunizar a reelaboração das relações cotidianas de São José da Lagoa Tapada, uma cidade do Alto Sertão Paraibano, que na sucessividade dos dias, assistiu à gênese, ao crescimento e ao declínio de um patrimônio humano, histórico e cultural.

As diretrizes teóricas e metodológicas da Análise de Discurso, pela vertente francesa, possibilitam-nos tomar como pressupostos para as leituras seguintes que os velhos, pelas narrativas das suas lembranças, enquanto sujeitos, inserem-se no curso histórico. Essa inserção, primeiro, é relegada pelo preconceito de que suas histórias de vida nada significam; depois, pelo reconhecimento do caráter de autoridade que adquire sua trilha histórica, na medida em que é narrada.

Ao longo do percurso narrativo, os velhos rejeitam a imagem de ócio que a sociedade moderna lhes impinge e vão escolhendo os signos representativos que possibilitam a construção de novos lugares sociais. Como locutores, os velhos constroem-se como sujeitos sociais e, enquanto lembram, rendem-se ao fluxo das lembranças, para depois se perceberem sujeitos discursivos. Nesse jogo de interdiscursividade, os locutores fundam e retomam enunciados, apagam, escondem, misturam outros, num logro estabelecido entre o dito e o não-dito. A cumplicidade entre os explícitos e os implícitos cria efeitos de sentidos fundamentais para a construção dos sujeitos-autores (na perspectiva bakhtiniana de autor oral).

A narrativa de velhos rompe com o que parece óbvio, é um novo olhar sobre a história. Uma possibilidade de, pelo discurso mnemônico, rastreamos os vestígios da

história local, que não foram registrados pela história escrita. Dessa forma, ao emprendermos a análise das lembranças desses velhos, pelo viés da Análise de Discurso, objetivamos compreender de que forma os processos discursivos servem como suporte para o delineamento de uma história local.

Cabe-nos, enquanto analistas de discurso, teorizar, descrever e analisar o funcionamento discursivo das narrativas, como a que aqui se presentifica. Não objetivamos a exaustividade dos sentidos históricos que se podem desfiar destes textos. Enquanto texto, a priori de caráter oral, eles significam tanto quanto os escritos. Aliás, a transcrição da fala para a escrita não dá conta de abarcar a espontaneidade, os gestos, os traços fisionômicos, as marcas de emotividade, desencadeadas no instante do contato direto entre pesquisador e colaborador.

Optamos por reproduzir, na medida do possível, os traços fonéticos e prosódicos da fala dos velhos, buscando uma maior aproximação com a autenticidade dos seus relatos. Dessa forma, em algumas falas, é perceptível a não realização de “r” no final de verbos, a contração de preposições com artigos, a redução do ditongo “ei” em “e”, a elevação do “e” átono para “i” em final de palavras, a concordância nominal, além de outras variações. Que esta nossa intenção não seja tomada pelos leitores, como viés para a adoção do preconceito lingüístico, em relação à fala dos velhos, alguns deles moradores da zona rural, posto que ela represente uma das formas de variedade lingüística que caracterizam o discurso oral desse segmento da população brasileira.

Para uma melhor organização metodológica desta parte do trabalho, a transcrição da entrevista encontra-se numerada por blocos que constituem os segmentos a serem analisados. É uma tentativa de ao invés de fragmentar o objeto, observá-lo como um conjunto de imagens que se relacionam de forma dinâmica. Os nomes do colaborador e dos sujeitos citados nas entrevistas são reais, devidamente autorizados pela entrevistada. Na transcrição da fala, foram utilizadas convenções (sugeridas por KLEIMAN, 2001) para marcar gestos e atitudes da colaboradora durante a entrevista, devidamente anotados pelo entrevistador, no diário de campo. Foram também utilizados sinais convencionais de pontuação gráfica.

Convenções de transcrição

(...): pausa pequena;

(+): pausa longa

(/): interrupção ou corte brusco da fala

[]: sobreposição de vozes

(- - -): silabação

MAIÚSCULAS: alteração da voz, com efeito, de ênfase

(xxx): fala incompreensível

Trechos em negrito: ênfase do autor a termos usados na análise e transcrição do discurso direto do narrador.

As lembranças de Seu Antonio Fernandes

1. Eu nasci no dia 13 de outubro de 1930, no dia 13 de outubro. Meus pai é de Nazarezim. Aí eu perguntava: **Ô pai, e essa família Fernande, donde é?** Ele dizia: **Antoin Fernande, toda família é de Pombal. E é.** Mai que vamu dizê assim, o avô dele, o pai dele qué dize, si interrô-se aqui em São José, morreu dessa “cola”, qui dá agora. A mãe dele morreu no Paraguai de Dona Toinha Vale in Nazerim. Agora qui eu tem sôgo interrado aqui, sóga, tem também sogá interrada in Marizópi, tem a mãe de Francisca. A mãe de Tanaira, essa minha sigunda mulé, essa ôta, é interrada aqui. O pai de pai é

interrado aqui im São José, a mãe de pai é interrada im Nazarezim. A família é de lá e de cá. Agora vamu dizê assim (+) Agora im dezembro (/) agora qui lá tem ôtra família qui num é nossa não, daquele João Fernande, Zé Fernande. João Fernande é até mercânico, mexe cum carro. Mais nós Não, nós samu da família Fernande de Pombal, pai dizia. Agora qui nós residia in Nazarezim.

Quan'eu vim de Nazarezim práqui, vim só. Aqui me casei, mais Francisca. Já casado. Tinha Chico, Maria de Fátima, Altemira e Geralda. Aí nasceu Jusé, Jusé de novo (risos), ôtro Jusé, Isperdito e Corrinha e Damião, nasceu quatro, depois cinco. Morreu uma, ói o retrato dela aí na parede, era boa, gente prêmpera (+) Mais Deus quis (+).

A premêra isposa é de São José, da família Daví. Francisca era subrinha de Mané Daví, aquele que matava gado, aquele gordo. Eu sô dos Fernande. Tá tudo misturado. A muié de Avaristo é prima minha, pur causa da parti de mãe e de pai.

Eu morei cum Seu Joaquim Brechó, irmão de tua vó, Beliza de João Daluz, pessoa boa, morreu nova, ô duençona infiliz. Logo quan'eu fui casa dessa vez, a véia mãe da muié num quiria o casamento e foi, e foi, e foi, e eu levei a muié pra Seu Juaquim Brechó e me casei pela siguna vez. Dispois eu cumprei esse ranchu aqui e foi e me passei pra cá, e daqui só saio prá me interrâ.

2. Im Nazarezim eu morava na Mutuca, fica assim pro lado do Norte, de São Gonçalo, a Mutuca. Meu pai era agricultô. Agora que tá certo, que eu era agricultô dele. Qui quano apariceu acumpanhamento, ele tocava, né. Que pai era um tocadô de pife, mais seno agricultô. Aí foi eu aprendi essas besterinha cum ele e tudo mais. O meu siviço era tocá naquele tambozim ou naquele grande. No pife era coisinha poça. Pife é força na boca, múzca é força. Né nem pife, é gaita qui eu toco. Ele tocava no pife, no bumbo [risos]. Vamu dizê assim, pai fez esses instrumento em 36. Os bumbo de timbaúba e os pife de taquara. Tá veno isso aqui é timbaúba [batida no tambor]. Eu cum idade de seis ano, cumecei. Aí pai cumeçô a tocá nesses ecupamento e eu piqueno, cum seis ano, lá se vai. Aí tinha um camarada que ajudava pai, Zé Fernande meu irmão e outro assim de fora. Aí eu aprendi a tocá no tambôzim e no maiozim. Aí eu fiquei né. Aí pai disse: **Antoim, tu pratica nu pife, pra vê se tu aprene arguma coisinha, praquê quan'eu dexa, tu já sabe umas dez machinha, argumas coisinha, ai tu tira argum acumpanhamento.** Eu fui aprendi umas coisinha pôca, mais no pife. Mais que num é igual era pai, pai era o maior pifero da redondeza. Já hoje eu num toco pife, aquelas coisinha que eu toco, tu já viu, já toquei muito no bá de teu pai. Hoje eu toco na gaita, praque eu arranquei os dente tudim, o cabra fica sem força, e pife é força [riso]. O véi fica mole e num dá conta. Tem que te foigo. É diferente muito, a gaita é diferente..

3. De minino a gente lembra. Mais homi eu me lembro é muita coisa. De muage, os sito de cana acabô-se. Naquele tempo tinha, acabô-se. Que nós moremo cum os Augusto, de Nazarezim. Tinha ingeim, nós era piqueno, nós trabaiava na roça, pai cortava cana, pai butava fogo na caldeira, que naquele tempo era caldeira, né. Pai cortava cana, pai butava fogo, pai butava cana no ingeim, pai calderava, só num fazia cuzinhá e cachiá. Ele só num cuzinhava a rapadura e cacheava, praquê aí depende do mestre. Tudo tem que ter mestri bom, né professô. Vamu dizê assim, eu também ajudei aqui nos ingeim de Zé Almí, na Mandioca, no Frecha. Eu cortava cana e butava no ingeim.

Vamu dizê assim, era uma famiona. Era dez vivo, aí morreu um e ficô nove, mais mãe teve dizesseis, mais que só teve quinze resguardo, ela teve uma barriga gema. Aí ficô dezesseis. Ai fico dez, se criou. Aí, quano foi im abril de 73, Bastião morreu e ficou nove, duas mulé e 7 homi. Pai morreu no dia 02 de feiverero de 2001. Compretô dois ano agora. Agora mãe morreu em setembro de 88. Pai morreu cum 98 ano, 7 mêiz e doze dia. Morava em Nazarezim. Mãe morreu cum 82 ano.

Eu me lembro é coisa, é praquê vai ficano véi e a memora vai faiano. Mininu era bái de açude, galamado, pião, bola de côro, aquelas bolinha cum pena. Agora rapaizote era forró nas redondeza. Nos sito daqui e de Nazarezim. Os acumpanhamento, era bunito. Nós tocano e o povo rezano e cantano. Era muié dum lado e os homi do ôtro, si ajueiava e beijava o artá. Chei de frô. Mês de maio, Dia de Santa Luzia e na rua era Natal. Só no Natal. Os namoro, homi era diferente, tinha respeito. Eu casei duas vêiz, mais respeitava os namoro.

4. Teve uma guerra, na déca de 40 e chamaro gente daqui e de Nazarezim, mas se apresentaro im Fortaleza e a guerra acabô. Foi o finado Paizim, Zé de Deus, um bucado. E as muié e os fii tudo chorano, pensava que num vortava mais, murria na guerra. Inda hoje tem as fia do Finado Paizim na rua, ali naquela casa onde moro Zé Urbano. Ali foi a premera casa levantada na rua. Foi Padri Izido Gomes de Sá. Feiz a igreja, a iscola, morava. Tudo naquela casa. Hoje tá diferente, reformaro. Mais era ali.

A igreja era diferente, o artá era mimoso. Aí derrubaru (...) Derrubaru, fizero ôtra igreja e o lugá atraso. As praça, vamu dizê assim, era uns brinco. Aquela de São Jusé era toda jardinada, hoje acabô-se. Ali naquela istáuta de São Jusé, era um bá. Depois Amilto derrubou e butou a istáuta.

5. Os Natal era bunito. Vamu dizê assim, os parque chegava cedo. Tinha difusora da Prefeitura. Tinha ofiricimento de múzga. Os pifero era na rua, na igreja. Dona Lindarifa chamava e dizia: **toca Antoim, aquela machinha**. E eu tocava assim, repara, iscuta (...) [toca a gaita]. Hoje não, os jovi qué conjunto. Ave Maria, é uma zuadona e as muié siminua dançano. Eu num dô valô não. Eu gosto de coisa simpre. De pife (+).

Dona Linda tinha uns fio educado, tudo formado. Seu Tacizo, Chaga, Telma. Tacizo foi até canidato a veriadó aqui. Juaquim Mende, prefeito, também dava valo aos pifero. Todo Natal ele dava uma grujetinha a nós. Hoji os mais novo nem dá valô, diz: **lá vem os curuja, os timóti**.

Tem Quim, lá do Pé-Branco, que sempre tá mais eu, nós faiz uma buzinazinha no mêi da rua, até nove hora. Esse ano não, qui nós tamo em 2003, foi em 2002. Agora que um cumpanhêro meu, rapaiz, um caba novo danado, pegô a bebê, bebeu dimais e abriu barui. A puliça quiria arrudiá ele, eu num dexei não, tá certo? Eu bebo minhas caninha, bebo mais (pausa pequena) A gente se ingancha, se ingacha, se ingancha e é muito.

6. Eu nasci im Nazarezim, vamu dizê assim, mais é cumo se eu fosse fio de São José, peguei me acostumei aqui, e tô prá mais de cinqüenta ano morano aqui. É tudo a merma coisa, o mermo povo. Nazaré é ali. As famia se misturaro. E o mânicipo de Nazarezim, quan'eu nasci era de Sôsa, você sabe disso, tem istudo, que essas cidade: Santa Cruz, São José da Lagoa Tapada, Nazarezim, tudo era sujugado a Sôza. Inda hoje é, praque aqui num tem comarca, num tem banco, é atrasada.

Aqui era Oiticicatuba, depois virô São José. Era distrito de Sôsa. Depois virô São José da Lagoa Tapada. O povo conta que é praquê tinha uma lagoa ali nos Juí e taparo essa lagoa pra ajunta água na seca, uns pade e fizero umas casa, que era iscola tombém e cumeçô o lugá. Os mais véi contava. E o Pade Izido que construiu a cidade, mais começô São José no sítio Lagoa Tapada (/).

Aí eu vim pra cá cum idade de 20 ano. É praquê lá, o véi Lulú era um véi muito abusado. Nesse tempo eu era novo, num agüentava abuso. Graças a Deus saí de lá. Num fiquei deveno a ele. Num dexei niu inimigo, de jeito niu. E vim morá mais seu Joaquim Brechó, no sítio. Trabaiava na roça, nos ingeim. Foigava era pife. Acumpanhamento apariceno, o povo chamava nós. Natal, Santa Luzia, noitaro de maio. Era tudo cum pife. Hoje o povo num dá valô, chama os curuja. Só qué som de raidiola. Novela de televisão, depois que apariceu, as coisa mudaro.

Aqui chegô televisão no tempo de Zé Almí. Era ali no sobrado. Que alí era a Prefeitura, tinha até telefone, o Correi. As coisa boa, as festona, era tudo alí. Acabô-se. Disprezaro e vai caí. Quarquer chuvinha maió dirruba.

7. Eu morei um bucado de tempo im Joaquim Brechó, aí depois eu vim aqui pra rua. Morei mais Dezim Pêdo aqui. Aí depois eu fui pra Aruêra. Foi da vêiz que eu me casei cum Tanaíra [risos]. Aí eu me arranjei e arranjei um negoço aí. Aí eu fiz esse rancho, era um gaipão essa casa, nera casa não. As parede só em pé. Aí eu fiz o repartimento. Graças a Deus aqui num tem nada de Governo e nada de Prefeitura. Só é eu e Tanaíra. Aqui tem dinhêro de ovo e de alugado. Tem (...). O caba que mora de favô e casa alugada, ele vê o cão de cóca.

8. São José era bom dimais, hoje tá diferente. Passô pra cidade e o negoço vêi foi pra matratá. É puquê, rapaiz, eu num sei, parece que ta cum 43 ano, que ela passo pra cidade, praquê o premêro prefeito foi Toim de Genéso, intirino. Parece que passô seis méis só, parece. PARECE QUE FOI. Aí depois, aí hôvi a eleição de Dôco, mais o premero prefeito foi Toim de Genéso.

Eu me lembro a rua era um pôco diferente. Ali onde é João de Adarto, ali tinha um pé de pau. Seu Izido vendia ali, fazenda. Depois Seu Raimundo Braga bota a farmaça, ali naquele préido de Zé Mende, onde Seu Nezim Martim vendia café. Aí foi e vendêro o préido a Deca de Zé do Cais. Eu só sei que aqui quano havia festa de mauço era bom dimais. Aquele povo do Santíssimo, uns traje tão bunito, diferente, acabô-se. Os traje era assim, vermêi. Era bunito, rapaiz. Era bem uns oito.

9. Tinha a difusôra da Prefeitura, tocava múzga. Era bunito, diferente. O povo chamava os pifero, ajudava. Vamu dizê assim, pai era quem sempre vinha tocá aqui, nas épua de Seu Dôca Côra. Seu Joaquim Mende foi prefeito, aí depois passô pra Zé Almí. Preto Fulorenço passô dois ano, ai vêi Amilto e vêi Toim. Mandava chama ele, ele vinha. Aproniano achava bunito. Zé Sá era bom pro cabaçá, dava valô aos artista. Que eu num sô artista, não, mais pai era bom. Pifêro era pai, já eu, já tava ajudano. Ele no pife, aí eu dava uma chamadinha no pife, depois eu pegava o instrumento, o bumbo e a caxa. O instrumento é assim, tu tá veno? É OS BUNITO? Agora aqui é as gaita. Quano viero de Sum Paulo, mandaro duas pra mim e num dei nada nela [risos], a gaita. Isso aqui vamu dizê assim, cobe os beicho. Eu sei que chama lábios, mas vamu dizê assim, cobe cum os beicho o pife. Aqui é pra dá o tom, pra pude amarra o que é que vai fazê, praquê todo instrumento tem que tê tom, tem som, né esse minino? Praquê se o cabra num subé meno o que ele tá fazeno, cume que leva? (xxx) Ele deve afiná. Aí diz assim, afina o instrumento [risos] pra pudê (/) Violão num afina?

Eu morava em Seu Joaquim e nós nesse negoço, qu'inda tem. Aí os minino dexaro. Aí Seu Sivorino Istevo disse assim: Joaquim Mende, Doca, o pai desse rapaiz tem um bucado de instrumento, vamu manda chama ele, é em Nazarezim. Aí eu já tava aqui, nós fazia.

Nós tocava na casa de Sivorino Istevo, na Igreja e na rua e nas budegas, em todo canto. Entrava na igreja. Assim, Noite de Festa. O povo dizia: **de ano em ano, si num tive pife, zabumba, num presta. É bom cum pifêro, cabaçal.** Eu dizia: **pois é, lá em casa eu num sei toca, mais eu arremedo, se vocês quisé?**

Pai num pôde mais vim, pai ficou véim. Depois, pai foi e morreu. Aí eu fiquei fazeno buzina (+). Pai tocava pife, cuma esse aqui [aponta instrumento]. Praquê o pife é diferente. No pife eu num dô nada, nada. É que nem assuvêiá, eu num assuvêio nada. Num assuvêio de jeito nenhum, que eu num tenho mais dente [risos].

10. Hoje mudô tudo. Já tem posto. Antigamente era Sivirino Tomaz, passano remédio do mato e tua vó, Mãe Joaquina, nos parto. Era a maió partêra dessas banda. O povo chamava de longe. Aí Zé Almí fez aquela Maternidade e o Posto. Num é bom, não. Farta médico. Mais é um adujutóro.

A fêra era ali no Mercado. Acabô-se, ficou só a muquequinha no mêi da rua, duas banquinha. Agora, naquela rua de Ivo, onde mora Ontoim de Juvenço, naquela rua pur'alí assim, tinha a bodega de Silvo, aí desse lado tinha Brechó. Eu vi ele, ta véim, rapaiz. Tinha Seu Migué Tumaiz, que vendia. Eu bibi muito na Bodega de Migué Tumaz [risos]. Era delegado pirigoso e bom. Foi dos premero delegado daqui. Ele dizia: **o Istrelinha aqui é pirigoso e bom, né Seu Ontoim?** Eu dizia: **É Seu Migué, o sinhô nunca me fez má. Eu acho bom o sinhô e Dona Xandú. (...)**

Eu me lembro da festa da nauguração da istáuta de Frei Damião. Foi na época de Zé Almí. Essa daqui que tem a de São José foi Amilto. Tá anotado na praca qual foi o tempo. Eu sabia mais me isquici. Mais ali foi Zé Almí, tá no nome dele, na praca: **administração Zé Almí de Sôza.** E a de Amilto, é a de São José. Aí o povo diz: **purisso é que Amilto é filiz.** O povo bole com ele, mais ele é filiz. Ali era um bá, apôis era. A festa de Frei Damião era bunita mais eu num me lembro muito mais não. Tá faiano. Só que tinha rumêro. Adepois Frei Fernando vêi oiá se era milague mêrmo. Mais dixei qui num era não (+). Muita coisa a gente vai esqueceno.

11. Eu tive dez fio. Da premera mulé é nove e dessa daí é uma. Teve uma mulé fez dez. Qui duas minina minha morreu. Mora tudo fora. Mora uma im Ricife e o resto tudo im Sum Paulo: Chico, Jusé, Isperdito, Nem Véi. E Minêra mora im Ricife. Foro simbora os homi cum medo de seca. A minina caso e acumpanhô o marido.

As seca é danado, rapaiz. A premera seca que eu me impreguei, eu fiquei no iscalão de Dotô Moraes. Longe que só o diabo, donde eu morava pra imeigênça. Ai dêxa, dêxa, dêxa. Aí im 70 hove aquela seca, eu me impreguei im Curema, na istrada. Mais meu siviço era mais lenhero e aguado. Eu nunca peguei na inxada, não. Dizia: não Ontoim, num vô butá você não. Você é isperto que só e (xxx) e ôta, você tenha um cuidaduzim aqui na barraca, que a muié vai bate uma rôpa e ôta coisinha.

Aqui eu nem me lembro de quantas meigênça: de Burity, Wirso Braga, mais homi! Nesse Mucêgo, na Aruêra, aqui em Raimuno Brechó. Eu ajudei a fazê o Açude do Mucêgo. Ficô bom pra Cagepa. Ali meu siviço era água, no Açude do Mucêgo. Trabaiei no Mocó tumbém (+) Mais im casa nunca fartô o dos minino. Sempe garanti a mantença.

Hoje eu tô véi, mais inda faço uma coisinha. Agora mermo que tu chegô, eu tava ali, naquela rocinha, ajeitano uma cêica, prus bicho num entrá. E sou apusentado. E o pife é pra distraí. Eu num vô pidi 200 reais prá tocá. Peço 120. Tá certo, graças a Deus, eles ajuda. É Toim, o prefeito né.

Naquele tempo, Sivirino Istevo fazia uma côrra na rua. Aí arranjava um bucado de dinhêro, rapaiz. Aí, o prefeito dava o resto, mais agora não. Hoje a gente bota o terno, mais O POVO CHAMA OS CURUJA [risos] (+) Tem muita gente que diz. (/).

Agora isso aqui é coro de bode [aponta para o instrumento] E isso aqui é côro de viado. Parece que foi Ontoim Fernande que matô um viado lá na mata, aí pai pidiu o côro, ele deu. Esse côro é véi, minino. Agora o mais véi é esse aqui. Bom, ninguém sabe mais da era, não. Tem mais de quarenta ano. Bom, esse aqui eu tô pensano, tem mais de sessenta. TEM MAIS. Tem na base duns setenta. É do tempo de pai, 1936.

Agora isso aqui é o pife. É um cipó que tem no mato, num sei se é cipó-cruz. Num sei. Aí, o caba tira ele, ajeita ele, bota de môi, pra pudê num quebrá. Eu tem côidado neles. Foi herança de pai. Eu me lembro (+).

12. Agora eu quiria que tu ajeitasse pra pregá nossa história nesse papé. Foi Neninha de Ontoim de Isaura que trôve esse papé de Cajazêra e mostrô. Eu disse: **bem**

impregado si butasse nosso retato aí (+) Cada múzga tem um nome. Mais eu num cunheço. O que eu cunhici foi os caba de Aguiá [risos]. Os Inês, Os Teodósio, que era irmão de Bastião de Maria do Carmo, aquela que benzia. Eles vinha tocá aqui tumbém. Aí depois, eles dexaro. Agora nosso terno num tem um nome praquê tudo tem um nome. É só eu, Mané Lope e Ontoim de Luis Pelado. Aqui é assim: **lá vem a múzga cabaçal. Antoin Fernande.** Mais que o dono era Joaquim Fernande de Araújo, meu pai.

Eu sou Antonio Fernande Neto. Tem gente que dá dois nome. Eu sou apusentado, nunca tive um ingancho de nada. Ai vamu dizê assim, quano foi p'eu me apusentá, foi bom dimais. Eu tem o papel do casamento civil aí, tem indentidade, tem CPS, a profissioná (+).

13. Eu nunca saí daqui. Eu sou um home que num cunheço nem Campina Grande. Só Nazaré e São José. Nunca fui. Vê o quê? Meu negoço é trabaiá e na fôiga, a múzga. Inventá históra. A BANDA CABAÇÁ, esse minino aí, tem históra, num tem? O povo do ôtro tempo achava bom. Mais num dá mais pru véi não, pricisa fôça. Os minino num se interessaro. Disabaro pro Sul. É difícil. Eu gosto de cumeçá o negoço e levá. Pois é, esse minino, véi num tem históra, tem causo.

Pela tessitura do *Fio de Ariadne*, o linho da história cotidiana

Seu Antonio Fernandes nasceu na cidade de Nazarezinho, no Alto Sertão Paraibano, mas reside em São José da Lagoa Tapada, há mais de cinqüenta anos. Agricultor, aposentado, pela simplicidade das suas lembranças, desenha as práticas culturais da comunidade.

Em sua narrativa, é possível enxergar uma superposição de planos, que inscrevem a sua história entre o individual e o coletivo, entre o passado e o presente. Há dois planos facilmente perceptíveis no seu ato de recordar: a memória do trabalho e a memória cultural do povo nordestino. A efetivação das práticas deste segundo grupo implica assegurar-lhe lugares e papéis de individuação social. Seu Antonio Fernandes é alguém que se destaca no meio em que vive e que pratica alguma coisa que está dentro do interesse coletivo.

O jogo discursivo empreendido pelo locutor, ao longo da sua fala, permite-nos olhar mais de perto para sua narrativa, enxergando-o como um sujeito planejador/organizador.

O segmento 1 do texto transcrito demonstra que o locutor principia sua história com uma série de associações cognitivo-discursivas, relacionando-se a outros sujeitos e práticas. Seu nascimento está ligado a laços familiares que se definem pelo binômio vida x morte. A vida para o sujeito discursivo, nesse caso, está associada a construções imagéticas contrárias.

No nível narrativo, temos fases que se constroem através dos enunciados de estado e de ação (FIORIN, 1997): manipulação (fazer fazer), competência (ser do fazer), performance (fazer ser) e sansão (ser do ser). Ao organizar a seqüência lógica para sua narrativa, o velho destaca os seus dois casamentos e a delimitação dos espaços de moradia. Ao enunciar o fazer, constrói, paulatinamente o ser. Outra vez, há a demarcação do lugar do locutor e do outro na cena enunciativa. A performance de aquisição do poder realiza-se pelo casamento, pelo nascimento dos filhos e culmina com a edificação da casa. O autor, pela sua subjetividade, liga-se a outros personagens para criar a verdade do texto. Constroem-se, por esse mecanismo, as pessoas, o espaço e o tempo.

O segmento 2 apresenta um outro contrato que se firma entre enunciador e enunciatário. Seu Antonio Fernandes liga sua história à história de seu pai para demonstrar a competência que tem como tocador da música cabaçal. O locutor é

manipulado pelo desejo de tocar o pífano. A vontade é de perceber-se sujeito, igual ao pai. A música abriga a força, capaz de assegurar-lhe a competência semelhante à do pai, senão pelo pífano, ao menos com a gaita. Dois momentos marcam a performance: 1) O enunciador sabe que o pai é agricultor e músico; 2) O enunciador aprende os dois ofícios do pai.

A sanção, inicialmente é positiva, porque o narrador reconhece sua vitória ao aprender a dominar os instrumentos musicais. Bruscamente, um deslocamento de sentidos e as ações positivas cedem lugar à negação. Pela transposição temporal, o sujeito, enquanto velho, percebe-se sem forças. Impotente diante do pífano assume a gaita como atenuante para o seu enfraquecimento.

Ao caracterizar a ação de tocar gaita, o velho relaciona a dimensão extraverbal com a dimensão verbal antecipando os sentidos futuros da sua narrativa. A natureza dialógica e antecipadora dos eventos futuros imprime um ar polifônico ao texto. Para desviar o olhar do lugar que o velho enxerga para si, a memória desloca-se da velhice para a infância.

As imagens construídas para o desenho da infância continuam assinaladas pela presença dos mesmos sujeitos que o acompanharam na fundação da cena enunciativa. A princípio, não são as brincadeiras que afloram na memória do “menino”, mas é a caracterização do outro ofício do pai: o trabalho no engenho. Outra vez, a associação imagético-discursiva coloca-o ao lado do enunciatário: ele também trabalhou no engenho.

Ao tempo em que assume o papel de lembrador, o locutor recupera o tamanho da família, pelos tantos resguardos que a mãe teve e pelo número de irmãos. Ao lembrar das perdas, traz novamente à cena a dualidade vida e morte. Percebemos, outra vez, um ato de fala determinado pelo lugar social que o velho enxerga para si na sociedade, hoje. Os elementos interdiscursivos que atravessam as duas condições (sujeito e velho) asseguram a plena participação do locutor no espaço da história e da memória do evento.

Num breve relance, os sentidos apontam para outros espaços ocupados pelo sujeito. Ao descrever acontecimentos da infância e da adolescência, marca ideologicamente seu discurso.

O segmento 4 assinala um retorno à relação dialógica entre locutor e ouvinte, numa atitude responsiva ativa. Pela perspectiva interdiscursiva e social de Bakhtin (1997), tal atitude enfatiza a necessidade de observação da instância em que são firmadas as relações entre a história, o tempo particular e o lugar de onde fala o enunciador. Assim, o encadeamento lógico entre espaço e tempo requerido pelo narrador, sugere a presença do ouvinte na cena enunciativa. As regras do modo de dizer referendam o retorno do locutor e ouvinte ao contrato implícito, estabelecido pelos dois, no começo da entrevista. Assim, os aspectos da vida cotidiana da cidade são outra vez requisitados para o testemunho do velho. As formações discursivas adquirem cargas ideológicas mais consistentes e o locutor posiciona-se frente às transformações ocorridas no lugar.

A transitividade discursiva, outra vez, desloca a memória do narrador. Ao descrever as celebrações do lugar, o velho recupera, pelo discurso, a música cabaçal. No segmento 5, os sentidos das palavras são elaborados do lugar de onde o enunciador fala. As festas do lugar, principalmente o Natal, significam (ou não!) pela presença da banda de pífanos.

Outros personagens são chamados à cena. Desta vez, são aproveitados os sujeitos já presentes e acrescentados outros. Esse recurso é uma tentativa de o locutor validar a imagem que faz de si mesmo e de refutar a imagem que alguns personagens fazem dele. A ironia assumida não é inocente, mas reprova a visão de um interlocutor indireto.

A presença do discurso relatado torna o texto heterogêneo. Esse mecanismo é assumido pelo locutor, ao adotar o discurso direto para intercalar sua fala, a fim de reclamar autenticidade para o seu relato. A introdução de verbos convocatórios (escuta, repara), posteriores ao uso do discurso direto, reafirmam essa busca de validação, marcando sua aproximação ao discurso citado.

A atitude responsiva ativa é, outra vez, recuperada no segmento 6, quando o locutor permite que sua história seja atravessada pela história do lugar. Entretanto, faz questão de explicitar seu posicionamento frente aos eventos. Num relance, abandona essa atitude para assumir-se competente. Ao retomar sua história, afasta-se do personagem “sogro”, a fim de assegurar sua autoridade. A competência é percorrida, ainda, no segmento 7.

A narrativa é tomada pelo locutor como base de argumentação no aproveitamento de sua condição de testemunha. Ao assumir-se como sujeito da história, nos segmentos 8 e 9, coloca-se numa posição onisciente e relembra as tradições do lugar. Há, nesse sentido, um reforço da dimensão histórica das práticas culturais do lugar.

Ao valer-se do discurso citado, o locutor teatraliza a fala e funda o discurso heterogêneo, cuja significação se efetiva pela relação que estabelece com outros discursos. A consciência sobre o uso da linguagem também se destaca quando, pela metalinguagem, descreve o ato de tocar pífano: “Isso aqui, vamu dizê assim, cobe os beicho. Eu sei que se chama lábios, mas vamu dizê assim, cobe os beicho”.

A representação da cena enunciativa se faz também pelos sentidos: “pruquê todo instrumento tem que ter tom, tem som (...) Aí diz assim: afiná o instrumento (...) Violão num afina?”.

O segmento 10 marca, ao mesmo tempo, um distanciamento e uma aproximação dos tempos ilocucionais à cena enunciativa. Ao passo que atesta a mudança, o locutor pontua os avanços e recuos na história da cidade. Essa dualidade temporal permite ao velho relacionar sua visão de mundo aos acontecimentos vividos. Outra vez, pela diretividade discursiva, isenta-se de assumir posições que poderiam se reverter num confronto de forças: autoridade A (delegado) x autoridade B (velho).

Ao transferir para a “boca do povo” seu discurso, o locutor prefere camuflar seu ponto de vista, num pseudo-distanciamento da opinião emitida pelo grupo, que lhe permite não desaprová-la. As escolhas lingüísticas demonstram as estratégias que faz para demonstrar esse “não envolvimento”: Aí o povo diz (...) Tá faiano (...) Mais dixe (...) Muita coisa a gente vai isqueceno.

O segmento 11 aponta o compromisso do locutor com o ouvinte e sua intenção de não fugir ao contrato firmado entre um e outro. Por esse mecanismo, o retorno à condição de onisciência possibilita o caráter cíclico da narrativa. Outra vez, a metalinguagem cuida de explicar, minuciosamente, o feitio artesanal dos instrumentos musicais que, como ele, resiste ao tempo.

O segmento 12 dá ao falante o direito de reclamar a passagem de seu discurso do estado de coisificação para a pessoalização. Ao valer-se da metáfora que transforma a sua vida em um retrato, o locutor deixa claro que a tônica maior de sua história não é a soma dos anos vividos, mas a arte do pífano herdada do pai. A herança cultural permite que o velho requeira para si um lugar de destaque na sociedade, na história. A linguagem de seus instrumentos provém da força de suas ações e constitui o somatório de suas experiências.

Como outros personagens, o locutor tem documentos que atestam sua condição de sujeito social. Isso lhe assegura o direito de reclamar para si a autoria da história. A ênfase no nome é a assinatura do texto pela fala e, mesmo materializada pela mão de quem transcreve o texto, é a prova da condição histórica de autor. As formações discursivas do velho culminam com o posicionamento frente à desvalorização da cultura e da posição social que ele assume. Materializa assim sua forma-sujeito.

O segmento 13 transforma o discurso num misto de memória plena e memória discursiva. Ao repetir suas origens, suas práticas sócio-culturais, vale-se de escolhas lingüísticas significativas para o fechamento da narrativa.

A força pertence ao interdiscurso, simboliza a condição de juventude, de trabalho. Sob a isotopia da força, a heterogeneidade fica explícita e a enunciação revela valores

ideológicos que permitem ao locutor juntar seu discurso ao discurso do outro. A memória coletiva é o que o locutor persegue do começo ao fim da narrativa.

Seu Antonio Fernandes principia sua narrativa colocando a família como a unidade dos processos discursivos e como o sujeito da memória que materializa sua história.

O tempo é, notadamente, marcado pela dualidade velhice x novice. Pela locução, o velho apresenta os rituais que coexistem nesses dois espaços. O foco desses rituais centra-se na música dos pifeiros que, coletivamente, dão às cerimônias uma significação especial: “O povo dizia: de ano im ano, si num tive pife, zabumba, num presta. É bom cum pifeiro, cabaçal” (segmento 9).

Ao relembrar as festas do lugar, o locutor volta no tempo e demarca territórios. Assim, os pifeiros não podem faltar na Noite de Natal de São José. Esses eventos são lidos e interpretados a partir da casa e da família que não quer admitir rupturas, mudanças. A autoridade e pleno domínio das habilidades musicais são assumidos na casa do tocador: “Eu dizia: pois é, lá em casa eu num sei tocá, mais eu arremedo, se vocês quisé?”. (segmento 9).

Nos rituais, como na casa e na família, os espaços são sexualmente demarcados: mulheres de um lado e homens do outro: “Os acumpanhamento, era bunito.. Nós tocamos o hino e o povo rezano e cantano. Era muié dum lado e os homi dos ôtro, si ajeiava e beijava o artá” (segmento 3).

O mundo diário é visto de forma moral e moralizante: “Os namoro, era diferente, tinha respeito. Eu casei duas vêiz, mais respeitava os namoru” (segmento 3).

Ao narrar sua história, o locutor delimita muitos espaços e muitas temporalidades. A adoção do sistema de endereço personalizado faz com que os indivíduos sejam incorporados à sociedade: “Ali onde é João de Adarto, ali tinha um pé de pau. Seu Izido vendia ali, fazenda. Depois Seu Raimundo Braga bota a farmaça, ali naquele prédio de Zé Mende, onde Seu Nezim Martim vendia café” (segmento 8).

A música é adotada pelo velho como a alma da narrativa. Pelos olhos dos instrumentos, dos tocadores, dos apreciadores do cabaçal, o velho enxerga os sentidos de sua trajetória histórica.

A cultura popular está no sangue de Seu Antonio Fernandes, desde seu nascimento. Filho de pifeiro, a ele é delegada como herança a continuidade da banda: “Antoim, tu pratica nu pife algumas coisinha, pruquê quan’eu dexá tu já sabe umas déiz machinha, algumas coisinha, aí tu tira algum acumpanhamento” (segmento 2).

Assim, o velho descreve minuciosamente o ofício. Parece-nos, então, interessante saber um pouco mais acerca das bandas de pifanos.

Há três versões para a origem da banda cabaçal: a ligada aos índios do Brasil, a das festas populares africanas e a ligada à colonização portuguesa. Entretanto, a mais difundida é de que os pifeiros provêm da tradição musical dos índios cariris².

Entretanto, a miscigenação da cultura do narrador pela cultura indígena não se restringe apenas à herança musical. A toponímia, nos tempos da fundação do lugar, assinala a presença do tupi na toponímia paraibana. Oiticicatuba refere-se a “Sítio dos oitis, onde há oiti em abundância”.

A banda de pifanos é conhecida sob várias denominações, como ilustra Seu Antonio Fernandes, tais como: cabaçal (de cabaça), banda de pífano, banda de pife, música de pife, zabumba de couro, terno, música de mato, tabocal. Esses nomes são adotados como forma de valorização dos instrumentos, dos materiais usados para a sua confecção e do feitio artesanal dos mesmos. Como assinala o locutor, os tambores são feitos de timbaúba e couro e os pifanos de taboca: “Vamu dizê assim, pai fêiz esses instrumento em 36. Os

² Esta tese é defendida por COSTA, P. A. B. *ANICETE*: quando os índios dançam. Fortaleza:UFC: Departamento de Comunicação, s.d. (mimeo.)

bumbo de timbaúba e os pife de taboca. Tá veno isso aqui é timbaúba [batida no tambor]” (segmento 2).

O feitiço do pífano é descrito pelo velho no segmento 11, tal qual é teorizado por Cajazeira (1998, p.19): “Depois de feito, o pífano deve ficar dentro da água por algumas horas para dilatar a taboca e também para verificar se não tem nenhuma rachadura por onde o ar possa ser desperdiçado”.

A afinação é relatada no segmento 9 e referendada por Cajazeira (1998, p. 17-19):

O pífano é uma pequena flauta transversal – soprada através de um orifício lateral na parte superior do instrumento onde se apóia o lábio inferior – cilíndrica, tradicionalmente feita de um tipo de bambu chamado de taboca ou taquara (...) Depois vem a afinação. Esta afinação é dada pela resposta, que é a distância entre o último furo e a extremidade aberta do pífano.

Os gêneros musicais também caracterizam as bandas de cabaçal: hinos religiosos, marchas, valsas e dobrados: “Antoim, tu pratica nu pife algumas coisinha, praquê quan’eu dexá tu já sabe umas déiz machinha, algumas coisinha, aí tu tira algum acompanhamento”. (segmento 2)

A tradição da música cabaçal é legada de pai para filho como forma de resistência à sua extinção:

“Eu fui aprendi umas coisinha poça, mais no pife. Mais que num é igual cum’era pai. Pai era o maió pifêro da redondeza”. (segmento 2)
“Os minino num se interessaro. Disabaro pro Sul. É difícil. Eu gosto de cumeça o negócio e leva” (segmento 13).

Ainda mais, chamar a banda pelo nome significa passar do anonimato para a pessoalização que assegura a herança, a hierarquia, o reconhecimento. Assim, o velho batiza a banda de pífanos do seu lugar com o seu próprio nome.

“Cada múzga tem um nome. Mais eu num cunheço. O que eu cunhici foi os caba de Águiá [risos] Os Inês, Os Teodósio, que era irmão de Bastião de Maria do Carmo, aquela que benzia (...) Agora nosso terno num tem um nome, praquê tudo tem um nome. É só eu, Mané Lope e Ontoim de Luís Pelado. Aqui é assim: lá vem a múzga cabaçal. Antoim Fernande. Mais que o dono era Joaquim Fernande de Araújo, meu pai” (segmento 12).

A relação idílica do locutor com o pífano cristaliza a história do pai e, por conseguinte, sua história. A herança é repassada pelo ensinamento das notas musicais (senão para os filhos que não se interessaram, ao menos para os outros do lugar) como possibilidade de preservar na memória, a importância de ser pifeiro.

O interesse explícito do velho de atestar a existência de sua banda através do folheto da Universidade demonstra a busca pelo reconhecimento da arte popular a que está ligado: o pífano. Silenciar a sua banda é cercar-lhe a possibilidade de uma participação mais ativa na sua comunidade. Mesmo “sem forças” o velho requer seu lugar como sujeito cultural. O velho vale-se de sua fadiga para atestar a contribuição que já prestou à memória local.

A tônica que motiva toda a narrativa de Seu Antonio Fernandes é a cultura popular, que se presentifica em todas as celebrações do povo sertanejo. As inúmeras festas elencadas pelo velho demonstram a interação da crença e do comportamento no mundo O sagrado e o profano coabitam num mesmo espaço.

Nas celebrações, percebe-se a presentificação do *homo festivus* que reconhece e afirma o bem e o mal na vida do sertanejo. Enxerga-se pela religiosidade do velho, o mundo de Deus, que representa a natureza, a utopia, o conformismo e resignação e o mundo dos homens, marcado pela resistência, pela coragem.

O Sertão antigo é, nas lembranças do velho, o espaço privilegiado de festa, e o Natal, o ápice dos divertimentos do povo sertanejo. Seu Antonio Fernandes experimenta o sagrado e o profano do Natal, através da música, da cachacinha e das louvações.

Há nas festas do velho uma ruptura do tempo normal, não há especialização, tudo se mistura e acontece num mesmo espaço e ao mesmo tempo, indissociável da religião. O próprio velho cuida de estabelecer a diferença entre o passado e o presente. Assim, as festas religiosas que eram para as pequenas cidades a fonte principal de integração pública dos sentidos, da educação sensível das massas, são atropeladas pela invasão da cor, da luz e do som da modernidade, “pelas moças siminuas”.

Constata-se que as festas são feitas para manter, restaurar ou ressituar a ordem natural da vida cotidiana nas suas dimensões econômica, afetiva e comunitária. Nesse sentido, a força telúrica é a que impulsiona as práticas de Seu Antonio Fernandes por uma das mais antigas e significativas representações da cultura popular: o toque da banda cabaçal.

Os velhos, por suas lembranças, como Seu Antonio Fernandes, reafirmam-nos que a memória não é um ato solitário. Não há um ponto de fixação da gênese das histórias que impregnam as suas vidas. Pelas relações familiares, pelos laços afetivos, as histórias reconfiguram-se, rompem territórios e espalham-se pela vida dos grupos. Mesmo assim, a atividade mnemônica não pode ser vista, senão, como ato individual. A subjetividade é que elege os traços mais significativos do que se quer rememorar. O desenho do passado não pode ser visto, senão pelas transformações do presente. O fio condutor das lembranças de velhos, tal qual o *fio de Ariadne*, não é um acontecido estanque, mas a dinâmica da vida cotidiana.

REFERÊNCIAS

- ARANTES, A. A. (org.). *Produzindo o Passado*. São Paulo: Brasiliense, 1984
- BAKHTIN, M & VOLOSHINOV, V. N. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 1997.
- BENJAMIN, W. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. 7 ed. São Paulo: brasiliense, 1994.
- BOSI, E.. *Memória e Sociedade: lembranças de velhos*. 6 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- CAJAZEIRA, R. C. de S. *Tradição e Modernidade: o perfil das bandas de pifanos da cidade de Marechal Deodoro – Alagoas*, 1998. Dissertação (Mestrado em Música: Etnomusicologia). Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1998.
- FIORIN, J. L. *Elementos de Análise do Discurso*. 6 ed. São Paulo: Contexto, 1997. (Repensando a Língua Portuguesa).
- FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramallete. 19 ed. Petrópolis: Vozes, 1987.
- HALBWACHS, M. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.
- KLEIMAN, A. B. (org.). *A Formação do Professor: perspectivas da Lingüística Aplicada*. São Paulo: Mercado das Letras, 2001.
- LE GOFF, J. *História e Memória*. Trad. Irene Ferreira *et al.* 4 ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1996.

- _____. *Enciclopédia Einaudi*. Porto Imprensa Nacional: Casa da Moeda, 1984.
- MONTENEGRO, A. T. *História Oral e Memória: a cultura popular revisitada*. 3 ed. São Paulo: Contexto, 1994.
- ORLANDI, E. P. *Gestos de Leitura: da História ao Discurso*. 2 ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1997. (Coleção Repertórios).
- SANTO AGOSTINHO. *Textos Escolhidos*. Trad. J. O. Santos. São Paulo: Circulo do Livro, 1996.
- SHARPE, J. A história vista de baixo. In: BURKE, P. *A escrita da história: novas perspectivas*. Trad. Magda Lopes. São Paulo: EDUNESP, 1992.
- SOUSA, J. W. A. de. *Se não me falha a memória: o discurso da história cotidiana nas lembranças de velhos*. 2003 282 f. Tese (Doutorado em Língua Portuguesa e Lingüística) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Araraquara, São Paulo.