

FERNANDO HENRIQUE FERREIRA DE OLIVEIRA

**ASPECTOS DA CULTURA RURAL
TRADICIONAL NA REFORMA AGRÁRIA: ESTUDO
NOS ASSENTAMENTOS DE PRESIDENTE
VENCESLAU, SP**



Presidente Prudente
Março de 2015

FERNANDO HENRIQUE FERREIRA DE OLIVEIRA

**ASPECTOS DA CULTURA RURAL
TRADICIONAL NA REFORMA AGRÁRIA: ESTUDO
NOS ASSENTAMENTOS DE PRESIDENTE
VENCESLAU, SP**

Monografia apresentada ao Curso de Graduação em Geografia, da Faculdade de Ciências e Tecnologia (FCT), da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP), *campus* de Presidente Prudente, como requisito parcial à obtenção do título de Bacharel em Geografia.

Orientador: Prof. Dr. Luis Antonio Barone

**Presidente Prudente
Março de 2015**

FICHA CATALOGRÁFICA

XXXX Oliveira, Fernando Henrique Ferreira.
Aspectos da cultura rural tradicional na Reforma Agrária: estudo nos assentamentos de Presidente Venceslau, SP / Fernando Henrique Ferreira de Oliveira. - Presidente Prudente: [s.n], 2015.
XX f. : il.

Orientador: Luis Antonio Barone
Trabalho de conclusão (Bacharelado - Geografia) - Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Tecnologia
Inclui bibliografia

1. Reforma Agrária. 2. Cultura rural. 3. Festas e quermesse, Luis Antonio Barone. II. Universidade Estadual Paulista. Faculdade de Ciências e Tecnologia. III. Aspectos da cultura rural tradicional na Reforma Agrária: estudo nos assentamentos de Presidente Venceslau, SP.

FERNANDO HENRIQUE FERREIRA DE OLIVEIRA

**ASPECTOS DA CULTURA RURAL TRADICIONAL NA
REFORMA AGRÁRIA: ESTUDO NOS ASSENTAMENTOS DE
PRESIDENTE VENCESLAU, SP**

Monografia apresentada como requisito parcial à obtenção do título de Bacharel em Geografia pela Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” - Campus de Presidente Prudente.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. LUIS ANTONIO BARONE
(ORIENTADOR)

Profa. Dra. NEIDE BARROCA FACCIO
(FCT/UNESP)

Doutoranda CLEDIANE NASCIMENTO SANTOS
(FCT/UNESP)

FERNANDO HENRIQUE FERREIRA DE OLIVEIRA

PRESIDENTE PRUDENTE, 09 DE MARÇO DE 2015

RESULTADO: _____

DEDICATÓRIA

A minha família, especialmente a minha mãe Rosely, aos meus avós Ivanilde e José (Luis) e aos meus irmãos Rafael e Edson, pessoas que admiro e amo incondicionalmente. Muito obrigado pelo amor, carinho, apoio e compreensão. Amo vocês.

AGRADECIMENTOS

À Deus pela força, amor, saúde e fé que norteia os meus dias.

Gostaria de agradecer a todas as pessoas que contribuíram para a realização e conclusão desse trabalho. Especialmente a minha querida mãe Rosely, a minha amada avó Ivanilde, ao meu avô Luis (José), aos meus pestinhas...rs Edson Felipe e Rafael e a meu padrasto Raimundo.

Aos meus tios e tias que não mediram esforços em me ajudar. Aos meus primos e primas, por quem tenho sincera admiração e carinho.

A Nayara, Mayara, Iara, Danilo, Diego, Daniela, João, Negute, Paty, Sheila, Camila, Alan e Isabela amigos que tornaram minha infância e adolescência feliz.

Aos amigos da Guaraníuva, Ailton Briguila (*in memoriam*), minha madrinha Vanilde (*in memoriam*), Márcia, Amanda, Emerson, Lena, Cristina, Seu Pedro, Lula e Anísio.

Às amigas Bruna, Lorena, Talitha, Tamara, Joice, Ana Cecília, Raphaela, Paula, Angélica pela compreensão e por não terem desistido de mim.

Aos professorxs Sandra, Verinha, Vania, Tomaz, Scabora, Solange, Alessandra, Valentina e Adriana por me estimular a buscar um mundo melhor.

A turma 53 de Geografia, especialmente aos amigos geógrafos Diógenes, Michele, Dárcia, Andréia, Alex e Gislaine.

A minha amiga Daiane por toda ajuda e força nessa jornada, tenho muita admiração e orgulho de você.

A galera do LAG (Laboratório de Arqueologia Guarani) pela oportunidade de aprender um pouco sobre o fascinante mundo da arqueologia.

Aos grandes companheiros Washington, Giuglianna, Laís e Verônica Nascimento pelo carinho e amizade. Vocês são muito importantes na minha vida, é a minha TURMA. Torço muito pela felicidade de vocês.

A Verônica Ingrid, Jaqueline, Tati, Eroína, Jéssica e Esther. Obrigado por me proporcionar os momentos mais felizes que tive na moradia estudantil.

A minha outra turma, com que estabeleci laços fortíssimos de carinho e amizade. Vocês são essenciais na minha vida. Obrigado por tudo Lidiana, Léia e Luiz Escada. Vocês são inesquecíveis e INSUBSTITUÍVEIS.

As minhas queridas companheiras, com quem tive o privilégio de conviver e aprender mais sobre a vida e a importância da luta. Tais, Analu, Regiane tenho carinho, amor e gratidão

eterna. Obrigado por agoentar meus dramas e minha gritaria ao ouvir os álbuns da Christina Aguilera (risos).

A todas as pessoas que passaram pela Moradia Estudantil da Unesp. Nesse espaço vivi os momentos importantes e as experiências inesquecíveis da minha vida.

A galera do B3 de 2010 que me recebeu de braços abertos, sou muito grato a todos. A Gil Célio, Gabriel, Barba, Juba, HU, Markito, Oda, Carlitos, Gibinha e Soldado. A galera do B4 Rubens, Jorge, Paulo, Tim, Nina, André, Mayara Vidal, Tamires, Arnaldo, Robinho, Rafael, Tunico, Luan, Jylvan e Bozena. À Alessandra, Laura e Pamela pela amizade.

À Gezivaldo, Paiva, André e Ulisses pelas risadas, bebedeiras e carinho.

Aos anjos do D3 (Casa das Adoradoras), especialmente à Fernanda, Arnold, Nemo, Jhonata, Thais de Paula, Sávio, Daniel, Eric, Felipe, Regina, Juliano, Bahia, Bruno Porto, Felipe, Regina e Thiago. Aos amigos doces do B1/B2 Rafaela, Uriel, Kissy, Lilian (Psicopata), Pablo, Cláudio, Israel, Di Maria Degrau.

Aos professores e funcionários da FCT e do Departamento de Geografia pela disposição em compartilhar seus trabalhos e conhecimentos.

A professora Clediane Nascimento Santos pelas sugestões e participação na banca.

A professora Neide Barrocá Faccio a quem devo muito, por ter me apoiado na vida acadêmica, pelas oportunidades e incentivo em estudar. Agradeço por me apresentar o fantástico mundo da arqueologia.

Ao professor Luis Antonio Barone, orientador dessa monografia, pela amizade e oportunidade oferecida em realizar minha pesquisa de iniciação científica. Obrigado pela paciência e atenção que teve comigo ao longo desse processo.

Ao CNPq e a PROEX pelas bolsas e financiamento da pesquisa.

As famílias assentadas que com sua cultura resistem no cenário da modernidade.

“Terra e homem têm a mesma história de desconstrução da própria existência. O capital inaugurou a era do descartável. Sobre a terra joga-se lixo, sobre os seres humanos joga-se o preconceito e a desocupação, por isso desconstrói-se o planeta e o cidadão. Desta maneira, parte da terra e parte dos seres humanos são jogados no berço da exclusão para chorarem a dor da falta de cuidado e de respeito”.

Ademar Bogo (2000)

ASPECTOS DA CULTURA RURAL TRADICIONAL NA REFORMA AGRÁRIA: ESTUDO NOS ASSENTAMENTOS DE PRESIDENTE VENCESLAU, SP

RESUMO

O trabalho estuda as dimensões do patrimônio cultural (material e imaterial) e dos saberes tradicionais nos assentamentos rurais Primavera e Tupanciretã, situados em Presidente Venceslau, SP. Neste sentido, buscamos entender o contexto histórico-geográfico do Pontal do Paranapanema, caracterizado pelo conflito fundiário, além de levantar elementos que carregam esse valor patrimonial, sejam eles de ordem material (como o patrimônio edificado) ou imaterial – como festas e saberes tradicionais produzido pelos assentados. A pesquisa investigou os espaços de produção e reprodução do patrimônio imaterial nos assentamentos. Sendo assim, o espaço rural e a questão agrária local foram analisados sob a ótica do patrimônio cultural. Este trabalho compreende a importância do patrimônio imaterial na transformação do espaço dos assentamentos em lugares, desenvolvendo um novo modo de vida carregado de memória e significado cultural. A pesquisa teve como objetivo identificar aspectos da patrimonialidade cultural nos assentamentos de reforma agrária. Analisamos o patrimônio imaterial sob as esferas da alimentação, das práticas curativas, da espiritualidade e da sociabilidade - uma vez que estas dimensionam os espaços do assentamento. Do ponto de vista metodológico, fundamentamos a pesquisa sob o prisma da pesquisa qualitativa, da descrição da cadeia operatória e do inventário de bens, buscando identificar elos com o modo de vida dos assentados. A observação participante, utilização de diários de campo, entrevistas e documentário fotográfico foram fundamentais para coleta e sistematização dos dados e informações coletadas.

Palavras-chave: Reforma Agrária – Patrimônio Cultural – Cultura Rural Tradicional.

ASPECTS OF CULTURE IN TRADITIONAL RURAL LAND REFORM: STUDY IN VENCESLAU PRESIDENT OF SETTLEMENTS, SP

ABSTRACT

The paper studies the dimensions of cultural heritage (tangible and intangible) and traditional knowledge in rural settlements spring and Tupanciretã, located at Wenceslas President, SP. In this sense, we seek to understand the historical and geographical context of the Pontal, characterized by the land conflict, and identify elements that carry this asset value, whether of a material nature (as the built environment) or immaterial - such as parties and traditional knowledge produced by the settlers. The research investigated the spaces of production and reproduction of intangible heritage in the settlements. Thus, the countryside and the local agrarian question were analyzed from the perspective of cultural heritage. This paper understands the importance of intangible heritage in transforming the space of settlements in places, developing a new way of life full of memory and cultural significance. The research aimed to identify aspects of cultural patrimonialidade in agrarian reform settlements. We analyze the intangible heritage under the power balls, the healing practices of spirituality and sociability - as these they measure the spaces of the settlement. From a methodological point of view, we base the research from the perspective of qualitative research, the description of the operational chain and inventory of goods in order to identify links with the way of life of the settlers. Participant observation, use of field diaries, interviews and documentary photography were instrumental in the collection and systematization of data and information collected.

Keywords: Land Reform - Cultural Heritage - Rural Culture Traditional.

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1: Mapa das populações tradicionais da costa brasileira.....	24
Figura 2: Sistema de trocas entre os foliões, moradores, pobres e Deus.....	43
Figura 3: Localização do Município de Presidente Venceslau no Pontal do Paranapanema.....	54
Figura 4: Imagem de satélite da Área comunitária do Assentamento Primavera.....	70
Figura 5: Imagem de satélite da Escola Municipal do Assentamento Primavera.....	70
Figura 6: Imagem de satélite das estruturas abandonadas ou subutilizadas do Assentamento Primavera.....	72

ÍNDICE DE FOTOS

Foto 1: Lavatório da mandioca após a colheita.....	62
Foto 2: Prensa da farinheira artesanal.....	63
Foto 3: Esfarelador de farinha de mandioca.....	64
Foto 4: Forno artesanal.....	65
Foto 5: Balança de pesagem da farinha.....	65
Foto 6: Prensa da farinheira mecanizada.....	67
Foto 7: Triturador mecânico.....	67
Foto 8: Triturador mecânico.....	68
Foto 9: Descascador mecânico.....	68
Foto 10: Vista da entrada principal da Casa de atividades da Escola do assentamento (antiga sede da fazenda)	70
Foto 11: Vista do interior das salas de aula – antigas baias – da Escola do Assentamento Primavera.....	70
Foto 12: Corredor (externo) do prédio de salas de aula da Escola do Assentamento Primavera.....	71
Foto 13: Capela Católica do assentamento Primavera.....	71
Foto 14: Barracão de eventos em que ocorre a quermesse.....	72
Foto 15: Área interna da capela do assentamento Tupanciretã.....	72
Foto 16: Preparo de bebidas e comidas pelas assentadas.....	73
Foto 17: Preparo do churrasco no espeto.....	74
Foto 18: Locutor ditando os números sorteados no bingo.....	74
Foto 19: Palco em que ocorre a quermesse com a apresentação das duplas e grupos.....	75
Foto 20: Visão geral da quermesse.....	75
Foto 21: Vista do barracão de festas da quermesse, com cobertura parcial em lona.....	77
Foto 22: Visão geral da quermesse.....	78

ÍNDICE DE SIGLAS

ABUQT – Associação Brasileiros Unidos Querendo Terra

CESP – Companhia Energética de São Paulo

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

ITESP – Instituto de Terras do Estado de São Paulo

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

MST – Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra

SP – Estado de São Paulo

UDR – União Democrática Ruralista

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
CAPÍTULO 1 A QUESTÃO CULTURAL NO RURAL TRADICIONAL	19
1.1 Modo de vida caipira: estudo das culturas tradicionais do campo brasileiro	20
1.2 A religiosidade como aspecto fundamental da cultura caipira tradicional	25
1.3 A tentativa de ressignificação do tradicional na luta pela terra	27
CAPÍTULO 2 O PATRIMÔNIO CULTURAL E OS SABERES TRADICIONAIS LIGADOS AO UNIVERSO RURAL	30
2.1 Saberes tradicionais e práticas curativas	33
2.1.1 Benzeção	33
2.2 Festas populares	37
2.2.1 Folia de Reis	41
2.2.2 Quermesses	44
2.3 Farinheira	48
CAPÍTULO 3 O RURAL DO PONTAL DO PARANAPANEMA E OS ASSENTAMENTOS DE REFORMA AGRÁRIA	51
3.1 O contexto agrário do Pontal do Paranapanema	52
3.2 Histórico do Assentamento Primavera	53
3.3 Histórico do Assentamento Tupanciretã	54
CAPÍTULO 4 O PATRIMÔNIO CULTURAL NOS ASSENTAMENTOS PRIMAVERA E TUPANCIRETÃ	57
4.1 A farinheira do assentamento Primavera	58
4.2 O patrimônio edificado e sua refuncionalização	69
4.3 A quermesse no assentamento Tupanciretã	71
CONCLUSÕES	81
REFERÊNCIAS	85
APÊNDICE	89

INTRODUÇÃO

Este trabalho visou estudar as dimensões do patrimônio cultural e dos saberes tradicionais produzido no cotidiano das famílias assentadas nos assentamentos rurais Primavera e Tupanciretã, situados no município de Presidente Venceslau/SP, na região do Pontal do Paranapanema.

Nesse sentido, a pesquisa investigou os espaços de produção e reprodução dos saberes tradicionais. Sendo assim, o espaço rural e a questão agrária local foram analisados por meio da cultura popular e do patrimônio cultural. Este trabalho compreende a importância do patrimônio cultural na transformação do espaço dos assentamentos em lugares, desenvolvendo assim, um novo modo de vida, carregado de memória e ressignificação da cultura tradicional, sendo os assentados sujeitos com um papel importantíssimo de guardiões e transmissores destes saberes.

Ao longo da pesquisa, identificamos diversos sujeitos que se utilizam dos conhecimentos tradicionais nos assentamentos de reforma agrária. Seu José farinheiro, exemplifica isso, pois por meio da produção de farinha de mandioca em sua farinheira semi-artesanal, ele obtém renda e preserva um pouco da técnica produtiva da cultura rural tradicional. Neste caso, buscamos descrever a cadeia operatória da farinha, que é um dos alimentos mais tradicionais e típicos da culinária brasileira.

No atual cenário da modernidade, marcado pela globalização, urbanização e industrialização, as práticas e saberes produzidos por comunidades tradicionais estão se perdendo em meio ao aglomerado e pluralidade de informações. São poucos os espaços de manutenção dessas práticas provenientes da cultura popular. A hipótese deste estudo é a de que os assentamentos rurais ganham destaque nesse cenário de crise, pois podem ser um celeiro de reprodução desses saberes, que se materializam por meio das festas, das benzedoiras, dos curandeiros, dos farinheiros, dos alambiques, das quituteiras e dos contadores de histórias, sujeitos que ressignificam os espaços do assentamento.

Analisamos esses saberes do ponto de vista da cultura, tendo em vista que estes representam o patrimônio imaterial produzido pelas comunidades tradicionais que ainda resistem no território brasileiro. Esses saberes podem ser entendidos sob as esferas da alimentação, das práticas curativas, da espiritualidade e da sociabilidade.

Temos como segunda hipótese que, mesmo sendo produtos da luta pela terra, com sujeitos de múltiplas origens, os assentamentos rurais guardam e mantêm vivos os fragmentos da cultura rural tradicional e caipira brasileira, que se reproduzem por meio das quermesses e festas comunitárias, na agricultura de subsistência, na religiosidade e nos saberes e práticas tradicionais.

O trabalho teve início em dezembro de 2013, quando me tornei um bolsista PIBIC. O plano de trabalho tinha por objetivo analisar os aspectos da produção agropecuária nos assentamentos do Pontal do Paranapanema. Todavia, o plano de trabalho sofreu algumas modificações, devido ao foco do trabalho. O trabalho, em si, visou entender as dimensões dos assentamentos rurais por meio do patrimônio cultural e dos saberes tradicionais que fazem parte do modo de vida dos assentados, do qual foi possível derivar esta monografia de conclusão de curso.

A pesquisa bibliográfica incluiu alguns aspectos da cultura imaterial do rural tradicional, como práticas tradicionais de cura, porque era nosso objetivo identificar e estudar essas práticas nos assentamentos de P. Venceslau. Durante o período de bolsa PIBIC, foi possível identificar um senhor idoso que conhecia a prática das "garrafadas" - era um raizeiro que, inclusive, nasceu na região (o que o tornava bastante adequado para efeito de pesquisa). No entanto, antes de realizar qualquer entrevista - e o objetivo era resgatar algumas receitas - o senhor José F. adoeceu, passou semanas internado e, infelizmente, veio a falecer no segundo semestre de 2014.

Da mesma forma, a única farinheira identificada nos assentamentos visitados (Primavera e Tupanciretã) estava em transição - isto é, o proprietário estava substituindo os equipamentos antigos (de madeira) por equipamentos novos (de metal e movidos à eletricidade). Tentou-se identificar alguém que conhecesse e usasse as técnicas tradicionais no fabrico da farinha de mandioca, mas, mesmo tendo encontrado um idoso no município de Narandiba, SP este também já havia falecido quando efetivamente fomos procurá-lo.

Nesse sentido, realizamos um trabalho de campo nos assentamentos rurais Primavera e Tupanciretã com a finalidade de conhecer as práticas tradicionais produzidas no assentamento e entender a organização do modo de vida dos assentados, mesmo reconhecendo que essas práticas estavam correndo o risco de desaparecer, pois seus portadores estavam morrendo.

Em maio de 2014 saímos a campo com o objetivo de conhecer os saberes e conhecimentos tradicionais produzidos e reproduzidos pelos assentados no P.A. Primavera e Tupanciretã em Presidente Venceslau, SP. A priori, visamos estabelecer uma relação de confiança com os assentados. Em campo nos deparamos com uma farinheira semi-artesanal, uma das práticas produtivas tradicionais desenvolvidas pelas populações rurais do Brasil. A farinheira fica no lote do Seu José, um senhor de 67 anos, que aprendeu a técnica na infância com seu pai e avô.

Com objetivo de nos apropriarmos sobre os aspectos relacionados ao processo produtivo da farinha de mandioca, realizamos uma entrevista, que foi gravada e transcrita para a confecção dessa monografia.

Do ponto de vista metodológico, a transcrição da entrevista obedeceu a abordagem utilizada por Whitaker et.al. (2003), em que transcrevemos fielmente as falas do entrevistado, desde os erros de concordância, expressões e gestos, pois são elementos que valorizam a entrevista. Sendo assim, “respeitar o entrevistado implica, portanto, reproduzir apenas os erros de sintaxe, isto é, as formas peculiares de articulação do discurso. Escrever corretamente o léxico (sem erros ortográficos) nos parece fundamental para demonstrar esse respeito” (WHITAKER, et.al; 2013, p.117).

Registramos por meio de fotos todos os equipamentos produtivos da farinha presente no assentamento. Este nos pareceu o melhor recurso metodológico para um inventário dessas práticas que buscamos, facilitando a posterior discussão da cadeia operatória (SILVA, 2002; FUNARI, 2006; FACCIO, 2011).

Em outubro de 2014 voltamos a campo, no assentamento Tupanciretã, a fim de conhecer a organização e estrutura de uma quermesse. A quermesse ocorre todos os anos com a finalidade de arrecadar fundos para a capela e a comunidade. Lá também fizemos entrevistas informais e coletamos imagens. Destacamos, especialmente a pesquisa bibliográfica, que nos propiciou entrar em contato com alguns autores clássicos sobre a cultura popular tradicional, como Luis da Câmara Cascudo e Antonio Cândido.

A monografia está estruturada em quatro capítulos mais esta introdução e uma conclusão.

O capítulo 1 apresenta a formação do modo de vida rural tradicional, levando-se em conta o universo da cultura caipira, sua ascensão e expansão pelo território brasileiro. Analisam-se as características inerentes a essa cultura, como a alimentação, vestimentas e técnicas diretamente ligados a manutenção da vida. Aborda-se a influência do catolicismo nos espaços de sociabilidade e no modo de vida rural. Este capítulo bibliográfico identificou uma série de práticas e saberes a serem investigados nos assentamentos.

No segundo capítulo, trabalhamos com a questão do patrimônio cultural e dos saberes tradicionais nos assentamentos, levando em conta os seus sujeitos e espaços de reprodução. Evidencia-se a importância das benzedeiras, curandeiros e raizeiros no que tange a manutenção das práticas curativas dentro do assentamento. Abordamos a importância desses saberes no cotidiano dos assentados, e sua importância para manutenção desse patrimônio cultural. Neste capítulo, nos valem de pesquisas mais contemporâneas sobre o tema

No terceiro capítulo, apresentamos elementos histórico-geográficos do Pontal do Paranapanema (região histórica do Estado de São Paulo) e da formação dos Assentamentos Primavera e Tupanciretã em Presidente Venceslau, SP. Abordamos o histórico fundiário desde a grilagem de terras até a promoção de assentamentos de reforma agrária, elucidando os assentamentos Primavera e Tupanciretã nesse contexto.

O capítulo quatro apresenta o conteúdo empírico da pesquisa. Nele abordamos a questão da farinheira tradicional no assentamento Primavera. Também dedicamos parte deste capítulo à identificação e descrição de um importante patrimônio edificado neste assentamento, cuja refuncionalização possibilitou a implantação de uma escola municipal ali. Também descrevemos e analisamos uma quermesse no Tupanciretã, importante patrimônio cultural do universo rural tradicional.

Em suma, o trabalho é interdisciplinar, pois estuda as dimensões dos assentamentos rurais a partir de temas ligados ao patrimônio cultural, à cultura popular, e aos saberes tradicionais. Os assentados se inserem nesse cenário como guardiões de um patrimônio cultural precioso, pois reproduzem em seu cotidiano os conhecimentos e as técnicas ligados ao universo rural tradicional, ressignificando seus espaços e tornando o território em “lugares”.

CAPÍTULO 1
A QUESTÃO CULTURAL NO RURAL
TRADICIONAL

1.1 Modo de vida caipira: estudo das culturas tradicionais do campo brasileiro

Ao analisar as condições de vida do caipira paulista do século passado, Antonio Candido (1987) aborda dois termos relevantes para compreensão desse sujeito na sociedade brasileira: a cultura caipira e a cultura rústica. Nesse sentido, o autor escreve que,

O termo rústico é empregado aqui não como equivalente de rural, ou de rude, tosco, embora os englobe. Rural exprime localização, enquanto ele pretende exprimir um tipo social e cultural, indicando o que é no Brasil o universo das culturas tradicionais do homem do campo, as que resultarem do ajustamento do colonizador ao Novo Mundo, seja por transferência e modificação dos traços da cultura original, seja em virtude do contato com o aborígene (CANDIDO, 1987, p.21).

O termo rústico está atrelado ao modo de vida caboclo, tipo étnico decorrente da miscigenação do índio com o colonizador, ou seja, define-se por condições étnicas e culturais do contato dos portugueses com os nativos e o novo meio. Em contrapartida, a expressão “*caipira*” é utilizada para designar os aspectos culturais dos grupos tradicionais que ocuparam o espaço rural no contexto paulista. Portanto, usa-se o termo caipira para definir um modo de vida, um modo de ser dos sujeitos que vivem no campo, jamais utilizado como um tipo racial.

Percebe-se que há uma visão errônea e preconceituosa do estilo de vida caipira, tendo em vista que este modo de ser tradicional, muitas vezes é encarado como um estágio primitivo e atrasado da formação da sociedade brasileira. No dicionário do Folclore Brasileiro, escrito por Câmara Cascudo (2009), a expressão caipira se define como:

homem ou mulher que não mora na povoação, que não tem instrução ou trato social, que não sabe vestir-se ou apresentar-se em público. Habitante do interior, canhestro e tímido, desajeitado, mas sonso. Nome com que se designa ao habitante do campo (CASCUDO, 2000, p. 223).

Nesse sentido, Wanderley (2011) escreve que a mídia em geral contribui para esta visão, pois diversos interesses camuflam as grandes questões sociais a serem debatidas pela sociedade brasileira. No que diz respeito ao espaço rural e a questão agrária, a autora diz que, na TV, é passada uma imagem distorcida da cultura camponesa, pois quando estes sujeitos aparecem, são colocados como “pobres caipiras, distribuindo milho às galinhas no terreiro a volta da casa e que, com forte sotaque, expressavam sua identificação a um mundo rural atrasado” (WANDERLEY, 2011, p. 21).

Historicamente, a expansão geográfica dos paulistas datada dos séculos XVI, XVII e XVIII, resultou na anexação e incorporação de novos territórios à Coroa Portuguesa. No

entanto, essa mobilização populacional condicionou a formação de novas culturas e estilos de vida, sob o contexto de alta mobilidade territorial nos primórdios do Estado de São Paulo. Logo,

Basta assinalar que em certas porções do grande território devassado pelas bandeiras e entradas – já denominado significativamente Paulistânia – as características iniciais do vicentino se desdobram numa variedade subcultural do tronco português, que se pode chamar de “cultura caipira” (CÂNDIDO, 1987, P. 35).

Ao estudar as condições de vida caipira do século passado Cândido (1987) se apoia nos elementos diretamente ligados a manutenção da vida e a exploração dos recursos naturais para elaboração da dieta dessa cultura, haja vista que esses fatores permitem compreender as formas de vida social, manutenção dos saberes e sobrevivência desses grupos na sociedade brasileira.

A cultura caipira soube adaptar-se ao território paulista, na medida em que possuía conhecimentos tradicionais para explorar, de maneira inteligente, os recursos naturais disponíveis para sua sobrevivência, além de que mantinham uma relação ecológica com a natureza. Pois,

A sociedade caipira tradicional elaborou técnicas que permitiram estabilizar as relações do grupo com o meio (embora em nível que reputaríamos hoje precário), mediante o conhecimento satisfatório dos recursos naturais, a sua exploração sistemática e o estabelecimento de uma dieta compatível com o mínimo vital – tudo relacionado a uma vida social de tipo fechado, com base na economia de subsistência (CÂNDIDO, 1987, p.36).

Antes mesmo da colonização portuguesa, o território paulista era densamente povoado por grupos indígenas agricultores Guarani, Caiapó, Caingang e Xavante. No entanto, a intensificação do povoamento no Estado de São Paulo se deu a partir das bandeiras durante o século XVI, caracterizada pelo nomadismo e exploração predatória dos recursos naturais. Sobre a ocupação do território paulista Faccio (2011) escreve que,

No início do período colonial, São Paulo vivia da agricultura de subsistência, aprisionando índios para trabalharem como escravos na frustrada tentativa de implantação, em escala, da lavoura de cana-de-açúcar. Na segunda metade do século XVI, começariam as viagens de reconhecimento ao interior do país, as “bandeiras”, expedições organizadas para aprisionar índios e procurar pedras e metais preciosos nos sertões distantes, dando início ao levantamento de terras desconhecidas (FACCIO, 2011, p.20).

O processo de formação da sociedade paulista dos séculos XVI ao XVIII é vista por meio das relações interétnicas dos colonizadores portugueses com os índios nativos do território. A partir dessa sociabilidade e ocupação do meio pode definir-se a economia seminômade, que marcou a alimentação e comportamento do paulista.

A figura do caipira emerge nesse contexto de ocupação e expansão do território do Estado de São Paulo, marcado pelo “desenvolvimento das técnicas de orientação, defesa e utilização do meio natural, tomadas ao indígena pelo conquistador” (CÂNDIDO, 1987, p.36).

Portanto, sabe-se que a cultura caipira possui heranças das relações interculturais dos séculos XVI, XVII e XVIII. O nomadismo, a caça, a coleta dos indígenas atrelada aos traços da cultura colonizadora condicionou a vida social do caipira. “Por isso, na habitação, na dieta, no caráter do caipira, gravou-se para sempre o provisório da aventura” (CÂNDIDO, 1987, p.37).

Os primeiros registros etnográficos sobre a cultura caipira descrevem o modo de vida simples e precário, na qual os grupos habitavam casas de palha sobre paredes de pau-a-pique, cabanas infestadas de baratas e imundas, sob péssimas condições. Cândido (1987) expõe a visão do explorador e viajante John Mawe ao visitar as redondezas de São Paulo em 1808.

As casas dos lavradores são miseráveis choupanas de um andar, o chão não é pavimentado nem assoalhado, e os compartimentos são formados de vigas trançadas, emplastadas de barro e nunca regularmente construídas” (CÂNDIDO, 1987, p.37).

O modo de vida caipira paulista dos séculos passados era marcado pelo uso de técnicas rudimentares no cotidiano, na medida em que os próprios caipiras produziam seus alimentos com exceção do sal, que era comprado nas vendas. Confeccionavam suas vestimentas por meio da técnica de tecer o algodão. O camisolão de algodão até o joelho era feito para os meninos e as meninas, ceroula e camisa para os homens, camisa e saia para as mulheres. Os chapéus eram confeccionados em casa a partir da trança do junco. Em relação aos sapatos, estes andavam descalços ou usavam a percata, feita igualmente em casa (CÂNDIDO, 1987).

Na indústria caseira faziam açúcar, garapa e rapadura a partir da cana-de-açúcar. Os aparelhos utilizados eram feitos pelo próprio roceiro, como fornos de barro, moendas movidas ao trabalho mecânico, formas e tachos.

Os utensílios domésticos eram na maioria das vezes feitos artesanalmente, como a “gamela de raiz de figueira, vasilha e prato de porungaetê, cuia de beber, pote de barro, colher de pau, etc” (CÂNDIDO, 1987, p.39).

As casas eram iluminadas em candeeiros de barro gerados pela banha de porco ou pelo azeite derivado da mamona. Os rojões e pólvora para armas também eram confeccionadas em casa de forma artesanal, sendo feitas do seguinte modo:

Cortava-se no mato crindíuva, que, depois de deixada secar, era enterrada e queimada, resultando um carvão fino; misturava-se esse com salitre e enxofre, pilava-se bem e passava-se numa peneira, quanto mais fina esta, melhor a pólvora. Também em casa faziam-se as balas: o chumbo era derretido e derramado em pequenos buracos abertos no chão duro, do tamanho desejado; o resfriamento e a solidificação eram rápidos (CÂNDIDO, 1987, p.40).

Apesar do uso de técnicas vistas como rudimentares, o caipira paulista criou um modo de ser próprio, produzindo uma cultura marcante no cenário nacional, tendo em vista que possuíam práticas e conhecimentos tradicionais importantes e necessários para a manutenção de sua existência.

Entende-se por conhecimentos tradicionais o conjunto de saberes e saber-fazer a respeito do mundo natural, sobrenatural, transmitido oralmente de geração em geração (DIEGUES et.al, 2000, p.28).

Os caipiras possuem um estilo de vida que se difundiu a partir das antigas áreas de mineração, de criação de animais, de produção artesanal de mantimentos e utensílios. Espalhou-se pelas florestas e campos de alguns estados do país como São Paulo, Rio de Janeiro, Espírito Santo, Minas Gerais e Mato Grosso (DIEGUES et.al., 2000). Segundo esse autor, as populações tradicionais seriam: caiçara, jangadeiros, pastoreio, caipira, sertanejo vaqueiro, açorianos, pescador, ribeirinho, quilombola e indígena (Conforme Figura 1, adiante).

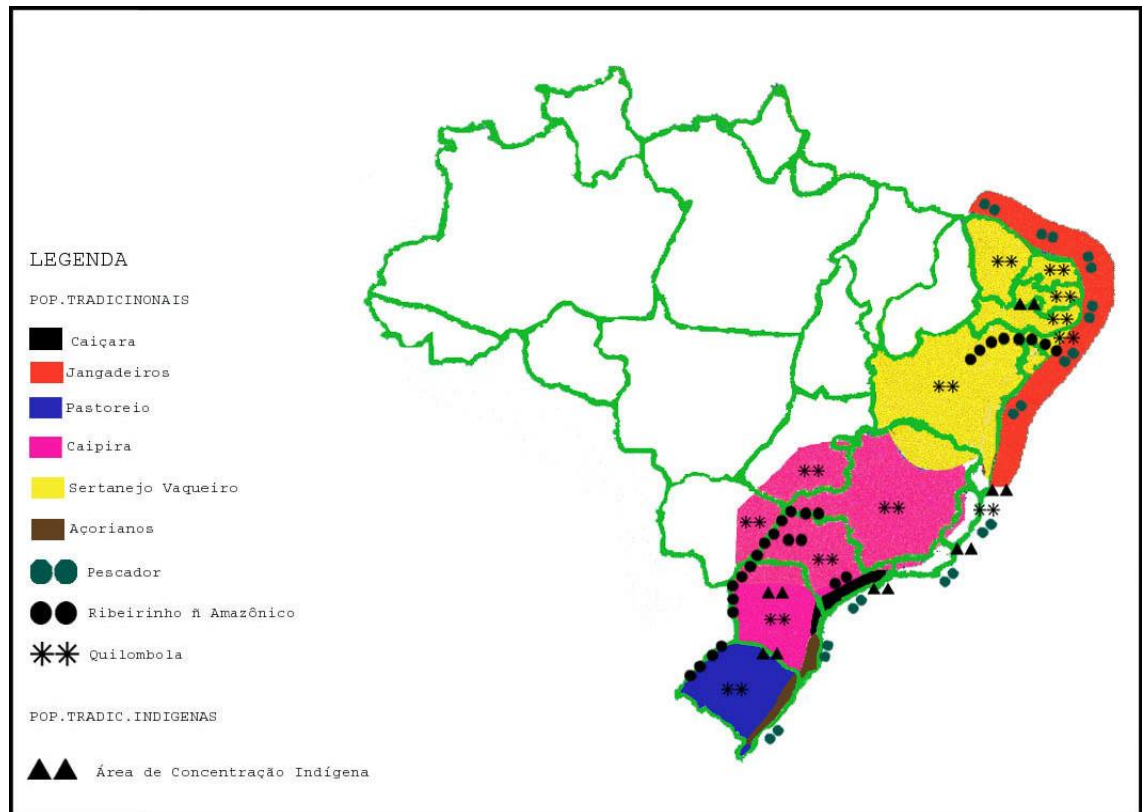
Todos esses grupos utilizam a agricultura de subsistência como um recurso para sua manutenção na natureza, herdando dos indígenas uma agricultura itinerante, próxima à agricultura de coivara, na qual se derruba e queima novas porções de mata com objetivo de criar uma roça combinada com a caça, pesca e coleta.

Nesse sentido, Cândido (1987) escreve que,

para o caipira, a agricultura extensiva, itinerante, foi um recurso para estabelecer o equilíbrio ecológico: recurso para ajustar as necessidades de

sobrevivência à falta de técnicas capazes de proporcionar rendimento maior da terra (CÂNDIDO, 1987, p.46).

Figura 1: Mapa das populações tradicionais da costa brasileira.



Organização: Oliveira (2015)

Fonte: Diegues et.al. (2000)

O apego generalizado ao solo, junto ao fim do ciclo bandeirante no século XVIII contribuiu para formação de características específicas das populações do território do Estado de São Paulo. Sendo assim, o modo de vida caipira se inicia nesse contexto e expande suas peculiaridades para os Estados de Minas Gerais, Goiás e Mato Grosso.

Nesse sentido, o modo de ser caipira se define como uma “cultura ligada a formas de sociabilidade e de subsistência que se apoiavam, por assim dizer, em soluções mínimas, apenas suficientes para manter a vida dos indivíduos e a coesão dos bairros” (CÂNDIDO, 1987, p.79).

Segundo Diegues et.al. (2000), os caipiras atualmente são os sitiantes, meeiros e parceiros que sobrevivem precariamente nas monoculturas situadas no Sudeste e Centro-Oeste brasileiro, em pequenas propriedades em que desenvolvem atividades agrícolas e de pequena pecuária, cuja produção se dirige para a subsistência familiar e para o mercado.

Essas populações desenvolvem formas de convívio e ajuda mútua nas atividades agrícolas bem como formas de religiosidade peculiares em torno de capelas e igrejas, onde aos domingos e feriados é reverenciado o santo padroeiro (DIEGUES, et.al, 2000, p.52).

No atual modo de produção, percebe-se que a cultura caipira está se acabando devido ao processo de urbanização e industrialização. As grandes monoculturas acabaram com a pequena propriedade caipira. São poucos os lugares nos quais mantêm-se um pouco desse universo, geralmente em vilas, bairros, sítios, pequenas propriedades rurais e assentamentos de reforma agrária que não foram incorporados pela grande propriedade.

Ao estudar o campesinato brasileiro, Maria Isaura Pereira de Queiroz (1973) analisou o modo e as condições de vida do sitiante tradicional, que é um desdobramento da cultura caipira dos séculos XVI, XVII e XVIII. Para a autora, o sitiante tradicional brasileiro se insere na categoria de camponês, uma vez que está em relação de complementaridade com a cidade, onde vende o excedente de sua produção e de subsistência.

O espaço ocupado pelos sitiantes tradicionais é composto por um conjunto de casas inseridas numa zona de sítios, que estão dispersos em torno de um núcleo central, constituído por uma capela, venda e duas ou três habitações que formam o grupo de vizinhança. Para a autora,

os grupos de vizinhança rurais são muito homogêneos. A estratificação social é aí tênue, tanto mais que os lavradores trabalham a terra quase exclusivamente com o auxílio da família. Trata-se de uma forma de povoamento muito antiga, que remonta aos primeiros tempos da colonização portuguesa (QUEIROZ, 1973, p.51).

1.2 A religiosidade como aspecto fundamental da cultura caipira tradicional

Desde o Brasil colônia, existem duas vertentes do catolicismo que direcionam essa religião no país: o catolicismo oficial e o catolicismo popular. Nesse sentido, há dois tipos: ~~o~~ catolicismo doméstico dos primeiros colonos, dos chefes de família e o catolicismo mais romano, mais universalista, das ordens religiosas e principalmente dos jesuítas” (QUEIROZ, 1973, p.72).

Queiroz (1973) e Aubrée (2011) defendem que, desde a colonização, o catolicismo popular exerce uma forte influência sobre os brasileiros, principalmente os que moram no campo que cultuam os santos e seguem os calendários religiosos. Para Queiroz (1973),

Apesar de se poder distinguir no Brasil uma religião oficial e uma popular, o catolicismo brasileiro forma um conjunto integrado. Não há separação nítida entre as suas variantes. Assim, a maioria dos católicos tem como centro de sua vida religiosa o culto dos santos, e isso tanto os que seguem o catolicismo oficial, quanto os outros (QUEIROZ, 1973, p.73).

O culto dos santos que é realizado no campo ou na cidade é composto por práticas domésticas realizadas no interior dos pequenos grupos. Enquanto na cidade os fiéis seguem o calendário religioso e as prescrições eclesásticas, no meio rural estes afastam-se de ambos (QUEIROZ, 1973, p.73).

O catolicismo foi a prática religiosa mais difundida dentro da cultura caipira, sendo ancorado nas tradições coloniais das culturas portuguesas e caboclas do interior do Estado de São Paulo. Desde a década de 1950, é notável a perda de influência do catolicismo romano sobre a população, no que diz respeito a diminuição do número de fiéis que frequentam a missa dominical e ao desconhecimento dos significado de elementos religiosos, como o crucifixo. Outro aspecto é a diminuição do casamento religioso em relação à união civil. A falta de vocação sacerdotal dos jovens é também verificado, fator preocupante aos eclesásticos (QUEIROZ, 1975).

A década de 1950 marca o início do antagonismo e distanciamento entre o caipira e o homem urbano. O crescimento massivo da industrialização impactou diretamente as relações no espaço rural. Nesse sentido, a urbanização, a industrialização e a modernização agrícola dinamizaram as relações cidade-campo, transformando a imagem do homem caipira como um símbolo do atraso e a do homem da cidade, do moderno.

Sendo assim, o caipira teve que adaptar seu estilo de vida nos bairros rurais, que são caracterizados como espaços de sociabilidade. O modo de vida caipira é baseado na subsistência e nas relações de vizinhança e compadrio. Porém, a religiosidade é um dos principais meios de sociabilidade dessa cultura. A partir do catolicismo tradicional, o rural tradicional pode construir sua identidade e estabelecer suas relações interpessoais.

Nesse contexto, as manifestações religiosas implicam nas relações cotidianas, afetando diretamente o núcleo familiar.

Por isso as manifestações religiosas se apropriam dessas práticas cotidianas, e passaram a representar o dia-a-dia dos conglomerados rurais. Adquirindo um forte valor simbólico, já que representavam um estilo de vida distinto, assumido e consagrado, determinando aos participantes dessas manifestações religiosas, um bem simbólico (SOUZA; ORTEGA, 2010, p.403).

Os rituais religiosos balizam as relações sociais do dia-a-dia no modo de vida rural tradicional, tendo em vista que, além de sua relação com seu núcleo familiar, o homem caipira estabelece relações de contato e cooperação com a vizinhança.

Dentro desses espaços de sociabilidade no mundo rural, a religiosidade exerce um papel fundamental em relação a identidade e pertencimento, uma vez que estes sujeitos reconhecem as marcas de sua cultura em sua família e vizinhança.

No mundo “caipira”, a religião está diretamente relacionada ao trabalho, haja vista que há um sistema de trocas entre os vizinhos, no qual todos se ajudam, pois “há o estabelecimento de relações de troca: no trabalho é realizado por meio do mutirão, já o sistema de trocas na religião praticada entre a população rural, está associada a uma prática simbólica” (SOUZA; ORTEGA, 2010, p.402).

Esse sistema de trocas é visto na Folia de Reis, em que pessoas trocam objetos materiais para acertar suas dívidas com Deus, assim como as prendas ofertadas nas quermesses.

Os saberes e práticas tradicionais tidas como caipiras são reproduzidos por meio das festas religiosas como a Folia de Reis, a Festa Junina e a Quermesse. Nesse sentido, Souza e Ortega (2010) dizem que as festas religiosas “possuem rituais que obedecem a regras de doação e retribuições. As ofertas buscam sanar as dívidas com Deus e a comunidade” (SOUZA; ORTEGA, 2010, p.402).

Herança do período colonial, as festas religiosas evidenciam o poder e a influência do catolicismo tradicional na sociedade brasileira. Folia de Reis, quermesse, e festas juninas são espaços de sociabilidade que promovem a transmissão e a manutenção das tradições religiosas.

1.3 A tentativa de ressignificação do tradicional na luta pela terra

Para Bogo (2000) o povo brasileiro é entendido como um “povo novo”, resultado da miscigenação de vários grupos étnicos, “estão relacionadas pela “confluência” de matrizes raciais diferentes, “tradições culturais distintas”, que se encontrarão forçadamente para formar uma nova estrutura de sociedade” (BOGO, 2000, p.10).

O surgimento dos trabalhadores sem-terra é semelhante à constituição do povo brasileiro, os “sem-terra” são uma categoria social, formada pela mistura étnica, que se

organizam na luta pela terra. Os sem-terra são entendidos como sujeitos da produção da própria história (BOGO, 2000).

Analisando a importância da cultura tradicional no contexto de reforma agrária Bogo (2000), escreve que os Trabalhadores Rurais Sem Terra desenvolveram uma cultura de existência e resistência dentro da sociedade capitalista. Isso se percebe na medida em que, ~~a~~ reforma agrária é, por excelência, a possibilidade de religamento das raízes cortadas por diversos fatores no passado, por ser um resgate coletivo e comunitário delas” (BOGO, 2000, p. 19).

Nesse sentido,

O afastamento do camponês da atividade produtiva ocasiona num período histórico de descobrimentos tecnológicos, fundamentalmente na mecânica e na genética, um certo descompasso entre o conhecimento empírico e o científico, mas não necessariamente o conhecimento empírico ou experiencial seja descartável, fundamentalmente na Agricultura de subsistência. (BOGO, 2000, p.19)

Com a promoção de assentamentos de reforma agrária, os saberes tradicionais são ressignificados, na medida em que os assentados se utilizam desses conhecimentos não apenas como uma forma de preservação, mas para obtenção de renda e manutenção de sua existência.

Sendo assim, ~~no~~ campo da arte surgem grupos que mantêm a tradição basicamente caipira, com suas músicas e rituais religiosos. Mesmo vivendo fora do ambiente camponês, estas sobrevivem na memória e nas recordações por muitos anos” (BOGO, 2000, p.20).

Todavia, a cultura do caipira não acaba quando ele se desloca para a cidade, pois ele preserva seus valores, linguagem e costumes, tendo em vista que

A cultura do caipira no momento em que se desloca para a cidade, expulso do campo, não se extingue com a mudança do ambiente físico, pelo contrário, permanece por certo tempo puramente caipira e é com ela que se defenderá no mundo desconhecido. Há reserva no falar, não faz inimigos e por outro lado, cultiva valores como a fidelidade, o compromisso, a solidariedade entre os amigos e assim por diante (BOGO, 2000, p. 20).

Os camponeses são um grupo tradicional que possuem uma memória carregada de sabedoria, que muitas vezes é esquecida pela história e sociedade. Pois,

Há memória para os camponeses nas fases da lua, em que buscam plantar as sementes no período mais escuro para que germinem e não apareçam carunchos na colheita. Mas as empresas poluidoras preferem fazer nossa juventude acreditar que para cada tipo de inseto ou erva daninha, existe um tipo de veneno que chamam carinhosamente de defensivos (BOGO, 2000, p.28).

Para o autor, há também memória no trabalho artesanal dos camponeses que produziam seus próprios instrumentos de trabalhos, antes da indústria se apropriar da técnica, modernizá-los e vendê-los a um preço elevado. Há memória na culinária camponesa, em que os conhecimentos sobre receitas e quitutes tradicionais eram passados de mãe para filha no espaço doméstico. Atualmente a indústria de alimentos se apropriou do paladar familiar (BOGO, 2000).

Também há memória nas práticas curativas e espirituais, na forma de manejo sustentável da natureza, pois, ~~há~~ conhecimentos biológicos e farmacológicos, desenvolvidos naturalmente pelas nossas gerações passadas e que hoje as empresas multinacionais patenteiam os inventos como se tivessem surgido do nada” (BOGO, 2000, p.29).

Portanto, na cultura camponesa ~~há~~ memória na crença traduzida de geração em geração, que os oportunistas usam da boa vontade e da fé das pessoas, facilitando aos opressores enfiarem a espada da dominação na consciência já sem cor, da classe trabalhadora e desempregada” (BOGO, 2000, p.29).

Esses detalhes característicos marcam a história e a existência da cultura camponesa, que estão se perdendo na sociedade capitalista. Porém, em espaços de manutenção desses saberes, como os bairros rurais e assentamentos de reforma agrária, há uma ressignificação de elementos da cultura rural tradicional. As benzedeiras, os curandeiros, as farinheiras, alambiques e quermesses se preservam no atual cenário se adaptando aos aspectos da cultura da modernidade. Estes elementos confirmam um patrimônio cultural precioso do universo rural tradicional.

CAPÍTULO 2
O PATRIMÔNIO CULTURAL E OS SABERES
TRADICIONAIS

A noção de patrimônio surge no final do século XIX associado à construção de igrejas barrocas, grandes palácios, e outros monumentos produzidos pela elite europeia. Nesse contexto, a questão do patrimônio esteve atrelada ao poder da igreja e elite, sendo entendido como uma herança social, deixada de pai para filho.

Entende-se o patrimônio como um “conjunto de bens, de natureza material e/ou imaterial, que guarda em si referências à identidade, a ação e a memória dos diferentes grupos sociais” (GHIRARDELLO; SPISSO, 2008, p. 13). O patrimônio é um dos elementos importantes de desenvolvimento na questão da promoção cultural, do bem-estar social e da cidadania. Entretanto, o patrimônio se faz presente nas formas de expressão; literatura, música, danças, teatro, cinema entre outras.

Segundo Ghirardello e Spisso (2008) o patrimônio se divide em quatro tipos:

Patrimônio cultural tangível: é aquele composto por bens materiais e ramifica-se em bens móveis; tais como mobiliários, utensílios, obras de arte, documentos etc. Bens imóveis são os que não possuem nenhuma mobilidade, como os monumentos, sítios arqueológicos e elementos naturais que tenham significado cultural.

Patrimônio cultural intangível: é aquele constituído por bens de natureza imaterial; costumes, lendas, rituais, músicas etc.

Patrimônio natural: é constituído por bens que não tenham sofrido interferência humana em sua construção. Ex: grutas, montanhas, rios, animais silvestres, ecossistemas etc.

Patrimônio edificado: composto por edificações construídas pela ação humana, com suas peculiaridades e significado cultural. Ex: casas, cidades, monumentos.

Devido à importância histórica e cultural do patrimônio, diversas ações e intervenções de resguarda vêm sendo promovidas ao longo dos últimos anos; tais como, a criação de uma legislação que tem como objetivo preservá-lo.

Ghirardello e Spisso (2008) escrevem que o patrimônio define-se como um “conjunto de ações, realizadas pelo poder público e alicerçado por legislação específica, que visa preservar os bens de valor histórico, cultural, arquitetônico, ambiental e afetivo, impedindo a sua destruição e/ou descaracterização” (GHIRARDELLO; SPISSO, 2008, p. 15). Acredita-se que o patrimônio cultural qualifica-se como um conjunto de bens materiais e imateriais que devem ser protegido e resguardado pela União e pela comunidade em geral devido a sua importância artística, histórica e cultural.

Os assentamentos rurais são espaços de manutenção de conhecimentos e saberes produzidos por culturas tradicionais detentoras de um modo de ser e estar e um conjunto de saber-fazer sobre a natureza e o mundo sobrenatural, que é transmitido de geração em geração

por meio da oralidade. São, portanto, possíveis celeiros de um patrimônio cultural a ser conhecido, valorizado e protegido.

Os sujeitos inseridos nos projetos de reforma agrária são de diversas origens, desde o lavrador que sempre esteve no meio rural até o proletário que vivia na cidade. Ambos buscam no campo um estilo de vida característico do modo de ser rural, reproduzindo gestos e conhecimentos tradicionais, como o uso de plantas e raízes para fins curativos, receitas de quitutes e a presença de farinheira artesanal, contribuindo para preservação e permanência desses conhecimentos tradicionais.

Para Gomes (2011), as mulheres assentadas se utilizam destes conhecimentos no cotidiano, a partir dos cuidados com a alimentação, saúde e reprodução da vida. O espaço doméstico é o principal local em que são transferidos esses conhecimentos. Portanto, esse espaço, entendido como a casa e a cozinha, são dimensionados como lugares de manutenção e transmissão das receitas tradicionais. Pois, ~~a~~ dimensão da cozinha é um lugar tradicionalmente atribuído à mulher ao longo da história, ressaltar os aspectos importantes dessa história necessariamente passa pela dimensão da alimentação” (GOMES, 2011, p. 36).

Entende-se a casa e a cozinha não apenas como espaços ligados à segurança alimentar e ao consumo, mas pela sua dimensão cultural, que caracteriza alguns grupos, que mantém suas receitas de quitutes, garrafadas e chás, tornando essas tradições em patrimônio. A própria sociabilidade dos grupos camponeses terá nesse espaço doméstico um importante lócus de produção e reprodução de técnicas e conhecimentos tradicionais.

A escolha da dieta de um grupo é determinada não apenas por fatores ambientais e econômicos, ligados a disponibilidade, mas também por seu valor cultural, a partir da mentalidade, dos ritos, valores éticos e religiosos. As receitas tradicionais são vistas como herança cultural, sendo transmitidas de mãe para filha em determinada cultura.

Além do mais, o processo de realização dessas receitas leva em conta o desperdício, o cuidado, a criatividade e a cultura regional da mulher. Portanto, é possível compreender que, a partir das receitas tradicionais, ocorre a transferência do patrimônio imaterial entre as gerações (GOMES, 2011). A partir das receitas, percebe-se como a memória é fundamental na manutenção e permanência da cultura e da construção do patrimônio cultural dos grupos humanos.

Refletindo sobre a questão de gênero nas divisões de tarefa, é possível dizer que,

a atribuição histórica de papéis, funções, exigências e expectativas são construções sociais, não biológicas e, por isso, podem variar no tempo e no espaço. É preciso destacar ainda que os lugares de atuação das mulheres,

como o quintal e a cozinha devem ser entendidos como espaços de reprodução social, que têm por base a conservação das práticas sociais tradicionais (GOMES, 2011, p.42).

Gomes (2011) entende a importância das mulheres na manutenção, preservação e transmissão dos saberes tradicionais no assentamento. Com o processo de modernização e conquista das mulheres, os saberes tradicionais produzidos e conservados por elas, acabaram sendo esquecido e desvalorizado pela sociedade. Porém, quando se estuda a agricultura familiar são importantes manifestações do patrimônio imaterial brasileiro.

Nesse sentido, as ervas e plantas utilizadas por benzedeiras e curandeiros nos chás, rezas e simpatias: são entendidas como medidas importantes na busca pela cura de doenças e patologias. Estas manifestações são denominadas por fitoterapia: medicina popular tradicional, medicina mística ou religiosa, entre outras.

Devido à ausência de assistência médica nas áreas rurais, onde se situava a maior parte da população brasileira até meados do século XX, a medicina popular foi a maneira pela qual as benzedeiras e curandeiros curavam seus doentes. Os curandeiros e benzedeiras são figuras personificadas dos saberes ligados às práticas curativas.

A partir disso, foi possível para pesquisadora observar os locais de centralidade feminina, tendo em vista que ~~há~~ uma carga simbólica de valor muito elevado atribuída à cozinha e ao quintal, justamente onde ocorre a ação desses saberes, que em certos momentos, envolvem a técnica do plantio ou reconhecimento da erva no lugar ao redor da casa, e em outros, que envolvem os segredos da feitura dos chás” (GOMES, 2011, p.46).

Por suas atividades domésticas não gerarem renda, o trabalho destas mulheres não são valorizados. Para autora, ~~esses~~ saberes são fonte de riqueza, pois protegem e guardam um conhecimento originário dos índios e população tradicionais do interior do país, e permitem acesso a tratamento de doenças e males do corpo que ainda não é oferecido a algumas áreas do país” (GOMES, 2011, p.56).

Por fim, a autora entende a importância das mulheres como mantenedoras e guardiãs do patrimônio imaterial, além de serem as responsáveis por transmitirem estes conhecimentos a partir da oralidade.

2.1 Saberes tradicionais e práticas curativas

2.1.1 Benzeção

A benzedura (ou benzeção) compreende um conjunto de práticas culturais associadas a elementos religiosos, sendo um conhecimento que remonta aos séculos XVI e XVII, nos quais as práticas mágicas e de feitiçaria confundiam-se com a religiosidade do Brasil Colônia. Nesse período, as mulheres eram perseguidas e acusadas de bruxas por praticarem as benzeduras, simpatias e técnicas de cura (GOMES, 2011).

A partir desse ponto de vista, acredita-se que, ~~as~~ simpatias, as benzeduras e a utilização dessas ervas pelo povo são consideradas, pela ciência oficial, como medicina popular ou rústica, na qual as substâncias, drogas, gestos ou palavras são celebrados como forma de obter a cura para a saúde das pessoas” (GOMES, 2011, p. 58).

Para Oliveira (1995) benção, bendição, bendicção, benzimento, benzeção e benzedura são as expressões designadas para definir o tratamento e a cura das enfermidades ligadas ao ritual praticado por curandeiros e benzedeiras, agentes que mediam a relação entre os homens e o mundo espiritual.

Para a autora ~~benzer~~ significa fazer o sinal da cruz (sobre pessoa ou coisa), recitando certas formas litúrgicas, para consagrá-la ao culto divino ou chamar sobre ela o favor do céu, abençoar” (OLIVEIRA, 1985, p. 8). Nesse contexto, benzer torna-se um ato de súplica aos deuses (ou mais especificamente ao Deus cristão) para afastarem o mal e proporcionar boas novas aos mortais.

Para Oliveira (1985), a benção é um veículo que possibilita estabelecer conexões de solidariedade e aliança entre os homens e os santos. Pois, ~~a~~ benção é, então, um instrumento pelo qual os homens produzem serviços e símbolos de solidariedade para si e para sujeitos da classe social da qual fazem parte. E, na maioria das vezes, eles produzem bênçãos através da religião a que pertencem (OLIVEIRA, 1985, p. 9).

A benzedura é uma experiência que fortalece e torna viva as relações entre as pessoas e os grupos sociais de que são parte (OLIVEIRA, 1985). Essa prática expressa a importância e o valor dos saberes tradicionais, de tal modo que,

Em nossa sociedade, a benção é um elemento muito importante para entender a vida das pessoas. Na prática, a benção envolve um grande conjunto de gente, formado por quase todas as pessoas de nossa sociedade: pais benzem filhos, tios benzem sobrinhos, avós benzem netos, padrinhos benzem afilhados, benzedeiras benzem clientes, padres benzem fiéis, etc. (OLIVEIRA, 1985, p.10).

Os camponeses são um dos grupos tradicionais que mais praticam a benzeção, para o tratamento e cura de suas enfermidades. Para eles, essa prática é compreendida como um ato de solidariedade mútua, em que os mais velhos benzem os mais novos para desejar coisas boas. A benção é uma prática comum e presente no cotidiano das pessoas que moram no campo (mas também nas cidades), tendo em vista que trabalhadores de múltiplas áreas, antes de iniciar o dia de trabalho, se benzem para atrair boas energias e terem um bom dia. Isso torna-se justificável, de tal modo que,

Diante de uma prova, do desconhecido ou do temido, as pessoas se benzem. Em nossa sociedade, as pessoas buscam bênçãos nos oratórios de votos de fé espalhados pela cidade: nos santuários, capelas, casas, grutas, nas beiras e curvas de estrada, etc. Buscam bênçãos quando fazem uma peregrinação em romarias a santuários como Aparecida do Norte, Bom Jesus do Pirapora e Bom Jesus dos Perdões (OLIVEIRA, 1985, p.11).

As práticas curativas, de simpatia e benzeção são saberes tradicionais seculares, passados de geração a geração por meio da cultura. Nesse sentido, torna-se necessário a resguarda dessas práticas e saberes seculares, —como as simpatias, orações, defumação e benzimentos realizadas pelos benzedores, benzedoiras, rezadeiras, remedieiros, curadores, curandeiras, costureiras de machucadura e rendidura, além das parteiras, [sendo] preservadas e [tendo] a chance de serem passadas de geração em geração” (IPHAN, 2011, p. 1).

Na medicina popular, o tratamento e cura das enfermidades estão ligados a um ritual praticado por um curandeiro, raizeiro ou benzedeira, considerados como intermediários privilegiados entre os homens e o mundo espiritual.

Os raizeiros são os responsáveis pela procura e venda das raízes medicinais. Os curandeiros e benzedoiras são possuidores de um dom divino, nos quais a comunidade acredita e confia. O gênero diferencia as categorias de curandeiro e benzedeira, pois há uma divisão nos trabalhos de cura.

O curandeiro ou benzedor (homem) é geralmente procurado para rezar contra bicho mau, para estancar sangue, retirar cobras de locais, ou rezar e curar bicheiras de animais. Já a benzedeira ou rezadeira, faz suas orações para a espinhela caída, quebranto infantil ou adulto, vermes, erisipela, peito cheio ou caído, dor de cabeça, entre outros (GOMES, 2011, p.59).

Segundo Aubrée (2011), no espaço rural há uma divisão das tarefas terapêuticas entre os homens e as mulheres, num contexto em que as mulheres são

responsáveis pelo espaço doméstico, envolvendo a casa e o quintal, e os homens responsáveis pelo espaço produtivo, cuidando da roça e da lavoura. Analisando a situação das benzedeiras da região de Canindé (RN), a autora pode compreender que,

Enquanto os homens possuíam um conhecimento empírico dos efeitos benéficos das plantas da região (raizeiros) e seguindo a velha tradição dos pajés, tratavam várias indisposições ou doenças das pessoas adultas com aplicações de cataplasmas ou de chás de plantas, as mulheres (dedicadas exclusivamente ao cuidado das crianças e, sobretudo, dos recém-nascidos) para benzer utilizavam-se também de uma planta (AUBRÉE, 2011, p.238).

Os curandeiros, os raizeiros e as benzedeiras são sujeitos inseridos no universo da cura vistos como possuidores de um dom divino capaz de mediar o contato e as relações entre os homens e Deus. As garrafadas produzidas pelos raizeiros são uma das importantes práticas curativas utilizadas pela população rural. Geralmente são feitas de cascas, raízes, folhas e frutos tendo a finalidade de tratar das dores nas costas, fraqueza, dores no estômago e outras enfermidades. De acordo com Câmara Cascudo (2000), as garrafadas definem-se como:

panaceia feita por curandeiros do interior, destinada, na maioria dos casos, a curar todas as moléstias, se o doente obedecer aos seguimentos (regra dietética) do “~~doctor~~ raiz,” como são comumente denominados esses práticos da medicina popular, no sentido confusionista” (CASCUDO, 2000, p.425).

A garrafada é produzida quando o raizeiro colhe raízes, plantas, ervas e cascas na natureza, depois mistura com cachaça ou vinho branco. O líquido derivado dessa mistura é colocado numa garrafa, enterrado a certo tempo, ou posto a serenar, durante uma ou várias noites, com ou sem luar, debaixo de cerimonial cabalístico, silêncio e ausência do sexo feminino (CASCUDO, 2000).

Neste universo místico, as mulheres ganham certo prestígio em relação aos homens, pois são simbolicamente atreladas a figura da mãe terra, entidade responsável por cuidar e dar aos seus filhos tudo que for necessário para a sobrevivência. “Nos processos de curas, as benzedeiras e os curandeiros utilizam orações e gestos que servem de elementos fundamentais nos processos de cura de males que tanto são físicos como mentais” (GOMES, 2011, p. 59).

Analisando a trajetória e formação de benzedeiras populares urbanas, Oliveira (1992) escreve que,

Através de uma prática de cura que porta conteúdo religioso, ela cria uma relação de freguesia, já que seu ofício e sua vida se inscrevem mais no terreno da magia do que no terreno da religião, não do ponto de vista

essencial, mas do ponto de vista da organização social do trabalho (OLIVEIRA, 1985, p.26).

Com base nessas leituras, podemos dizer que as receitas tradicionais, benzeduras e simpatias são saberes aprendidos no cotidiano a partir das relações sociais. “É parte de uma cultura vivente, que todos os momentos se recicla, se recria e se renova, por estar sendo usada e praticada pela memória histórica dos grupos participantes” (GOMES, 2011, p.70). As práticas da benzeção e da garrafada pode ser compreendida de múltiplas maneiras e em diversos contextos, definindo-se como um saber tradicional fincado na essência da cultura popular brasileira.

2.2 Festas populares

As festas surgem como uma das manifestações sociais dos grupos humanos cujo acontecimento é datado de um passado remoto, quando o *homem faber*, deixa o estágio de caçador-coletor para tornar-se agricultor (ARAÚJO, 1977). Sendo assim,

Há na aurora das festas aquela preocupação mágica de agradecer a natureza ou suplicar para que ela, entidades supraterras ou divindades, não permitam as pragas, danos ou malefícios nas plantações, praticando, portanto ritos protetivos e produtivos (ARAÚJO, 1977, p. 11).

Nesse contexto as festas estão atreladas à produção, aos meios de trabalho, exploração e distribuição, sendo consequência das forças produtivas da sociedade e vista como uma força de coesão social, sociabilidade e solidariedade entre as comunidades (ARAÚJO, 1977).

Para Brandão (1989) e D'Abadia et.al. (2010), o surgimento das festas populares está relacionado às múltiplas trajetórias e situações de vida do homem. Essas festas surgiram como uma forma de homenagear os deuses e a natureza pelas preces atendidas.

As festas populares, em geral, se definem como espaços de reprodução e transferência de saberes tradicionais, que são resgatados a partir dos fazeres cotidianos, da sociabilidade, da memória social e da religiosidade. Segundo Jurcevitz (2005), as festas populares são entendidas como um fenômeno cultural que revela crenças e vivências demarcadas por um tempo e uma identidade coletiva.

As festas e as religiões se unem para fortalecer o espírito cansado pelas angústias do cotidiano. Nas festas, os indivíduos estão mais livres em suas imaginações e possuem uma vida menos tensa. A festa teria a função de restabelecer a energia para a continuidade da

sociedade, um ritual cíclico de pausa no cotidiano para a vivência de outro tempo, o tempo festivo (D'ABADIA et.al., 2010).

Para D'Abadia et.al. (2010, p.58)

as festas religiosas são manifestações de cunho religioso cultural que se apresentam em diferentes continentes e momentos históricos da humanidade. Elas expressam a construção simbólica e cultural de determinados grupos de pessoas seguidoras da crença religiosa no interior da qual se concebe a festa

As festas religiosas se destacam no que diz respeito ao ato da celebração da vida, pelo rompimento das atividades do cotidiano, o que permite ao homem experimentar emoções. Sendo assim, as festas demonstram respeito à fé e à fraternidade comunal, alimentam as manifestações religiosas e perpetuam as tradições que constituem um verdadeiro patrimônio cultural do grupo (JURCEVITZ, 2005).

No Brasil, as festas religiosas estão atreladas à colonização portuguesa e aos demais grupos étnicos que aqui habitavam. Na maioria das vezes é vista como uma herança da influência do catolicismo tradicional. Nesse sentido, entende-se que o processo de colonização, marcado pela apropriação e dominação dos nativos e da natureza contribui para difusão e permanência do catolicismo na sociedade brasileira.

Ao longo do desenvolvimento cultural humano, as festas passaram a se associar a outros elementos ligados, à igreja e às forças sobrenaturais, como uma maneira de agradecimento ao sucesso na agricultura. Para Araújo (1977),

As festas tiveram uma origem comum: uma forma de culto externo tributado a uma divindade, realizado em determinados tempos e locais desde a arqueocivilização. Recebeu, porém, roupagens novas após o evento do cristianismo. A Igreja Católica Romana determinou certos dias para que fossem dedicados ao culto divino, considerando-os *dias de festa*, formando o seu conjunto o *ano eclesiástico* (ARAÚJO, 1977, p.12).

Segundo o autor, estas festas dividem-se em dois grupos: as festas do Senhor e os dias dos santos.

As festas do Senhor rememoram anualmente a paixão e morte de Cristo e, em torno dos demais episódios da sua vida, gravitam as outras comemorações. O Pentecostes é uma festa do Senhor. Algumas das festas são móveis, outras fixas: a da Páscoa é do primeiro grupo, já o Natal e Epifania são fixos (ARAÚJO, 1977, p.12).

Entretanto, “as festas dos santos em geral são fixas; elas se referem a personagens bíblicos, apóstolos, sumos pontífices, virgens, mártires, anjos e à Virgem Maria. Nestas, estão inscritas as dos padroeiros que as cidades brasileiras possuem” (ARAÚJO, 1977, p.12).

O homem rural brasileiro utiliza três termos distintos para definir as festas. Usa-se festaria para definir o conjunto de festas onde ora é religiosa, procissões, ora é dança, ora leilão e quermesses. Emprega-se o vocábulo festança para designar a festa profana, em que há muita bebedeira e gritaria, como as realizadas pelos gaúchos após as carreiras de cavalo (ARAÚJO, 1977). A festa

é a atividade de cunho religioso, como, por exemplo: Festa de Nossa Senhora do Rosário, Festa de Nossa Senhora da Penha, Festa de São Sebastião, padroeiros de várias cidades tradicionais do Brasil. Emprega também para aquelas de sentido religioso-profano tais como: Festa do Mastro, Festa das Canoas, Festa dos Congos. Em vários municípios do Estado do Espírito Santo, a festa dedicada ao padroeiro da cidade de uma região, é chamada Festa do Mastro, cerimônias profano-religiosas ligadas ao símbolo dendrolátrico. Festa das Canoas, denominação capixaba para Festa do Divino. Festa dos Congos, denominação regional interiorana da Bahia, das congadas. No Nordeste, a atividade profana importante, como a vaquejada, chamam-na de Festa da Apartação (Araújo, 1977, p. 14).

Todavia, ambos os vocábulos para designar festa estão atrelados de alguma forma a influência da Igreja Católica, na medida em que essa instituição está presente na cultura do homem rural brasileiro, seja influenciando modos de ser ou promovendo espaços de sociabilidade.

Ao estudarem a questão dos bairros rurais e dos elementos da cultura caipira paulista de meados do século XX, Maria Isaura Pereira de Queiroz (1973) e Antonio Cândido (1987) puderam perceber que com os processos de urbanização e industrialização, houve uma diminuição das festas tradicionais e dos espaços de sociabilidade nas comunidades caipiras. Isso se deve a incorporação dos agrupamentos rurais a esfera de influência do modo de produção capitalista, no qual, há uma redefinição dos modos de vida tradicional com a incorporação de padrões modernos.

Cândido (1987) escreve que,

Vemos, portanto que há na tradição cultural do caipira certas técnicas, hábitos, usos, normas, valores, que, por formarem um complexo de padrões que podem ser considerados mínimos sociais e vitais, tendem a ser superados à medida que vão se abrindo formas mais satisfatórias de ajustamento social e ecológico (CÂNDIDO, 1987, p. 222).

No atual cenário da pós-modernidade (D'ABADIA, 2010), regido pela alta industrialização, urbanização e desenvolvimento tecnológico, as crenças e práticas tradicionais vem sendo esquecidas pelo aglomerado de informações. Nesse contexto, alguns elementos inerentes à cultura caipira são redimensionados, pois

o aumento de dependência econômica condiciona um novo ritmo de trabalho; ambos condicionam uma reorganização ecológica, que transforma as relações com o meio e abre caminho para novos ajustes; este fato provoca alteração no equipamento material e no sistema de crenças e valores, antes condicionados pelo condicionamento do meio físico imediato e pelo apego às normas tradicionais (CÂNDIDO, 1987, p. 199).

Nesse sentido, os assentamentos e os bairros rurais são vistos como espaços de persistência dos modos, estruturas e valores tradicionais. Sendo assim, “a conservação de traços aparece, pois como fator de defesa grupal e cultural, [representam] aspectos de permanência” (CÂNDIDO, 1973, p.219).

As festas tradicionais são um dos momentos de sociabilidade da cultura caipira no espaço rural. As festas juninas, ciclos de santos reis e as quermesses são as mais conhecidas quando se fala da sociabilidade rural. Estas festas têm forte ligação com a Igreja Católica, pois segundo Cândido (1987), a vida lúdico-religiosa dos camponeses é definida por atividades que extrapolam o âmbito familiar, sendo um dos elementos de sociabilidade dessa cultura. Para Santos (2013) é necessário incentivar as festas dos assentamentos rurais, pois

A festa representa na maioria das vezes a reunião de uma comunidade. Essas festas, tais como: provas de laço, festas juninas, pequenos rodeios, festas dos padroeiros representam a simplicidade do homem do campo com a incorporação de elementos de seu cotidiano e da sua produção (SANTOS, 2013, p.150).

Queiroz (1973), Brandão (1989), Cândido (1987), Souza e Ortega (2010) e Aubrée (2011) mostram que a religião tem o papel de sociabilidade nas culturas assentadas no espaço rural. Nesse sentido, citando Saint-Hilaire (1937), Cândido (1987) escreve que,

Os lavradores passam a vida na *fazenda* e só vão à vila nos dias em que a missa é obrigatória. Forçando-os a se reunir e comunicar uns com os outros, o cumprimentando das obrigações religiosas os impede, talvez mais do que qualquer outra coisa, de cair em um estado da vida selvagem (SAINT-HILAIRE, 1937 *apud* CÂNDIDO, 1987, p.71).

Segundo Cândido (1987), é o aspecto festivo que se constitui um dos pontos importantes na vida cultural caipira. Geralmente ocorrem por meio das relações de compadrio e solidariedade estabelecida entre a comunidade. Para o autor, essa relação,

Consiste essencialmente na reunião de vizinhos, convocados por um deles, a fim de ajudá-lo a efetuar determinado trabalho: derrubada, roçada, plantio, limpa, colheita, malhação, construção de casa, fiação, etc. Geralmente os vizinhos são convocados e o beneficiário lhes oferece alimento e uma festa, que encerra o trabalho. Mas não há remuneração direta de espécie alguma, a não ser a obrigação moral em que fica o beneficiário de corresponder os chamados dos que o auxiliaram (CÂNDIDO, 1987, p.68).

2.2.1 Folia de reis

As festas populares de cunho religioso são entendidas como um dos desdobramentos da cultura caipira no espaço rural, na medida em que, a partir dela, as pessoas estabelecem uma conexão com Deus. No caso da Folia de Reis, o catolicismo exerceu o papel de reecuperar e preservar a identidade e o modo de vida tradicional camponês.

Nesse sentido, as festas populares simbolizam a manutenção e preservação dos saberes tradicionais da cultura camponesa, além de ser um espaço de transmissão de saberes e conhecimentos que reconstitui a origem e trajetória dos camponeses.

Ao estudar festas tradicionais no espaço rural brasileiro, Brandão (1981) caracteriza a folia de reis como um dos espaços de sociabilidade e reprodução da cultura camponesa, tendo em vista que,

A Folia de Reis é um espaço camponês simbolicamente estabelecido durante um período de tempo igualmente ritualizado, para efeitos de circulação de dádivas — bens e serviços — entre um grupo precatório e moradores do território por onde ele circula (BRANDÃO, 1989, p.36).

A folia de reis é uma das mais importantes festas religiosas do catolicismo tradicional. Surgiu como um gesto de homenagem aos três reis santos e ao nascimento de Jesus. Sua periodicidade ocorre a partir do natal, 25 de dezembro, até o dia 6 de janeiro, encerrando os festejos.

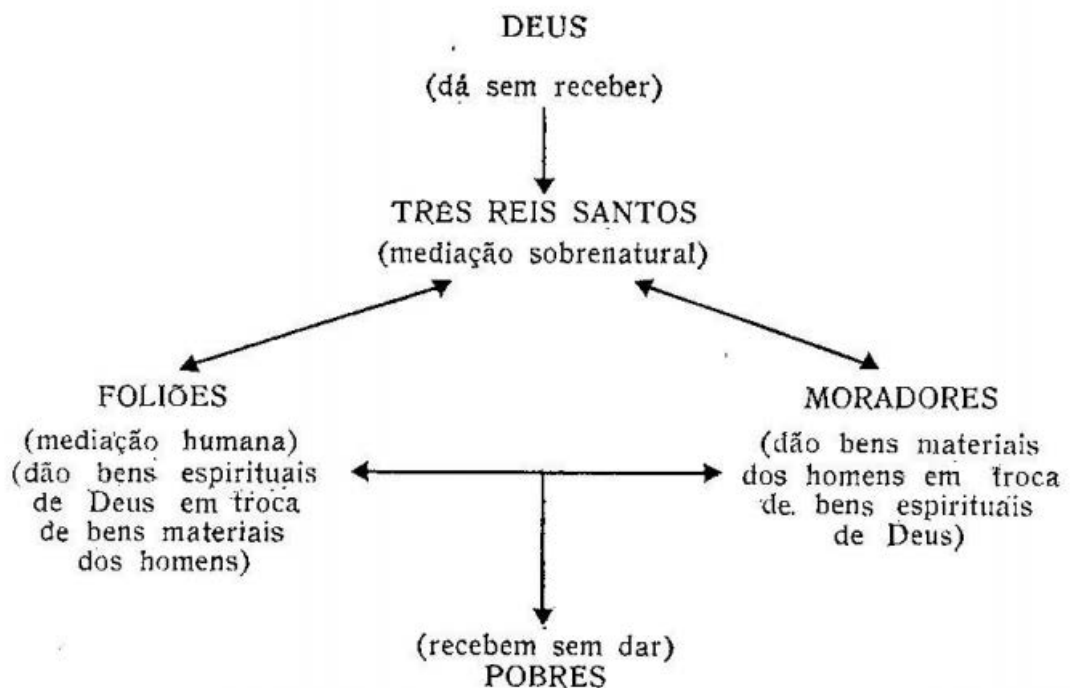
O grupo de folia é composto por instrumentistas, cantores e viajantes, que saem em visita às casas, cantando canções alegres com objetivo de promover a cultura tradicional à

população. Sobre a tradição da folia de reis em Caldas, Estado de Minas Gerais, Brandão (1981) diz que,

à noite em que a Companhia de Santos Reis sai em jornada. Dias, às vezes meses antes, os mestres acertam com moradores da periferia rural de Caldas a trajetória da Folia. Alguns moradores pedem a passagem da bandeira por suas casas. Outros aceitam que ela passe por lá. Os que pediram ou exigiram têm promessas ocasionais com os Reis Magos — as que se cumprem em um, dois ou mais anos de participação na Folia — ou têm um compromisso de devoção perene. Há moradores em cujas casas, uma ou mais Foliás de Reis passam e pousam, uma vez por ano, há mais de vinte anos. Os que simplesmente aceitam são devotos, ou são os que «fazem gosto» em receber os foliões (BRANDÃO, 1981, p.36).

Na Folia de Reis, as relações são estabelecidas a partir de um sistema de troca de bênçãos e bens materiais. *Deus* oferece bens imateriais sem receber nada em troca. Os *três reis santos* realizam a mediação sobrenatural, os *foliões* dão bens imateriais em troca de bens materiais os moradores dão bens materiais em troca de bens imateriais e os *pobres* recebem sem dar (Figura 2).

Figura 2: Sistema de trocas entre os foliões, moradores, pobres e Deus.



Fonte: Brandão (1981)

Os doadores oferecem pouso, comida e oferta com objetivo de receber bênçãos de Deus. Os foliões estabelecem essa conexão com o sobrenatural. As oferendas são de diversos tipos, desde dinheiro, animais de uso camponês, alimentos até palavras de gratidão.

A Folia de Reis é um espaço simbólico constituído por preces e proclamações de bênçãos, definido por um sistema de trocas de bens materiais e imateriais entre pessoas, objetos, alimentos e animais do mundo camponês. Nesse sentido,

os mesmos homens do trabalho agrário cotidiano aparecem por sete dias revestidos de cumplicidade com os mitos populares de uma história sagrada que todos conhecem por ali. Na medida em que realizam a jornada e cantam de casa em casa, eles reconstituem tanto esta história, quanto os gestos e as palavras de suas pequenas histórias, tal como acreditam que tenham acontecido e tal como supõem que reproduzem, com uma fidelidade que se perde aos poucos, mas que ainda é legítima, sem dúvida alguma (BRANDÃO, 1981, p.41).

Os foliões saem na busca de um Deus nascido pobre que teve sua vida transformada pelas ações dos três reis santos (magos, sábios). Os três reis saíram do Leste a procura do menino Jesus com intuito de adorá-lo e ofertar presentes como o ouro, o incenso e a mirra. A história dos três reis santos é bem difundida no universo camponês. São figuras conhecidas nas histórias sobre o natal. Chamavam-se Belchior, Gaspar e Baltazar.

Citando o mestre folião,

Mestre Lázaro: A Folia é coisa muito antiga. Foi o Menino Jesus mesmo quem deu pros Três Reis Magos. Os Três Reis fizeram uma visita e o Menino Jesus perguntou que era a diversão que eles queriam. Eles disseram que a diversão deles era vir adorar o Menino Jesus. Então o Menino pegou de uma cadernetinha, desenhou a viola e os outros instrumentos e deu a Folia para os Três Reis. O Menino Jesus recebeu ouro, incenso e mirra e deu pra eles violinha, pandeiro e pãozinho. Na volta eles encontraram com Herodes e os soldados dele na Ponte de Noé. Herodes foi e perguntou onde é que estava o Menino Jesus e de onde é que eles vinham. Eles contaram que eles iam indo, que eles não vinham vindo, não (BRANDÃO, 1981, p.41).

A Folia de Reis constitui um exemplo privilegiado da complexidade de símbolos e de práticas do catolicismo popular. —Ela constitui, durante o período festivo do Natal, um tempo e um espaço de trocas cerimoniais que, na verdade, apenas atualizam ritualmente as situações tradicionais de prestações e contraprestações de bens e de serviços entre parceiros camponeses” (BRANDÃO, 1981, p.50).

De modo geral, a Folia de Reis representam uma das maiores representações artísticas da cultura brasileira. Apesar da conjuntura atual, ela resiste e se faz presente em espaços como os assentamentos rurais, que promovem a manutenção dos conhecimentos e saberes tradicionais.

Todavia, ao longo da pesquisa, identificamos que não há grupos e manifestações atreladas a Folia de Reis nos assentamentos rurais de Presidente Venceslau, SP.

2.2.2 A quermesse

Um tipo de festa popular tradicional de cunho religioso é a quermesse. É uma festa importante do catolicismo e ocorre com a permissão e incentivo da igreja e da comunidade local. Geralmente é realizada com objetivo de arrecadar fundos para obras sociais da igreja, como o lar de crianças, asilos, abrigos e pessoas carentes. A quermesse ocorre após a realização de rituais religiosos e está vinculado ao espaço sagrado.

As quermesses definem-se como um dos espaços de sociabilidade da cultura rural tradicional, são marcadas pelas festas ligadas ao catolicismo. Para os pesquisadores do fenômeno, “a quermesse apresenta-se como um *locus* ideal de troca e serviço, em que o domínio afetivo, de resgate das coisas boas e fruição do melhor da vida transforma o espaço num paraíso” (PIRES; CALCIOLARI JÚNIOR, 2006, p.14).

A festa é encarada como um momento de felicidade e de reunião da cultura caipira. As comunidades camponesas possuem uma profunda relação com a Igreja Católica, vale ressaltar que a quermesse, como espaço de sociabilidade dessa cultura, está atrelado a este cunho religioso.

Mergulhada nesse contexto de fé, crença e sacralidade, a comunidade sempre procurou se manter envolvida com a realização de festas ligadas ao catolicismo, principalmente as quermesses (PIRES; CALCIOLARI JÚNIOR, 2006, p.24).

Conforme visto em “As Doutoradas da Quermesse”, escrito por Antonio Pires e Anísio Calciolari Júnior no ano de 2006, as quermesses são manifestações culturais atreladas à igreja e ao universo camponês, visando angariar recursos para construção de um templo e promoção de ações beneficentes para a comunidade local.

Ainda segundo os autores, as populações camponesas sempre construíram sua vida cotidiana em função da igreja católica. Nesse sentido, a quermesse é vista como uma manifestação cultural onde o sagrado e o profano se misturam. Do ponto de vista etimológico,

a quermesse é um termo de origem germânica, em que – *Kirk- mis-*, que significa festa de dedicação à igreja. Nesse sentido, –quermesse, de *kerke, church*, igreja + *messe, misse*, missa, ‘festival da igreja’, cunhado em 1577, era um festival religioso dos países baixos, que se derivou o sentido de festa religiosa para fins caritativos” (PIRES; CALCIOLARI JÚNIOR, 2006, p. 14).

Para os autores, –a quermesse constitui-se em teatro das doações e das trocas, do cultivo da utopia como representação do que queremos que exista e para cujo alcance trabalhamos, da crença em dias melhores e da busca e vivência da emoção” (PIRES; CALCIOLARI JÚNIOR, 2006, p.14).

Ao longo do processo de construção da quermesse ocorre uma mudança no cotidiano da comunidade, em que a rotina tranquila e pacata cede lugar a um tempo de festa e comemorações. Pois,

Da quebra da rotina entediante e monótona, da vidinha pacata, do tempo cíclico de plantar e do colher, do retorno do verão e do inverno, do nada acontecer. Na quermesse, no ninho católico, ir a igreja, viver e festejar, é um ritual de reviver, é um negócio emocionante, com abertura insuspeita para novas relações, novos e velhos negócios, para o cultivo das amizades, para beber e conversar, para novas sensações (PIRES; CALCIOLARI JÚNIOR, 2006, p.15).

As quermesses constituem-se como espaços de sociabilidade mantidos por manifestações simbólicas bem significativas. De modo geral, as quermesses podem ser entendidas pela via da sociabilidade, em que ocorre o fenômeno de encontro das populações rurais. Para Queiroz (1973), a religiosidade é a grande liga das culturas camponesas, é o que garante a sociabilidade dessas populações no espaço rural.

A sociabilidade tradicional no espaço rural une as pessoas por meio das festas de cunho religioso. As quermesses aproximam as pessoas da comunidade em prol de um objetivo comum. Ao estudar elementos inerentes à cultura caipira do município de Barretos, SP Neto; Lastória e Mello (2012) escrevem que as quermesses mantinham o costume e a tradição de –celebrar os santos e as datas religiosas, por meio de festejos regados com músicas, comidas e bebidas” (NETO et.al., 2012, p 35). Geralmente eram realizadas na praça matriz, para demonstrar a influência da igreja católica na comunidade local. Sobre a execução das quermesses, os autores escrevem que

Incorporando novos signos e práticas (apresentação de bandas musicais, provas de ciclismo, etc), as quermesses mantinham a velha tradição de

encenação da ordem social que sempre couberam às festividades religiosas, já que os papéis exercidos nesses eventos são diferentes em grau de importância: identificam-se, por exemplo, o sacerdote, o festeiro, o músico, aquele que carrega a imagem santificada, entre outros (NETO, et.al., 2012, p 35).

Para D'Abadia et.al. (2010) a quermesse se define como:

atividade organizada junto ao templo católico, nos dias de festas religiosas, com o objetivo de arrecadar fundos para as obras sociais da igreja, reformas nos templos e atividades de manutenção dos serviços religiosos. Na quermesse são realizados, leilões, bingos e venda de alimentos e bebidas. Enfim, a quermesse é o momento de socialização da festa (D'ABADIA, et.al., 2010, p.63).

Para sua realização, é necessário o envolvimento e comprometimento de parte da comunidade local, com trabalho coletivo, em equipes, que se revezam na festa ao longo da noite. A quermesse ocorre próxima às novenas, em comemoração ao santo da paróquia ou no aniversário da igreja.

Durante a quermesse há sorteios, jogos com prêmios, venda de alimentos tradicionais do modo de vida caipira, como quitutes típicos, milho verde cozido, pamonha, vinho quente, quentão, bolinho caipira, espetinho, bolos entre outros. Também é realizada a quadrilha.

Em geral, a população rural é quem ofertava os prêmios e prendas a serem utilizadas na quermesse. Sendo assim, havia um ritual de preparação das prendas a serem utilizadas na festa, como o preparo dos frangos, das leitoas que eram mortas e temperadas de um dia para o outro, e depois assadas no forno a lenha.

Na região Sudeste, a quermesse é uma tradição que representa a Festa Junina, tendo Santo Antonio, como santo padroeiro. Como Santo Antônio é considerado o santo casamenteiro, é comum a realização de simpatias para mulheres solteiras que querem se casar.

As festas juninas e as quermesses representam uma das maiores manifestações da cultura popular brasileira, tendo em vista que abarcam conhecimentos tradicionais do universo rural ligado ao cultivo e colheita do alimento, além de rituais sobre a fertilidade do solo. As relações de compadrio, estilo de sociabilidade, estão presentes na sociedade brasileira desde a colonização, sendo relacionada com os tipos de festejos tradicionais presentes em nossa cultura.

Até a década de 1950 do século XX, 70% da população brasileira estava situada no campo. Atualmente, cerca de 20% da população ocupa o campo brasileiro. Nesse período, os brasileiros viviam integrados em grupos familiares, entendidos como família, avós e avôs,

pais e mães, tios e tias, sogros e sogras, primos e primas e filhos e filhas. Os espaços de sociabilidade eram compartilhados no ambiente familiar. E as relações familiares eram comandadas pela instituição do compadrio, que “serve para integrar outras pessoas a família, estreitando assim os laços entre vizinhos e entre patrões e empregados” (RANGEL, 2008, p.22).

Existe duas maneiras principais de tornar-se compadres e comadres e padrinhos e madrinhas. Um era e ainda é pelo batismo e a outra pela fogueira, pois, “nas festas de São João, os homens principalmente, formavam duplas de compadres de fogueira: ficavam um de cada lado da fogueira e deveriam pular as brasas dando as mãos em sentido cruzado” (RANGEL, 2008, p.23).

As relações de compadrio eram muito importantes na sociedade brasileira tradicional, pois na ausência ou morte dos pais, os padrinhos os substituíam, cuidando de seus afilhados. Para Rangel (2008), os laços de compadrio ainda vigoram em muitas regiões do país, principalmente no espaço rural, no qual, essa instituição se consolidou. Mas, com o avanço da urbanização, o compadrio enfraqueceu, na medida em que apareceu outras formas de sociabilidade.

Assim como a folia de reis e as festas juninas, as quermesses são vistas como uma das manifestações culturais ligadas ao universo caipira.

Sobre a reinvenção de festas no cenário atual, temos que

Na contemporaneidade, seguindo esse referencial, novas festas são inventadas ou re (inventadas) com elementos novos, os quais são incorporados a esse “ato religioso antigo” e expressos na sociedade atual. Essa reinvenção da festa caracteriza um importante elemento da pós-modernidade, porque incorpora um aspecto essencial da experiência religiosa – o retorno ao sagrado (D’ABADIA, et.al, 2010, p.64)

O cenário atual, denominado como pós-modernidade por D’Abadia et.al. (2010), marcado pela globalização e alto desenvolvimento tecnológico contribui para o esquecimento dos conhecimentos tradicionais por parte da população brasileira. Isso é perceptível na medida em que, festas populares como a Folia de Reis e a cultura popular estão caindo no esquecimento. Geralmente não há um incentivo em preservar esses saberes, são poucas as pessoas e grupos que têm interesse em manter viva a tradição.

Nesse sentido, D’Abadia et.al. (2010) escrevem que, “as novas formas de tecnologia e informação; a substituição do conhecimento narrativo pela pluralidade dos jogos de linguagem; a fuga de capitais; a flexibilização do trabalho; as corporações internacionais são

algumas das mudanças ocorridas na sociedade moderna” (D’ABADIA, et.al, 2010, p.64). A modernidade e sua racionalidade contribuem para o desenvolvimento de ações que diminuem a importância dos conhecimentos e práticas tradicionais. Há uma desvalorização das tradições e do passado, que é visto como atraso, caindo no esquecimento. Há uma descaracterização das práticas tradicionais, na medida em que o folclore, as lendas, cantigas e outros saberes estão sendo engolidos pelo aglomerado de informações decorrente do atual cenário.

2.3 A farinha

A farinha constitui-se como um dos principais produtos da mandioca e seu uso é variado e difundido em diversas regiões do país, fazendo parte das refeições de muitos brasileiros. Segundo Chisté (1999), a mandioca (*Manihot esculenta Crantz*) desempenha um importante papel na dieta alimentar dos brasileiros, por seu alto teor energético. Nesse sentido, o Brasil figura como um dos maiores produtores e consumidores dessa cultura no cenário internacional.

Desde o período pré-colonial brasileiro, a mandioca é vista como uma das fontes de alimentação da dieta humana e animal. Durante esse período, os índios a domesticaram e passaram a inseri-la em sua alimentação cotidiana. Segundo Cascudo (2000) –a cultura da mandioca fixou o indígena nas áreas geográficas de sua produção e possibilitou a colonização do Brasil pela adaptação do estrangeiro a essa alimentação” (CASCUDO, 2000, p.544).

Sendo assim, a mandioca marca a história da alimentação brasileira, sendo uma comida presente desde sempre na mesa dos brasileiros. No meio rural, esse alimento exerce importante influência, tendo em vista que alimenta e gera renda para milhares de famílias agricultoras. Para Chisté (1999), os produtores rurais detêm todo o conhecimento prático da fabricação da farinha de mandioca.

Nesse sentido, a farinha é resultante do aproveitamento da raiz de mandioca brava e seu processo de produção representa uma atividade importante de reprodução e manutenção das práticas tradicionais que configuram as populações rurais brasileiras. Ou seja, a utilização de técnicas como a do fabrico da farinha, além de gerar renda, promove a preservação de saberes tradicionais que necessitam de resguardo por parte da sociedade brasileira. Segundo Chisté (1999):

a mandioca é originária do Brasil, região amazônica, fronteira com a Venezuela e se constitui em alimento energético para mais de 400 milhões de pessoas no mundo, sobretudo nos países em desenvolvimento, onde é

cultivada por pequenos agricultores, em áreas reduzidas e com baixa produtividade (CHISTÉ, 1999, p.12).

A mandioca possui alto teor de amido e é cultivada na América Tropical há mais de 5000 anos, sendo domesticada por grupos humanos agricultores. Essa cultura difundiu-se para outros continentes por meio da metrópole portuguesa, que levou a mandioca para Europa, África Oriental e Ásia.

Segundo Chisté (1999), o Brasil é o segundo maior produtor de mandioca do mundo, produzindo 24,2 milhões de toneladas anuais colocando esta cultura entre as principais do país, perdendo apenas para Nigéria, que produz 32 milhões de toneladas. A cultura de produção de mandioca geralmente ocorre em países subdesenvolvidos ou em desenvolvimento, devido à forte presença da agricultura de subsistência.

A maior parte da mandioca brasileira é destinada à produção de farinha de mandioca (mandioca brava). O Brasil é o único país da América Latina que consome farinha de mandioca em quantidades expressivas (CHISTÉ, 1999). Essa cultura não possui um mercado de exportação significativo.

A farinha de mandioca é um produto exclusivamente brasileiro, na medida em que muitas regiões produtoras de mandioca, como a Ásia, desconhece a existência desse alimento. Para Cascudo (2000), a farinha de mandioca é considerada um dos alimentos mais importantes da nossa alimentação, sendo considerada como o ~~p~~ão dos brasileiros”. Segundo esse autor,

a farinha, fácil de produzir, conservar e conduzir possibilitou a penetração do sertão brasileiro. O português e o negro africano habituaram-se rapidamente à farinha como alimento indispensável (e às vezes único), podendo independer das exigências mais complexas do estômago (CASCUDO, 2000, p.387).

No cenário atual, a mandioca se destaca como um importante produto da agricultura familiar, pois muitas famílias inseridas no meio rural sobrevivem da venda e do consumo deste produto.

Segundo Chisté (1999) o processo produtivo da farinha de mandioca ocorre por meio de nove etapas:

- 1 Colheita;
- 2 Lavagem;
- 3 Descascamento;
- 4 Prensagem;

- 5 Esfarelamento;
- 6 Torração;
- 7 Empacotamento;
- 8 Pesagem;
- 9 Armazenagem.

Os equipamentos utilizados no processamento da farinha são: o lavador, o ralador, o forno, a peneira e a prensa. A técnica de processamento da farinha será apresentada no capítulo 4, completando as informações vistas em Chisté (1999) com a fala do farinheiro assentado em Presidente Venceslau/SP.

CAPÍTULO 3
O RURAL DO PONTAL DO
PARANAPANEMA E OS ASSENTAMENTOS
DE REFORMA AGRÁRIA

3.1 O contexto agrário do Pontal do Paranapanema

No Estado de São Paulo, o Pontal do Paranapanema, região em estudo, destaca-se devido à sua questão fundiária. Ali, a irregularidade na ocupação da terra tem sido – ao longo de décadas – o ponto fulcral definidor das políticas públicas e ingrediente básico das tensões que cercam as possibilidades de desenvolvimento local. A região, localizada no extremo oeste paulista é, portanto, de importância ímpar quando se aborda a temática da reforma agrária no Estado de São Paulo.

Com uma ocupação que data do final do século XIX, o Pontal do Paranapanema revela, em seu histórico fundiário, o mais conhecido caso de grilagem de terras do país (LEITE, 1999). Ao longo do século XX, posseiros e grileiros disputaram, quase sempre à bala, o território do Pontal. Apesar da flagrante irregularidade que cercou a ocupação do Pontal, seu desenvolvimento econômico seguiu mais ou menos a trajetória de outras regiões do Estado, sobretudo na primeira metade do século passado. Foi, porém, a região na qual houve um recuo mais antigo e acentuado da cafeicultura (MONBEIG, 1984).

A partir dos anos 1950 e 1960, o desmatamento irregular das florestas teve como finalidade a ocupação das terras para o desenvolvimento da pecuária, que tem sido a principal atividade econômica da região desde os últimos 50 anos – sendo igualada pela cultura canavieira apenas nessa última década.

O Pontal do Paranapanema e sua série de irregularidades em relação aos títulos de propriedade das terras, somada à grande ociosidade na utilização das áreas desmatadas, têm assistido, desde há muito, conflitos e lutas pela posse da terra. Esse histórico ganha contornos dramáticos e passa a exigir uma política do Estado para a regularização a partir dos anos 1960 (ANTONIO, 1990). Na segunda metade da década de 1970, as obras de três usinas hidrelétricas na região também levam a uma política de reassentamento das populações ribeirinhas, administrada pela CESP até os anos 1990. Com a desaceleração das obras das usinas na década de 1980 e a demissão em massa que a isso se seguiu, emerge um forte movimento de reivindicação por terras no Pontal (FERNANDES, 1996).

A partir de 1990, já no primeiro ano do governo Collor, o MST inicia o que os estudiosos da região chamam de seu processo de territorialização (FERNANDES, 1996) na região. A partir de então, o conflito entre os sem-terra (tendo o MST como a sua organização mais ativa e representativa) e os fazendeiros pecuaristas (liderados pela UDR) tem pontuado a história recente da região. Centenas de ocupações, milhares de trabalhadores mobilizados e acampados, dezenas de ações judiciais discriminatórias promovidas pelo Estado no sentido de

identificar e arrecadar as terras devolutas irregularmente ocupadas: esse é o contexto do Pontal, que se desdobra desde o início dos anos 1990. Nesse cenário, o incremento da política de assentamentos na região aconteceu, sobretudo na primeira gestão do governador Mário Covas (1995-1998), como resultado de intensas negociações para arrecadação de áreas e o assentamento de milhares de famílias (FERRANTE; BARONE; CAMPOI, 2005). O Pontal do Paranapanema é hoje a região com o maior número de assentamentos e de famílias assentadas¹.

A significativa mudança da forma de apropriação da terra nessa região certamente contribui para a inversão da tendência populacional de êxodo rural acima mencionada. Como exemplo, cita-se que o Município de Mirante do Paranapanema, o que mais recebeu projetos de assentamentos rurais na região em questão (28 assentamentos, com mais de mil famílias assentadas). Nele, a população residente rural teve um grande incremento nos anos 1990, alcançando a magnitude de 40% da população total residente, segundo dados do Censo 2000 do IBGE. Ali, como em outros municípios da região, a implantação desses assentamentos vai impactar positivamente a economia local.

3.1 Histórico do Assentamento Primavera

Dentre os vários municípios que compõem o Pontal do Paranapanema, o Município de Presidente Venceslau é um dos que comportam experiências de assentamentos rurais em seu território. Contando com uma população de pouco mais de 35 mil habitantes, Presidente Venceslau tem cinco Projetos de Assentamentos (P.A.s), todos instalados pelo ITESP:

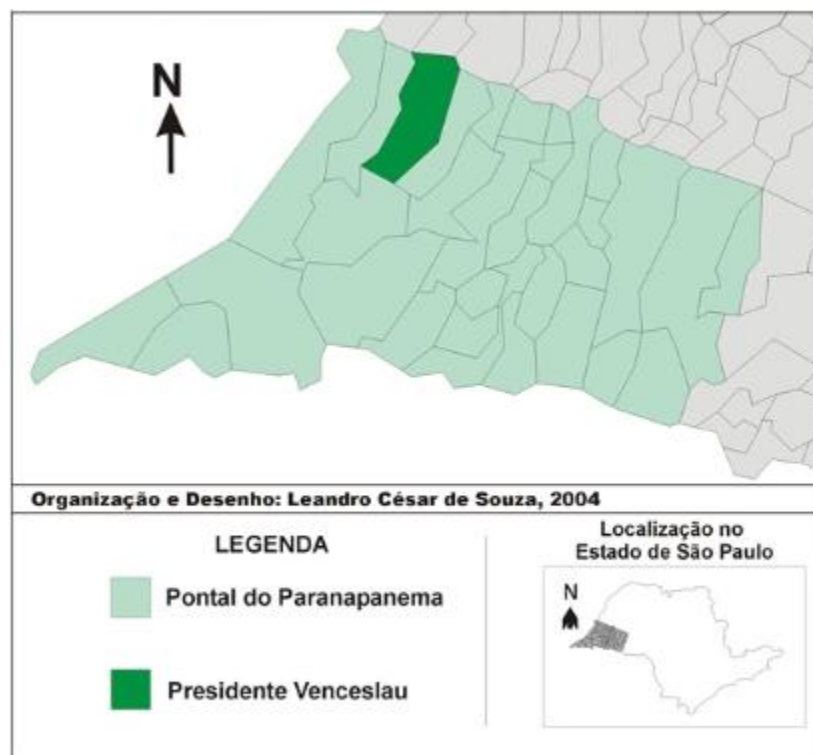
- P.A. Primavera, com 128 lotes familiares;
- P.A. Tupanciretã, com 72 lotes familiares;
- P.A. Radar, com 29 lotes familiares;
- P.A. Sta. Maria, com 17 lotes familiares;
- P.A. São Camilo, com 32 lotes familiares.

Os Assentamentos Primavera e Tupanciretã (mais antigos e maiores do município) foram o nosso universo empírico nessa pesquisa. O assentamento Primavera teve sua origem

¹ Segundo a Fundação ITESP, existem na região 113 Projetos de Assentamentos, reunindo mais de 6 mil famílias.

no processo de luta pela terra que se generalizou pela região a partir do início dos anos 1990. A antiga fazenda, de pouco mais de 2 mil hectares, foi uma referência na pecuária de corte no anos 1970, entrando em decadência a partir dos anos 1980. A partir de então, passou a ser objeto de disputa judicial por supostos sucessores do antigo fazendeiro, um cidadão italiano falecido nessa década. Com isso, seus pastos passaram a ser arrendados por um dos demandantes judiciais e a notável estrutura produtiva – composta por unidade de processamento de ração, silo e grande área de confinamento – foi desativada, abandonada e progressivamente depredada. Essas benfeitorias – que podem ser consideradas “patrimônio edificado” (GHIRARDELLO; SPISSO, 2008) – compõem a paisagem do local, se destacando mesmo como únicas no contexto da reforma agrária regional.

Figura 3: Localização do Município de Presidente Venceslau na região do Pontal do Paranapanema



Fonte: BARONE; OLIVEIRA (2014).

Em 1996, como uma solução ao litígio entre os demandantes, o governo do Estado, através do ITESP, inclui a fazenda no rol das áreas arrecadadas para assentamentos. Dois diferentes grupos de sem-terras participaram do processo de pressão pela negociação/liberação da fazenda Primavera: o MST e a Associação “Brasileiros Unidos Querendo Terra” (ABUQT) – este último, um grupo de formação local, composto sobretudo por arrendatários e ex-arrendatários da própria Fazenda Primavera. Isto explica a divisão

(hoje, com sentido estritamente administrativo) da Fazenda em dois assentamentos: Primavera I e II. A constituição de grupos associativos entre os assentados tratou de misturar trabalhadores dos dois movimentos, que, de resto, pouca incidência têm no interior deste P.A. atualmente. A finalização da implantação deste P.A. (os trabalhadores ocuparam a área em 1996) deu-se no início de 1998.

3.2 Histórico do Assentamento Tupanciretã

De acordo com Maciel (2009), as ocupações dos assentamentos Tupanciretã e Primavera são resultado das ações dos movimentos sociais, do MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra) e do ABUQT (Associação Brasileiros dos Unidos Querendo Terra).

Quando fala-se em movimentos sociais na luta pela reforma agrária no Brasil, a primeira imagem que vêm a mente das pessoas é o MST, que é o movimento mais conhecido atualmente no país. O MST surge na década de 80 por meio da participação dos movimentos pastorais da Igreja Católica, que “seguiram a vertente da teologia da libertação, coordenada por setores progressistas, que priorizam as discussões políticas e sociais, ao invés das questões religiosas propriamente ditas” (MACIEL, 2009, p.59).

O histórico dos assentamentos Primavera e Tupanciretã, às vezes se confunde com a história da Associação Brasileiros Unidos Querendo Terras, por se tratar das primeiras ocupações do movimento (MACIEL, 2009, p.81).

Segundo Maciel (2009), os primeiros sinais de reforma agrária apareceu quando um grupo de pessoas ligadas ao movimento foram convidadas a participar de uma reunião, pois haviam terras a serem distribuídas pelo Estado. Sobre as pessoas, a autora escreve que,

O grupo que estava com a Brasileiros Unidos não tinha nenhum vínculo como associado, o que não era muito diferente do que acontecia com o MST que também não tinha um envolvimento efetivo de seus membros naquele local. A falta de envolvimento é demonstrada pela falta de informações, pois os assentados não conseguem fornecer detalhes a respeito do processo de desapropriação iniciado antes mesmo de ocuparem as terras, muito menos da formação do movimento (MACIEL, 2009, p.81).

A integração das pessoas ao movimento se deu a partir dessa reunião, em que discutiu-se a distribuição de terras, na medida em que várias fazendas estavam em processo de desapropriação. Descrevendo a primeira ocupação sob o ponto de vista de uma assentada,

O MST entrou na fazenda [Fazenda Primavera], quando era a fazenda antigamente, mas teve também outro movimento que se chamava Brasileiros Unidos que também entrou, então tem dois movimentos social aqui dentro, aí teve essa repartição da Primavera 1, que é mais MST, e da Primavera 2, que é mais Brasileiros Unidos, eu por mim no meu modo de pensar eu gostaria que não houvesse essa repartição que cria meio que um atrito (DORA – liderança feminina do assentamento Primavera - *apud* MACIEL, 2009, p.81).

Os assentados encaram o MST como um movimento mais conflituoso, marcado por relações de atrito. Por não ser denominados de “sem terra”, a ABUQT é vista como um movimento menos conflituoso e menos criminalizado, por isso “conseguia abarcar pessoas que estavam dispostas a conquistar sua própria terra” (MACIEL, 2009, p.81).

No ano de 1997, os assentados foram encaminhados pelo ITESP para o lote provisório. Passado o período de experiência, foi concedido às famílias um lote permanente de 20 hectares no assentamento em tela (MACIEL, 2009).

De acordo com Maciel (2009), o grupo que estava com o movimento Brasileiros Unidos, ficou com as terras do Tupanciretã e parte do Primavera (denominado de Primavera I). O grupo que ocupou as terras juntamente com o MST, ficou em outra parte do Primavera (Primavera II).

Com a implantação dos assentamentos, criou-se duas associações no P.A. Primavera: a Renascer no Primavera e a Campos Verde. No P.A. Tupanciretã, criou-se uma associação com o nome do assentamento, com o objetivo de organizar a produção, a comercialização e a aquisição de crédito. Os dois assentamentos estão sob a responsabilidade do ITESP (Instituto de Terras do Estado de São Paulo) e ambos não possuem agrovilas. O espaço institucional está localizado nas sedes das antigas fazendas.

No Primavera, o espaço institucional conta com Escola (Quadra, sala de aula, refeitório e alojamento para professores), Posto de Saúde, Panificadora (que no momento está desativada), sala para reuniões e abrigo para os tanques de resfriamento de leite, adquiridos recentemente, pelas duas associações, por meio do Ministério do Desenvolvimento Agrário. No Tupanciretã, a situação é precária: há apenas o posto de saúde funcionando, o que faz com que muitos tenham que se deslocar para o Primavera, (inclusive para colocar o leite no tanque de resfriamento) distante 10 km, ou para a cidade de Presidente Venceslau (MACIEL, 2009, p.84)

O Tupanciretã é o segundo maior assentamento de Presidente Venceslau, SP e atualmente conta com 72 famílias assentadas (BARONE; OLIVEIRA, 2014).

CAPÍTULO 4
O PATRIMÔNIO CULTURAL NOS
ASSENTAMENTOS DE PRESIDENTE VENCESLAU,
SP

4.1 A farinha do assentamento Primavera

Esse tópico aborda as atividades da pesquisa realizadas em campo no Assentamento Primavera em maio de 2014. O trabalho de campo objetivou conhecer e identificar os saberes e conhecimentos tradicionais produzidos e reproduzidos pelos assentados no P.A. Primavera, em Presidente Venceslau, SP. A priori, visamos estabelecer uma relação de confiança com os assentados, na medida em que se pretende continuar a pesquisa a fim de produzir um inventário sobre as práticas tradicionais do assentamento. O plano de atividades da pesquisa buscou levantar bibliografias e informações acerca das práticas culturais e saberes tradicionais (que podem ser patrimônio imaterial) nos assentamentos rurais de Presidente Venceslau, SP.

Nesse sentido, buscamos identificar e conhecer espaços de produção e reprodução de práticas e saberes. Tentamos estabelecer contato com sujeitos que conheçam e reproduziam práticas tradicionais em seu cotidiano. A partir de um levantamento preliminar, identificamos técnicas produtivas, como a farinha, além das práticas curativas, como benzeção, garrafadas e chás. As festas populares também foram temas abordados.

Do ponto de vista metodológico, utilizamos a abordagem definida por Whitaker et.al. (2003) no qual trabalhamos com uma entrevista semiestruturada, respeitando as falas e expressões características do entrevistado. Essa metodologia prioriza uma transcrição fiel das falas do entrevistador e do entrevistado. Segundo os autores, deve-se transcrever de maneira fidedigna a pronúncia das falas da entrevista. Não corrigir concordância verbal. Reproduzir risos, gestos e expressões significativas.

Ao chegar ao assentamento, nos dirigimos ao lote da Dona S., presidente da associação de produtores e liderança local. Chegando à sua residência, não a encontramos, pois segundo seu companheiro, S. estava em repouso na casa de sua mãe se recuperando de uma cirurgia de retirada de apêndice. Sendo assim, nos dirigimos a casa de sua mãe, com objetivo de realizar uma conversa sobre espaços de produção de conhecimentos tradicionais, festas comunitárias no assentamento.

Durante a conversa perguntamos sobre as festas comunitárias e a presença de farinhas, benzedoras e garrafeira no P.A. Primavera. Em relação à realização de festas populares no assentamento, S. nos disse que são raros os momentos e espaços em que ocorrem as festas.

Geralmente, a igreja católica se encarrega da realização de quermesses, festas juninas e de santos. Porém, essas festas são descaracterizadas, pois não ocorre nenhum tipo de brincadeira ou atividade típica do universo rural, apenas a venda de alimentos e bingo para

obtenção de recursos financeiros para manutenção da igreja. Uma vez ao ano ocorre o rodeio de animais, sendo realizado pelos assentados. S. diz que:

Aqui no assentamento praticamente não existe festas comunitárias tradicionais, ocorre as vezes uma quermesse feita pela igreja. Acho que precisa resgatar isso daí, aqui não tem, aqui o que a única coisa é a festa da igreja, que eles fazem todo ano, é aquela coisa, —hum”, não tem quadrilha, não tem nada (Entrevista realizada no assentamento Primavera, em 05/2014).

Perguntada sobre a presença de curandeiros e benzedeiras, ela respondeu:

—Aqui, a única benzedeira que eu sei que benze é a Dona E. né mãe?”.

(Mãe da S.) —É, a Dona E.”. (Conversa ocorrida em 05/2014).

—Eu sei que ela benze, geralmente o pessoal aqui vai benzer com ela. Conhece mais alguém mãe?”. (Mãe da S.) —Conheço não, que eu conheço aqui só ela”. (Conversa ocorrida em 05/2014).

Na conversa com a S., pudemos identificar a presença de uma benzedeira dentro do assentamento. Porém, não conseguimos realizar o contato com ela. Por meio da conversa, percebemos que há um preconceito com a benzedeira, por parte dos assentados, pois essa discriminação, no caso da benzedeira nos leva a hipótese investigada nesse trabalho, de que a mesma não é católica, mas ligada as religiões de matriz africana (como a umbanda). Segundo a S., ela é vista como uma espécie de ~~bruxa~~” que realiza trabalhos espirituais.

Durante a conversa com S., descobrimos que há um garrafeiro no assentamento, conhecido como Zé F. Porém, não conseguimos realizar um contato com ele, pois no momento ele se encontrava hospitalizado. Infelizmente, o mesmo veio a falecer meses depois.

Em relação à farinheira tradicional, nos indicaram o lote do seu ~~J.~~ Farinheiro”, um produtor de farinha que usa a técnica tradicional da produção de farinha de mandioca para gerar renda. Essa atividade lhe rendeu, inclusive o apelido de ~~farinheiro~~”.

Nesse sentido, discutimos o papel da farinheira artesanal como técnica produtiva tradicional da cultura rural brasileira, na medida em que a farinheira é um equipamento que simboliza a resistência e manutenção dessa cultura no atual modo de produção, marcado pela globalização, industrialização e urbanização, cenários em que práticas e costumes tradicionais são completamente ignorados e esquecidos.

No Assentamento Primavera, encontramos uma farinheira artesanal em um lote. O dono da farinheira é o Seu J. de 67 anos. Para ele, essa técnica é vista como uma fonte de obtenção de renda, além de ser uma memória de seus antepassados, uma vez que ele aprendeu a produzir farinha de mandioca com seu pai e avô.

Chegando no lote do Seu J., conversamos com ele sobre o processo produtivo da farinha tradicional, a obtenção da mandioca, sobre os equipamentos e o escoamento da produção. Iniciamos a entrevista perguntando sobre o processo produtivo da farinha no lote. Sobre se produz hoje ou não, José respondeu:

- Então, a máquina tá em reforma né. Geralmente eu fabricava aqui doze sacas de farinha por dia, farinha boa, bem feita e bem trabalhada. Agora com o maquinário novo, ela vai ter potência, se for o ~~—~~“mô” trabalhador d’eu produzir dezoito sacas por dia. (Seu J. em 05/2014).

Percebe-se que, mesmo sendo uma técnica tradicional, o uso da farinheira é visto a partir de, um viés econômico, que permite a obtenção de renda. No lote do Seu J., o maquinário tradicional está quebrado e em breve, será substituído por equipamentos modernizados, movidos a eletricidade, possibilitando o crescimento de 50% na produção da farinha de mandioca, passando de 12 sacas para 18 sacas ao dia. Cada saca pesa 50 quilos.

O senhor J. trabalha há 5 anos com a farinheira. Porém, conhece o uso da técnica desde a infância, quando aprendeu com seu pai. Ao perguntar sobre o funcionamento da farinheira, Seu José respondeu: -Aqui rapava na mão, na faca, depois botei um lavador aqui, a prensa é essa daqui que serve pra enxugar a massa, isso aí até uma criança mexe com ela. (Seu J. em 05/2014).

Em relação à obtenção da mandioca, o senhor J., disse que planta metade em seu lote e pega outra metade com o sócio. Perguntado sobre quanto de mandioca é necessário para produzir 18 sacas por dia, ele responde: - “Óia”, 1000 Kg de mandioca agora nessa data que ~~—~~“óis tá”, dá 350 Kg de farinha. (Entrevista realizado no assentamento Primavera com seu J., em 05/2014).

A cada tonelada de mandioca utilizada é produzido 350 Kg de farinha pronta. Ou seja, 35% da mandioca efetivamente se torna farinha.

O escoamento da produção ocorre dentro do próprio assentamento indicando, um comércio comunitário, marcado pelas relações de vizinhança, dentro do assentamento. Seu José afirma que, vende ~~—~~“aqui mesmo, pra um e pra outro”.

Em relação ao preço da farinha, Seu J. afirma que vende a R\$ 3,00 reais o saco de um quilo. Segundo ele, venderia ~~—~~“hoje, a R\$ 150, 00 a saca de 50 Kg”.

A farinheira antiga e manual foi adquirida por meio de uma sociedade com dois colegas de Seu J., Porém, com a farinheira funcionando, ele viu que os colegas não

dominavam a técnica e não se empenhavam no trabalho, já que a farinha produzida era queimada, de má qualidade. Sendo assim, ele acabou se arrependendo de ter se juntado aos colegas.

- A farinheira velha comprei em sociedade com mais dois colegas, me arrependi, porque o caboclo fazia 200 sacas de farinha, mas não sabia trabalhar direito. Aí, eu num podia ensinar uma coisa que o caboclo não me pedia se ele vier pedir pra eu ensinar, eu ensino, se não, eu digo nada, não. Ele fazia uma farinha azeda, queimada, de qualquer jeito. Pra vender foi o maior ~~—~~abái” do mundo. Aí, um dia, ele chegou e disse: ~~—~~“compra a minha parte?”. Eu falei, eu compro, vou fazer o quê. Quanto você quer? Aí ele me falou. As condições de me pagar é essa aqui. Aí, tá feito o negócio. Aí, comprei a parte dele. Aí, parte do outro anda tá aqui, mas o outro ~~—~~“cacosoou”, “num quê” nada. (Seu J. em 05/2014).

Com o tempo, seu J., comprou a parte de um dos sócios e o outro abandonou o ramo da farinheira, deixando os equipamentos para ele. Questionado sobre o sumiço do sócio, perguntamos: ~~—~~“Ele sumiu”?

Ele disse:

~~—~~“Nãodepois ele falou, vou plantar mandioca e tu faz a meia pra ~~—~~nís”. O ruim é que ele tem uma herança aqui ainda, né? ~~—~~“Mas num tá bom? Tá bom uai”.Então, nós podia ter pensado na hora da compra essa farinheira”. (Seu J. em 05/2014).

Seu José pagou cerca de 9.000,00 reais na aquisição dos equipamentos antigos. Essa farinheira é composta por um lavatório, uma prensa, um triturador e um forno.

De posse das informações dadas pelo Sr. José F., pudemos fazer um estudo da produção da farinha semi-artesanal ali fabricada por meio da cadeia operatória do artefato. Essa abordagem busca entender o artefato em sua totalidade, desde o início da produção, a escolha da matéria-prima, o processo de fabrico, o seu uso e função, a reciclagem e o descarte no ambiente, finalizando o processo (SILVA, 2002).

Segundo Silva (2002), a cadeia operatória define-se como uma série de operações envolvidas em qualquer transformação da matéria por seres humanos. ~~—~~“Artefato, por outro lado, não é apenas um indicador de relações sociais, mas, enquanto parte da cultura material, atua como direcionador e mediador das atividades humanas” (FUNARI, 2006, p. 33).

Após a colheita da mandioca, as raízes devem ser lavadas no tanque feito de alvenaria (Foto 1), com o objetivo de retirar a terra presente na casca, eliminando as impurezas que prejudicam a qualidade da mandioca. A água utilizada deve ser de boa qualidade para não contaminar a mandioca.

Foto 1: Lavatório da mandioca após a colheita.



Fonte: Trabalho de campo realizado em abril de 2014.

O descascamento da raiz compreende a segunda etapa, podendo ser feito manualmente, com facas e raspador, ou mecanicamente, por meio do descascador cilíndrico (presente no maquinário novo). Para Chisté (1999) “o descascamento elimina as fibras presentes nas cascas, as substâncias tânicas, que escurecem a farinha, e parte do ácido cianídrico que se concentra em maior proporção nas entrecascas” (CHISTÉ, 1999, p.27).

Após as etapas da lavagem e do descascamento as raízes são levadas para um ralador. A ralação é feita a seco sem adição de água. A massa obtida é colocada em um tanque para posteriormente prensá-la em uma prensa feita numa estrutura artesanal de madeira e ferro (Foto 2).

Após o tanque colocam-se os sacos com a massa obtida na prensa, repete o processo sucessivamente até atingir uma quantidade para prensar. O tempo de prensagem varia de equipamento, mas não deve passar de duas horas para que a massa não fermente. Durante essa etapa a massa perde cerca de 20 a 30% de água que contem de 5 a 7% do seu volume em amido (CHISTÉ, 1999).

Foto 2: Prensa da farinha artesanal.



Fonte: Trabalho de campo realizado em abril de 2014

Ainda, segundo Chisté (1999):

A prensagem deve acontecer logo após a trituração, para impedir a fermentação e o escurecimento da farinha. É realizada em prensas manuais de parafuso ou em prensas hidráulicas e tem como objetivo reduzir, ao mínimo possível, a umidade presente na massa triturada para impedir o surgimento de fermentações indesejáveis, economizar tempo e combustível na torração, e possibilitar uma torração sem formação excessiva de grumos (CHISTÉ, 1999, p.30).

Quando termina a prensagem, a raspa obtida se apresenta na forma de blocos compactos. Por isso, é necessário o esfarelamento desses blocos. Esse processo ocorre de forma manual e/ou mecânica. No caso da farinha artesanal, o esfarelamento é feito manualmente, quando se coloca a massa prensada sobre uma peneira e passa o rodo repetidamente para quebrar os blocos.

No caso de ser mecânico, ~~utiliza-se~~ utiliza-se peneira vibratória com motor elétrico, opção que melhora a eficiência do processo, a rentabilidade da matéria-prima e a otimização dos custos além de elevar a qualidade do produto” (ARAÚJO; LOPES, 2008, p.17). A farinha estudada tem seu esfarelamento feito de forma mecânica (Foto 3).

Segundo esses autores, é imprescindível a separação de blocos mais grosseiros, dos pedaços de raízes e cascas que não foram trituradas completamente, de modo a garantir a produção de farinhas mais finas.

Assim como a prensa, o esfarelador é produzido numa estrutura artesanal de madeira e ferro.

Foto 3: Esfarelador da farinha de mandioca.



Fonte: Trabalho de campo realizado em abril de 2014.

Após a etapa do esfarelamento, a massa deve ser levada ao forno para secar para atingir cerca de 14% de umidade para ficar mais crocante. Segundo Araújo e Lopes (2008) levam-se em média 30 minutos na torração da massa. Esse processo ocorre,

com o forneiro mexendo a massa com o auxílio de um rodo de madeira, de cabo longo e liso, até a secagem final da farinha, em torno de 13% de umidade. Com a perda de umidade e secamento promovido pela torração, ocorre também o clareamento da massa. Na produção artesanal de farinha Brasil afora, os fornos são construídos do lado de fora da casa de farinha” (ARAÚJO; LOPES, 2008, p.12).

No caso da farinheira do Seu J., a farinha pronta demora em média duas horas para sair do forno (Foto 4).

Foto 4: Forno artesanal – Lote do Seu J.



Fonte: Trabalho de campo realizado em abril de 2014.

A pesagem (Foto 5) e o armazenamento compreendem as últimas etapas do processo produtivo da farinha de mandioca.

Foto 5: Balança de pesagem da farinha.



Fonte: Trabalho de campo realizado em abril de 2014.

Questionado sobre os investimentos no maquinário novo, Seu J. disse que investiu sozinho sem ajuda de financiamento e que foi necessário vender alguns animais de sua propriedade para investir nos equipamentos. Perguntamos, então:

- Precisou de financiamento?

- Não, não! Precisava, mas, a turma não arruma o —diheirinho”. Dinheiro é a coisa mais difícil! Aí, eu vendo um animal, um boi daqui, um porco dali, e to tocando né? (Seu J. em 05/2014).

Sua esposa não está muito animada com o negócio do Seu J., pois foram feitos muitos investimentos e tentativas em levar a farinheira para frente, porém ela continua estagnada há tempos. A farinheira é vista como um investimento desnecessário para sua esposa, tendo em vista que, no momento, não gera renda. Pois, Dona M. disse: —Eu digo pra ele, —ecê” tá é só de gastar o dinheiro e deixar esse negócio amontoado aí. Não trabalha, fica parada aí”. (M. — esposa de Seu J. — 05/2014).

Em relação a farinheira mecanizada, seu José disse que saiu 50% mais barato, cerca de R\$ 4.500,00 reais, incluindo todos os equipamentos. A farinheira modernizada custou metade do investimento na farinheira manual. O forno novo custará mais 1.500,00 reais. Segundo Seu José:

- É, agora vai vim mais um forno, que o rapaz que trabalha de verdade tá fazendo pra mim, que custa mais 1500,00, pra tirar esse e colocar o outro. Aí vai vim uma máquina dessa aqui, que é um quebrador de massa, —miorzinho” que esse, que ele ainda não falou o preço. Aí depois desse quebrador de massa, ele vai me fazer mais duas peneiras pra trabalhar a farinha pronta. Isso aqui vou gastar mais ou menos uns 10000,00 nessa reforma aí. Só que eu também to descontando, o que eu não ganhei ano passado porque a máquina tava quebrada e eu tava doente, plantando esse ano eu ganho esse dinheiro numa colheita, esses 10000,00. E pago todo mundo que —trabaiá”. (Seu J. em 05/2014).

Foto 6: Prensa da farinha mecanizada.



Fonte: Trabalho de campo realizado em abril de 2014.

Foto 7: Triturador mecânico.



Fonte: Trabalho de campo realizado em abril de 2014.

Segundo Araújo e Lopes (2009), esta etapa consiste na transformação das raízes em massa. As raízes limpas devem ser levadas para o triturador (ralador), constituído por cilindros providos de lâminas serrilhadas, fixadas paralelamente entre si. As raízes são

empurradas em direção ao cilindro por meio de braços de madeira em movimentos alternados, a fim de produzir uma raspa fina” (ARAÚJO; LOPES, 2008, p.11).

Foto 8: Triturador mecânico.



Fonte: Trabalho de campo realizado em abril de 2014.

Foto 9: Descascador mecânico.



Fonte: Trabalho de campo realizado em abril de 2014

Perguntamos ao Seu José sobre o período de colheita da mandioca. Ele respondeu dizendo:

- É 90 dias só, pra dá farinha boa.
- De que mês a que mês?
- começa mês passado, que passou.
- Junho, julho e agosto.
- É isso, isso!
- E o resto do ano para?
- Para, porque a farinha não tá boa, a farinha tá cansada, tá fraca.

De maneira geral, pudemos perceber que Seu J. é um dos sujeitos do assentamento que, mesmo de maneira inconsciente, reproduz práticas tradicionais do universo rural tradicional. O seu lote é um espaço de manutenção dessas técnicas tradicionais, no qual a farinha representa um símbolo de permanência dessa cultura dentro do assentamento.

No entanto, a farinha do Seu J. será substituída por um novo maquinário, moderno e mecanizado, possibilitando-o a aumentar a produtividade. Isso é reflexo do atual cenário da modernidade em que estamos inseridos, onde os conhecimentos, crenças, costumes e tradições vem sendo desvalorizados e apagados da história da cultura popular brasileira.

4.2 O patrimônio edificado e sua refuncionalização

Com a implantação do assentamento Primavera, em 1998, houve uma reutilização do conjunto de edificações, composta pela estrutura da sede da antiga fazenda e algumas casas de funcionários, para abrigar a escola do assentamento (Figuras x e xx). Esse processo de reaproveitamento das estruturas arquitetônicas é denominado de refuncionalização, conforme visto em Ferreira (2011).

Para Barone e Oliveira (2014), a realidade mostra que essas populações buscam, quando podem, apropriar-se desse patrimônio, geralmente de forma precária e com maior ou menor consciência de sua importância histórica e/ou cultural. São comuns as ocupações de antigas sedes, casas de colônias e galpões para moradia e outras funções. No entanto, na maioria das vezes, essas edificações encontram-se em péssimo estado de conservação e, até mesmo, impróprias para uso (BARONE; OLIVEIRA, 2014).

Figura 4: Imagem de Satélite da Área Comunitária do Assentamento Primavera; em destaque, as principais estruturas ali presentes.



Fonte: BARONE; OLIVEIRA (2014).

Figura 5: Imagem de satélite da Escola Municipal do Assentamento Primavera – principais estruturas.



Fonte: BARONE; OLIVEIRA (2014).

Nesse sentido, a refuncionalização dessas instalações (patrimônio edificado) passa a ser uma solução para o impasse. A concorrência do poder público, agindo na recuperação

desses espaços, no entanto, é fundamental. Ganha evidência, então, a noção arquitetônica de refuncionalização: ideia que atrela a permanência das formas à mudança das antigas funções, no sentido de que uma forma pode realizar-se em diversos conteúdos. A refuncionalização é compreendida a partir da união entre o passado e o futuro, onde as formas são mantidas e as funções são renovadas ao longo do tempo, de acordo com a intencionalidade e o momento histórico (FERREIRA, 2011). A experiência vivida pelos sujeitos sociais que concorreram para a reorganização do espaço no assentamento Primavera pode ser lida sob a rubrica da refuncionalização – mesmo com seus limites e bloqueios (BARONE; OLIVEIRA, 2014).

Segundo os autores supra, a principal estrutura dessa área comunitária, assim considerada inclusive pelo seu valor patrimonial arquitetônico, é o chamado casarão da sede. Basicamente composto por um grande sobrado totalmente em madeira, esta construção funciona como espaço de atividades complementares da Escola (biblioteca, brinquedoteca), sala de professores e quartos para professores que pernoitam no assentamento (andar superior do sobrado). A sede também inclui um barracão de festas (praticamente mantido intacto) que foi transformado em cozinha e refeitório para a escola, acrescido de uma piscina - esta última instalação, no entanto, nunca foi recuperada, tornando-se um pequeno impasse no planejamento desse espaço refuncionalizado.

Foto 10: Vista da entrada principal da Casa de atividades da Escola do Assentamento (antiga sede da Fazenda)



Fonte: Acervo do GEPEP.

No caso do assentamento Primavera, houve uma refuncionalização sem planejamento (BARONE; OLIVEIRA, 2014), pois parte da estrutura produtiva da antiga fazenda (confinamento) não foi reaproveitada na implantação do assentamento de reforma agrária. Também não houve o concurso de profissionais especializados (arquitetos-urbanistas) na reforma/refuncionalização das instalações tornadas escola. Conforme Barone e Oliveira (2014),

Sem solução para a reutilização dessas instalações de produção, desde muito cedo houve uma preocupação da Prefeitura em aproveitar outro conjunto de edificações, composta pela estrutura da sede da antiga fazenda e algumas casas de funcionários, para abrigar a escola do assentamento (BARONE; OLIVEIRA, 2014, p.108)

Nesse contexto, foi fundamental a iniciativa da Prefeitura de Presidente Venceslau na busca de soluções voltadas para reestruturação de um espaço virtualmente útil dentro do assentamento.

Figura 6: Imagem de Satélite das Estruturas produtivas abandonadas ou subutilizadas – Assentamento Primavera.



Fonte: Acervo GEPEP.

As ações da prefeitura garantiram, em parte, a refuncionalização das estruturas arquitetônicas, alterando seu conteúdo, mas mantendo as formas (FERREIRA, 2011). A principal intervenção ocorreu na área comunitária do assentamento, em que com a reforma foi

possível reaproveitar as estruturas. A sede da antiga fazenda transformou-se em escola, as antigas baias e estábulos foram transformadas em salas de aula para crianças do Ensino Fundamental (Fotos 11 e 12), as antigas casas de funcionários foram transformadas em posto de saúde e associação de moradores do assentamento.

Foto 11: vista do interior das salas de aula – antigas baias – da Escola do Assentamento Primavera.



Fonte: Acervo Gepep.

Foto 12: Corredor (externo) do prédio de salas de aula da Escola do Assentamento Primavera



Fonte: Acervo Gepep.

Foto 13: A capela do assentamento Primavera



Fonte: Acervo do GEPEP.

A capela do P.A. Primavera (Foto 13) foi construída nos anos recentes (depois de instalado o P.A. e concluída 10 anos após isto). Sua instalação conta também com um barracão de festas, construído em alvenaria e telhas de cerâmica. Esta capela e barracão ficam no lote do Sr José F. que era o festeiro nas quermesses do P.A. Primavera. Ele também foi indicado como o raizeiro do assentamento. Infelizmente, no período do trabalho de campo da pesquisa, o Sr José F. veio a adoecer e falecer, o que nos impediu de tê-lo como informante neste trabalho.

4.3. A quermesse no Assentamento Tupanciretã

Conforme visto na bibliografia estudada, as quermesses são festas originárias das culturas caipira e rural tradicional (CÂNDIDO, 1985; QUEIROZ, 1973), em que o sagrado e o profano se confluem em prol de aspectos coletivos (ARAÚJO, 1977). São momentos de união, confraternização e encontro de amigos na comunidade, sendo vistos como um dos principais espaços de sociabilidade da cultura rural tradicional, pois propiciam os mutirões, as rezas e as festas.

Nesse sentido, buscamos compreender as manifestações da cultura rural tradicional no cotidiano dos assentados de Presidente Venceslau, SP. No Assentamento Tupanciretã, a quermesse, uma das principais manifestações da cultura rural tradicional ligada ao catolicismo, é organizada em função da capela e da comunidade local e ocorre todos os anos durante o mês de Outubro.

A quermesse é organizada pelo Seu N., um dos líderes cultural do assentamento. Ela ocorre numa área coletiva, dentro de um “barracão de eventos”, próximo à capela (Fotos 14, 15 e 16). O sr. N. nos informou que foram quermesses que possibilitaram a construção e acabamento da capela, bem como do barracão. A quermesse de 2014, na qual fizemos nossa pesquisa, estava sendo feita para levantar fundos para a conclusão do barracão de festas.

Foto 14: Barracão de eventos em que ocorre a quermesse.



Fonte: Trabalho de campo realizado em outubro de 2014.

Foto 15: Capela Católica do Assentamento Tupanciretã – localizada em lote de assentado (construção recente).



Fonte: Trabalho de campo realizado em outubro de 2014.

Foto 16: Área interna da Capela do Assentamento Tupanciretã - Presidente Venceslau, SP.



Fonte: Trabalho de campo realizado em outubro de 2014.

Os próprios assentados são quem organizam e trabalham durante a festa. Durante a quermesse acontecem os bingos, as brincadeiras, os jogos e as prendas. Ao longo da festa são servidos bebidas (refrigerante, cerveja e água), doces, bolos, sorvete e, como prato principal, o churrasco no espeto, acompanhado de mandioca cozida e molho. A não ser as bebidas e o sorvete, tudo mais é recolhido (prenderas) no próprio assentamento e processado pelos assentados (Fotos 17 e 18).

Foto 17: Preparo de comidas pelas assentadas.



Fonte: Trabalho de campo realizado em outubro de 2014.

Foto 18: Preparo do churrasco no espeto (Prato principal da Festa).



Fonte: Trabalho de campo realizado em outubro de 2014.

Além de bebidas e comidas, a quermesse conta com a presença de um locutor que promove o bingo, os jogos e brincadeiras, além de uma banda que entretêm o público no decorrer da festa (Fotos 19 e 20).

Foto 19: Locutor ditando os números sorteados no bingo.



Fonte: Trabalho de campo realizado em outubro de 2014.

Foto 20: Palco em que ocorre a apresentação das duplas e grupos.



Fonte: Trabalho de campo realizado em outubro de 2014.

Para os assentados do Tupanciretã, a quermesse é entendida como um espaço de encontro e confraternização da comunidade, um momento de fé, marcado pela confluência entre o sagrado e o profano, em que as pessoas degustam comidas e bebidas tradicionais, contando com a participação de músicos regionais e promoção de um baile (mais ao final da tarde). Além dos moradores dos assentamentos vizinhos (do próprio município de Presidente Venceslau e Caiuá), os assentados fizeram questão de nos mostrar quantos “moradores da cidade” estavam na festa de outubro/2014. Até mesmo nossa presença foi alegada como “visita de gente de Presidente Prudente”. (Foto 21).

Foto 21: Visão geral da Quermesse.



Fonte: Trabalho de campo realizado em outubro de 2014.

A quermesse apresenta-se como um forte elemento constitutivo do modo de vida dos assentados, “assim como é também uma de suas mais importantes linguagens” (PIRES; CALCIOLARI JÚNIOR, 2006, p.31).

A realização da quermesse no assentamento representa o momento de fé e de agradecimento, como também um espaço de encontro e confraternização entre a comunidade. Pois conforme visto em Pires e Calciolari Júnior (2006) “a festa representava para as pessoas o espaço onde se sentiam integradas à comunidade, o momento onde se doavam para o bem comum” (PIRES; CALCIOLARI JÚNIOR, 2006, p.53).

No caso do Tupanciretã, a quermesse é um fenômeno que une a comunidade em prol de um objetivo coletivo, em arrecadar fundos para a capela do assentamento. Em conversa informal com o festeiro (Seu N.) ele informou que o arrecado em dinheiro seria para completar a construção do próprio barracão de festas, já que parte dele ainda é de lona (Foto 22) e a capela já está finalizada. Nesse sentido, acreditamos que há uma (re) significação dos aspectos da cultura rural tradicional, na medida em que ele se mistura práticas referentes a modernidade, como uso de tecnologias, incorporação de novos alimentos e bebidas na realização de festas.

Foto 22: Visão do barracão da quermesse, com cobertura parcial em lona.



Fonte: Trabalho de campo realizado em outubro de 2014.

Conforme visto em “As Doutoradas da Quermesse” (2006), a quermesse é o fenômeno social mais utilizado para arrecadação de fundos para a igreja católica e comunidade. Assim como o universo empírico do livro, é a partir da quermesse que os assentados se reúnem, se encontram, se mobilizam, se faz presente, ganham vida, se desencontram e reencontram (PIRES; CALCIOLARI JÚNIOR, 2006). Autoridades locais (como vereadores, o presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Presidente Venceslau e um secretário municipal) estiveram na quermesse, que é o momento também de algum nível de conversa mais política. Por outro lado, o Sr. N. nos informou que a presença do padre é muito escassa, pois o mesmo é responsável por toda zona rural do município (ele não estava na quermesse).

Em campo, pudemos perceber que com a realização da quermesse há um fortalecimento das relações sociais dentro do assentamento, pois é um momento de confraternização entre as famílias assentadas, gerando um sentimento de pertencimento a comunidade, assim como de reconhecimento do assentamento por parte da cidade, já que as autoridades compareceram a festa.

Citando Pires e Calciolari Júnior (2006) acreditamos que no caso do assentamento Tupanciretã, a quermesse é

o lugar socialmente produzido onde ocorre a manifestação lúdica da fé, o que torna o momento singular e efêmero, visto ser nele que se estabelecem as relações entre os mundos do sagrado e do profano, tornando o lugar da festa mágico, pois é nele que emerge o princípio de (re)significação da vida (PIRES, CALCIOLARI JÚNIOR, 2006, p.79).

Sendo assim, para os autores a quermesse é o canal em que há a manifestação cultural do campo do sagrado, na vida da comunidade rural.

De modo geral, no assentamento Tupanciretã, a quermesse ocorre como uma forma de socialização e encontro entre as famílias assentadas. É caracterizada como uma manifestação cultural do universo rural tradicional, em que o assentado resguarda e valoriza essa cultura. Depois da refeição (almoço) a festa foi até a noite, com grupo musical da região animando a noite.

Verificamos que assim como a farinheira, a quermesse foi ressignificada no contexto da reforma agrária, na medida em que aspectos tradicionais misturaram-se com práticas ligadas a cultura contemporânea (alimentos industrializados, contatos políticos etc). Apesar desse cenário, acreditamos que os assentamentos rurais são um dos poucos espaços que mantém vivos em seu cotidiano, as manifestações, práticas, conhecimentos e saberes tradicionais ligados a cultura rural tradicional.

CONCLUSÕES

O espaço rural brasileiro é composto por um mosaico cultural de saberes e práticas que revela aspectos de um modo de vida tradicional. São poucos os lugares nos quais esse universo é mantido no Estado de São Paulo - geralmente em vilas, bairros, sítios e pequenas propriedades rurais que não foram incorporados pelos monocultivos de larga escala. Mesmo sendo produto da luta pela terra, os assentamentos rurais ainda guardam e mantêm vivos os fragmentos da cultura popular do campo. Nesse sentido, buscamos entender, nessa monografia, os aspectos da cultura rural tradicional nos assentamentos de Reforma Agrária do município de Presidente Venceslau, SP, a partir de três frentes: a da preservação patrimônio imaterial, a refuncionalização do patrimônio edificado e a da reprodução de práticas tradicionais.

A partir de bibliografias e dos dados empíricos, verificamos em que medida os Assentamentos Primavera e Tupanciretã configuram espaços de reprodução e manutenção de práticas tradicionais do universo da cultura rural tradicional brasileira. A pesquisa nos possibilitou identificar sujeitos de múltiplas origens que reproduzem em seu cotidiano conhecimentos tradicionais relativos à alimentação, a saúde, espiritualidade e a sociabilidade.

O trabalho em tela propôs estudar os assentamentos rurais por meio de uma abordagem interdisciplinar e plural, visando entender suas dimensões, a partir da cultura popular, dos saberes tradicionais e do patrimônio cultural. Na essência, os assentamentos rurais não se apresentam como um espaço tradicional, como as comunidades indígenas, ribeirinhas e quilombolas, mas detém sujeitos que produzem e reproduzem no seu cotidiano práticas e saberes tradicionais, transformando o assentamento em “lugares” Tuan (1983), Santos (1997), Suertegaray (2001), carregado de memória, identidade e cultura. Os sujeitos transmitem esses saberes por meio de gestos e da oralidade. Nesse sentido, acreditamos que o lugar se singulariza a partir de visões subjetivas vinculadas a percepções emotivas, a exemplo do sentimento topofílico (experiências felizes) aos quais se refere Tuan (1983). Para Santos (1997), o lugar constitui a dimensão da existência que se manifesta através “de um cotidiano compartilhado entre as mais diversas pessoas, firmas, instituições” – cooperação e conflito são a base da vida em comum.

Partimos da hipótese de que mesmo não sendo um espaço de origem tradicional, com famílias de múltiplas origens e trajetórias, os assentamentos rurais são espaços de produção, reprodução e manutenção da cultura rural tradicional. Os assentamentos rurais abrigam farinheiras, alambiques, benzedadeiras, raizeiros e curandeiros que utilizam seus conhecimentos para sobreviverem. No caso estudado, foi analisada uma farinheira, que se encontra em transição para uma técnica mais moderna (com motores elétricos).

Conforme visto em D'Abadia et.al. (2010) vivemos no tempo da *ultramodernidade* ou *pós-modernidade*, regido pela globalização, industrialização e urbanização. Nesse cenário os conhecimentos e práticas tradicionais são descaracterizados e esquecidos pelo fluxo e pluralidade de informações e tendências. Saberes como o folclore, as festas populares, a benzeção e a farinheira, são esquecidos como elementos da cultura popular brasileira, estando praticamente em extinção.

Nesse contexto, os assentamentos representam repositórios que possuem fragmentos da cultura rural popular brasileira. Os assentamentos de Presidente Venceslau/SP abarcam pessoas que detêm esses conhecimentos. Em campo, identificamos um raizeiro (falecido), uma benzedeira (que não nos foi possível entrevistar), um fabricante artesanal de farinha e uma quermesse. É digno de nota o elemento do raizeiro, pois além da morte física, detectamos uma morte simbólica - pois ninguém mais no assentamento sabe o ~~segredo~~ das garrafadas”.

Nesse sentido, a pesquisa mostrou que os assentamentos rurais podem ser lidos de diversas maneiras e não só pelos aspectos organizacionais e do lote e da produção. Nossa proposta foi conhecê-los por um viés cultural, abarcando os saberes tradicionais e o patrimônio cultural.

Portanto, entendemos que os assentamentos são espaços de manutenção das práticas tradicionais advindas das comunidades rurais, que resistem ao avanço da modernidade no território brasileiro. Estes sujeitos detêm um modo de ser, e saber-fazer sobre o meio natural e o sobrenatural, no caso as benzedeiras, curandeiros e raizeiros.

Ao estudar assentamentos de reforma agrária, encontramos um mosaico de culturas com sujeitos de múltiplas origens e trajetórias. Em campo nos deparamos com diferentes histórias de vida: ex-trabalhadores rurais, ex-meeiros, ex-arrendatários, trabalhadores urbanos, filhos e netos dos ~~“a~~“aípiras nômades”, que demonstram em sua prática cotidiana uma pluralidade de vivências, apresentando-nos questões que transcendem ao aspecto econômico das análises (MACIEL, 2009).

Concordamos com essa autora que afirma que, ao assumir uma posição de assentados, esses sujeitos constroem um novo modo de vida, ~~formado~~ formado a partir da diversidade de histórias de vida, das relações de parentesco, vizinhança e poder que se estabelecem e da diversidade cultural de que são portadores” (MACIEL, 2009, p.31).

Este novo modo de vida é encarado como um espaço de articulação de valores e tradições, construção de novos laços sociais e tomada de decisões (MACIEL, 2009). Os assentamentos de reforma agrária guardam sujeitos que produz em seu cotidiano um modo de vida ligado a cultura rural tradicional. ~~Nesse~~ Nesse sentido, considero o assentado um sujeito social

histórico dotado de acumulação de lutas passadas que devem ser levadas em consideração. Remete-se também a uma herança rural” (MACIEL, 2009, p.32).

A partir da pesquisa bibliográfica e do universo empírico, verificamos que esses aspectos ligados à cultura caipira e rural tradicional se mantêm resistentes nos assentamentos de reforma agrária. No entanto, a transmissão desse patrimônio está em parte ameaçada, como é o caso do conhecimento do raizeiro. As festas, momento de sociabilidade representam a memória, a identidade e os gestos tradicionais desse universo.

REFERÊNCIAS

ANTONIO, A. P. **O movimento social e a organização do espaço rural nos assentamentos populacionais dirigido pelo estado: os exemplos na alta Sorocaba no período 1960-1990** (Tese de Doutorado). São Paulo, FFLCH/USP, 1990.

ARAÚJO, A. M. **Cultura Popular Brasileira**. Companhia Melhoramentos. 3ª edição. São Paulo, 1977.

ARAÚJO, J. S. P; LOPES, C. A. **Produção de farinha de mandioca na agricultura familiar**. Niterói, RJ: Programa Rural, 2008.

AUBRÉE, M. As mulheres assentadas na sua relação com Deus e a Natureza. In: S. Bergamasco; J. Aier de Oliveira; V. de Souza Esquerdo. (Org.). **Assentamentos rurais no século XXI, problemas recorrentes**. São Paulo: FEAGRI/UNICAMP e INCRA, 2010, v.1. p. 237-256.

BARONE, L. A. Assistência Técnica aos Assentamentos de Reforma Agrária: da política reativa ao vazio de projeto - o caso do Estado de São Paulo. **Retratos de Assentamentos**, v. 6, n.8, FCL-UNESP/UNIARA. Araraquara, 2000.

_____.; OLIVEIRA, F. H. F. Os assentamentos de reforma agrária e a refuncionalização de estruturas arquitetônicas rurais: um estudo de caso no Pontal do Paranapanema. **Retratos de Assentamentos**, v. 17, n.1, UNIARA. Araraquara, 2014.

BOGO, A. **O MST e a cultura**. Caderno de Formação nº4. 2000.

BRANDÃO, C. R. **Sacerdotes de Viola**. Editora Vozes. Petrópolis, RJ, 1989.

CANDIDO, A. **Os Parceiros do Rio Bonito**. Editora Ouro Sobre Azul. 1987.

CASCUDO, L. C. **Dicionário Do Folclore Brasileiro**. Global Editora. 10ª edição, São Paulo, 2000.

CHISTÉ, R.C; COHEN, K. O. **Efeito do processo de fabricação da farinha de mandioca**. Documentos: ISSN: 1517-2201. Belém, PA. Embrapa Amazônia Oriental, 2006.

D'ABADIA, M. I. V; ALMEIDA, M. G. Festas religiosas e pós-modernidade. **Geonordeste**, Ano XX, n.2. 2010.

DIEGUES, A. C; ARRUDA, R. S. V; SILVA, V. C. F; FIGOLS, F. A.B; ANDRADE, D. **Biodiversidade e comunidades tradicionais no Brasil**. Ministério do Meio Ambiente, dos Recursos Hídricos e da Amazônia Legal. Edusp, São Paulo, 2000.

FACCIO, N.B. **Arqueologia Guarani na Área do Projeto Paranapanema**: estudo dos sítios de Iepê, SP. (Tese de livre docência em Arqueologia Brasileira). Museu de Arqueologia e Etnologia. USP. São Paulo, 2011.

FERNANDES, B. M. **MST: Formação e Territorialização**. São Paulo, Hucitec, 1996.

FERRANTE, V. L. S. B. ; BARONE, L. A. ; CAMPOI, A. M.. Desenvolvimento rural e assentamentos: impasses e perspectivas na Califórnia Brasileira e nas terras do Nelore Mocho. In: **Anais do XLIII Congresso da Sociedade Brasileira de Economia e Sociologia Rural** (versão digital), 2005.

FERREIRA, T. Patrimônio histórico e refuncionalização de centros antigos: novas funções na zona portuária do Rio de Janeiro. **Anais do I SEURB (I Simpósio de Estudos Urbanos: Desenvolvimento Regional e Dinâmica Ambiental)**. Rio de Janeiro, agosto de 2011.

FUNARI, P. P. A. **Arqueologia**. Editora Contexto. São Paulo, 2006.

GHIRARDELLO, N; SPISSO, B. **Patrimônio histórico: Como e por que preservar**. Bauru, SP: Canal 6, 2008.

GOMES, T. P. S. Das receitas às práticas de benzedura e cura: uma etnografia dos saberes tradicionais de mulheres assentadas. In: **Retratos de Assentamentos**. Volume 14, Número 2. Centro Universitário de Araraquara – UNIARA. Araraquara, SP. 2011.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO, ARQUITETÔNICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). **Prêmio Rodrigo Melo Franco de Andrade**. Brasília – DF, 2011.

JURCEVITZ, V. I. Festas religiosas: a materialidade da fé. **História: Questões& Debate**. Curitiba, n. 43, p. 73-86, 2005. Editora UFPR.

LEITE, J. F. **A ocupação do Pontal do Paranapanema**. São Paulo, Hucitec, 1999.

MACIEL, M. C. **Tupanciretã: Deus passou por aqui** – um estudo sobre as relações entre movimentos sociais nos assentamentos rurais Primavera e Tupanciretã no Pontal do

Paranapanema/SP. (Tese de doutorado em Sociologia). Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2011.

MONBEIG, P. **Pioneiros e fazendeiros de S. Paulo**. São Paulo, Hucitec/Polis, 1984.

NETO, H. P.; LASTÓRIA, A. C.; MELLO, R. C. Um olhar perspectivo sobre a(s) cultura(s) caipira(s) brasileira(s): reflexões a propósito da experiência de uma cidade do interior paulista. **Le Brésil caipira. Une culture, sés representations**. 2012. p.35-55.

OLIVEIRA, E. R. **O que é benzeção**. Editora Brasiliense, 1985.

OLIVEIRA, E. R. **A Profanação do Sagrado e a Sacralização do Profano: Os Magos da Ciência e os Cientistas da Magia**. Edunesp, São Paulo, 1992.

OLIVEIRA, F. H. F. Cultura no espaço rural: estudo do patrimônio cultural e dos saberes tradicionais nos assentamentos do Pontal do Paranapanema. **Relatório Final Pibic/CNPq**. Presidente Prudente, SP, 2014.

PIRES, A. G. M. G.; JÚNIOR CALCIOLARI, A. **As Doutoradas da Quermesse**. Lazer & Sport, Londrina, 2006.

QUEIROZ, M. I. P. **O Campesinato Brasileiro**. Editora Vozes. Petrópolis, RJ, 1973.

RANGEL, L. M. V. **Festas juninas, festas de São João, tradições e história**. São Paulo: Publishing Solutions, 2008.

SANTOS, C. N. **O Patrimônio cultural e as identidades territoriais como possibilidades de desenvolvimento da atividade turística no município de Rosana/SP**. Dissertação (Mestrado em Geografia). FCT/UNESP. Presidente Prudente, SP, 2011.

SANTOS, M. **A Natureza do Espaço. Técnica e Tempo. Razão e Emoção**. 2º Edição. São Paulo: Hucitec, 1997.

SILVA, F. A. **A tecnologia e seus significados**. Anais do 2º Workshop Arqueológico de Xingó. Canindé de São Francisco. Dezembro de 2002.

SUERTEGARAY, D. M. A. **Espaço geográfico uno e múltiplo**. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales. Universidad de Barcelona, 2001.

SOUZA, M., ORTEGA, G. A troca na sociedade rural: reflexões sobre catolicismo popular. **Revista Extraprensa**, América do Norte, 1, nov. 2010. Disponível em: <<http://www.usp.br/celacc/ojs/index.php/extraprensa/article/view/s-ses1-5>>. (Acesso em: 28. Maio de 2014.)

TUAN, Y. F. **Espaço e lugar**: a perspectiva da experiência. São Paulo: Difel, 1983.

WANDERLEY, M. N. B. Conferências Magistrais: reforma agrária e o modelo político de sociedade. IN: BERGAMASCO, S. M. **Assentamentos rurais no século XXI**: temas recorrentes. Campinas, SP: FEAGRI/UNICAMP; São Paulo: INCRA, 2011.

WHITAKER, D.C. A. A transcrição da fala do homem rural: fidelidade ou caricatura? In: WHITAKER, D.C. A. **Sociologia Rural**: questões metodológicas emergentes. Editora Letras Amargem. Presidente Venceslau, SP. 2002.

**ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA COM SR. J. FARINHEIRO, EM 15/07/2014 –
NO ASSENTAMENTO PRIMAVERA, PRESIDENTE VENCESLAU/SP**

- Boa tarde Seu J.!

- Boa tarde meninos!

- Como é a produção de farinha aqui no seu lote?

- Então, a máquina tá em reforma né. Geralmente eu fabricava aqui doze sacas de farinha por dia, farinha boa, bem feita e bem trabalhada. Agora com a maquinário novo, ela vai ter potência, se for o ~~memô~~” trabalhador d’eu produzir dezoito sacas por dia.

- Dezoito sacas! vai aumentar metade da produção do senhor né.

- Seu J. como é o funcionamento do maquinário da farinha?

-Aqui rapava na mão, na faca, depois botei um lavador aqui, a prensa é essa daqui que serve pra enxugar a massa, isso aí até uma criança mexe com ela.

- Quanto tempo o senhor trabalha mexendo com a farinheira?

- Ixi, já faz uns 5 anos.

- Ah, já faz um tempão.

- E como é a questão da mandioca? Alguém fornece, ou o senhor planta no lote?

- Não, eu planto e também pego a meia.

- Ou José pra produzir 18 sacas de farinha por dia, quanto de mandioca precisa?

- ~~Óia~~” 1000 Kg de mandioca agora nessa data que ~~nóis tá~~” dá 350 Kg de farinha.

- Cada tonelada sobra 350 Kg de farinha pronta.

- E essa farinha o senhor vende pra quem?

- Eu vendo aqui mesmo, pra um e pra outro.

- no comércio, na cidade então, o senhor não vende?

- Não, só aqui mesmo, pego o carro e saio vendendo na vizinhança.

- A quanto o senhor tem vendido? Se fosse vender hoje, a quanto o senhor venderia?

- Hoje, a 150, 00 a saca de 50 Kg.

-3,00 o Kg?

- É, ainda to fazendo um precinho baixinho.

- E dá pro senhor ganhar um —dinheirinho”?

- Muito não ganha não, mais um pouquinho.

- E o senhor paga quanto na tonelada de mandioca?

- Eu pago 100,00 a 150,00.

- Os investimentos aqui foram feitos com dinheiro do senhor mesmo?

- Tudo com meu dinheiro.

- Precisou de financiamento?

- Não, não. Precisava, mas, a turma não arruma o —dinheirinho”. Dinheiro é a coisa mais difícil. Aí eu vendo um animal, um boi daqui, um porco dali, e to tocando né.

D. M.: Eu digo pra ele, —ocê” tá é só de gastar o dinheiro e deixar esse negócio amontoado aí. Não trabalha, fica parada aí.

- A farinha velha comprei em sociedade com mais dois colegas, me arrependi, porque o caboclo fazia 200 sacas de farinha, mas não sabia trabalhar direito, aí eu num podia ensinar uma coisa que o caboclo não me pedia, se ele vier pedir pra eu ensinar, eu ensino, se não eu digo nada não. Ele fazia uma farinha azeda, queimada, de qualquer jeito, pra vender foi maior —trabai” do mundo. Aí um dia ele chegou e disse, —me compra a minha parte”. Eu falei, eu compro, vou fazer o que. Quanto você quer? Aí ele me falou. As condições de me pagar é essa aqui, aí tá feito o negócio. Aí comprei a parte dele. Aí parte do outro anda tá aqui, mas o outro —desaconsoou”, —num qué” nada;

- Sumiu?

-Não, depois ele falou, vou plantar mandioca e e tu faz a meia pra ~~—~~nóis”. O ruim é que ele tem uma herança aqui ainda né, ~~—~~mas num tá bom? Tá bom uai”.Então, nós podia ter pensado na hora da compra dessa farinha.

- Seu José quanto vocês pagaram na compra dessa máquina antiga?

~~—~~Compramo” ela por 9000,00 réis.

- 9000,00 reais?

- É, custou 3000,00 cada um.

- E nesse equipamento novo, o senhor gastou mais ou menos quanto?

- Esse novo aqui saiu 4500,00.

- Já é metade do investimento original.

- É, agora vai vim mais um forno, que o rapaz que trabalha de verdade tá fazendo pra mim, que custa mais 1500,00, pra tirar esse e colocar o outro. Aí vai vim uma máquina dessa aqui, que é um quebrador de massa, maiorzinho que esse, que ele ainda não falou o preço. Aí depois desse quebrador de massa, ele vai me fazer mais duas peneiras pra trabalhar a farinha pronta. Isso aqui vou gastar mais ou menos uns 10000,00 nessa reforma aí. Só que eu também to descontando, o que eu não ganhei ano passado porque a máquina tava quebrada e eu tava doente, plantando esse ano eu ganho esse dinheiro numa colheita, esses 10000,00. E pago todo mundo que ~~—~~tabaiá”;

- Seu J., de que época até que época que o senhor faz farinha?

- é 90 dias só, pra dá farinha boa.

- De que mês a que mês?

- começa mês passado, que passou.

- Junho, julho e agosto.

- É isso, isso.

- E o resto do ano para?

- Para porque a farinha não tá boa, a farinha tá cansada, tá fraca.

- Hum...

- Então, fazer um produto pra depois não vender é ~~mió~~” parar.

- Esse produto de 90 dias, é de qualidade pro ano todo?

- É, é. Faço a ração também, que é o mesmo sistema da farinha, pro gado e pro boi.

- Esse dá pra vender também?

- É vendido também.

- Quanto tempo demora pra sair a farinha pronta?

- Aqui do forno?

- É;

- Aqui é duas horas.

- duas horas?

- é, pra fazer bem feitinho.

- Trabalha com outra atividade além da farinha no lote?

- Aqui no lote? Mexo sim, planto, trabalho na colheita, crio gado, porco. Tira um pouco de leite aqui, cria umas cabecinhas de gado de engorda, é pouquinho, mas dá pra levar. Uma hortazinha ali, que é dela ali. Tem bastante coisinha sabe?

- Aham.

- A gente tem que dá um jeito de sobreviver né.